

Davidson no hace referencia a ello, pero cabe decir que Foucault se aleja de otras concepciones de la ética de su tiempo; ni la ética neokantiana en boga entonces, ni la ética entendida como la responsabilidad hacia el Otro, desconocido e inalcanzable, que hay que acoger incondicionalmente, a la Lévinas y a la Derrida. Para Foucault, en las relaciones de poder siempre existe la posibilidad de resistencia; este margen de maniobra constituye la libertad; y la ética es precisamente la práctica de esta libertad.

Ahora bien, la libertad ha sido dicha de muchas maneras, y Davidson se detiene a describir lo que por ella entiende Foucault: tal como planteó en 1978 en la Sociedad Francesa de Filosofía, la ética y la libertad parten de la voluntad. Dicho de otro modo, la ética no pasa por la aplicación de un programa preestablecido ni por la adhesión a una serie de ideas regulativas, ni puede ser definida como reflexión sobre la moral, sino que es la práctica de una serie de técnicas de sí, de trabajo de la voluntad. Para Foucault, los ejercicios espirituales propios de la filosofía antigua, que tan bien estudió Hadot, constituyen un caso paradigmático de este fenómeno. Como Davidson ya planteó en *La filosofía como forma de vida*, la filosofía antigua no perseguía “informar”, sino “formar”.

En la ética, pues, “la transformación de sí resultando no supone un saber demostrado o un saber revelado, sino un saber practicado” (146). Cabría clasificar a lo primero como filosofía y a lo segundo como espiritualidad, siguiendo la distinción planteada por el propio Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, distinción que, según él, marca el momento en el que la historia de la verdad entra en su periodo moderno. A partir de entonces, el acceso a la verdad ya no es cuestión de praxis, sino de conocimiento; el sujeto puede acceder a la verdad sin sufrir ninguna transformación.

Los temas de los tres ensayos son bien distintos, pero sin duda alguna Davidson imprime en todos ellos un determinado carácter que tiene que ver con su conocida reivindicación de la praxis, que a menudo en filosofía ha quedado eclipsada por la teoría. En ese sentido, Davidson es claramente

heredero de Foucault, que no se interesó por las categorías abstractas que durante siglos despertaron el interés de la filosofía, sino por los mecanismos concretos de constitución del yo. El enfoque de Davidson va en la misma línea: las representaciones de la estigmatización de san Francisco no son un mero espejo de determinadas ideas teológicas del momento, sino que son dichas representaciones las que dotan de un contenido teológico específico el fenómeno de la estigmatización; para Kant, la religión no puede reducirse a la espera de que la gracia divina obre lo que yo no puedo realizar, sino que voy a recibir en función de quien soy, que va a quedar determinado por lo que hago; la ética consiste en el trabajo sobre uno mismo y en los resultados de este trabajo, y no en ideas teóricas que no modifican al sujeto.

Sabiendo esto, es totalmente comprensible que Davidson concluya el tercer ensayo animándonos a alejarnos de nuestra idea de la moralidad actual, demasiado jurídica, y a adherirnos a una ética que pase por “inventar para nosotros mismos los ejercicios del sí” (160). No puede acabar sin preguntarse, empero, si actualmente realmente es posible una ética así, si puede existir un equivalente inmanente de la sabiduría trascendente que inspiraba el trabajo sobre uno mismo de los filósofos antiguos.

Como siempre, con su lucidez, Davidson incomoda al lector en su pasividad, le instarle a movilizarse, pero siempre rehuendo la prescripción concreta.—MAR ROSÀS TOSAS.

CHARLES TAYLOR, *La era secular (Tomo I)*. (Barcelona, Gedisa, 2014).

Uno de los hilos conductores de la reflexión del filósofo canadiense Charles Taylor es la relación entre las esferas de la “razón” y de la “fe”. Es por eso que es de especial relevancia la aparición en castellano de la presente obra, original de 2007, en la que el autor repasa la gestación de “la” secularidad, en toda su complejidad. Huelga decir que el proyecto de semejante arqueología es de por sí inmenso, una exigencia al alcance de muy pocos. Si a ello le añadimos

que Taylor traslada aquí también su método exhaustivo y riguroso de trabajo, entonces no es de extrañar que solamente el primer tomo de la obra (prevista en dos) llegue a las casi 500 páginas de extensión.

Sobre la secularidad se ha escrito mucho, y desde muchos puntos de vista. Sea para glorificarla como para denostarla, es, por muchos aspectos, un lugar común de reflexiones sociológicas, éticas, políticas y hasta metafísicas; y no digamos ya de las teológicas. Por eso lo primero que uno se pregunta es por qué Taylor vuelve a esta temática y con tanta fuerza. Seguramente consciente de ello, al poco de comenzar el autor deja claro cuál es el sentido de su investigación: *“el pasaje que quiero definir y trazar es el pasaje de una sociedad en la que la fe, aun para el creyente más acérrimo, es apenas una posibilidad humana entre otras”* (p. 23).

Es decir, que lo que busca no se tanto rastrear el proceso de expulsión de la idea de Dios del ágora política y la instauración, precisamente, de un “espacio” público que deba quedar allende toda ideología teológica concreta, sino más bien atender a ese espacio “privado” en el que queda relegada la fe. Porque si bien antes parecía posible defender a la vez la neutralidad del espacio público y la posibilidad de la fe en el espacio privado, hoy día entiende Taylor que muchos creyentes ven interpelada su fe incluso en ese espacio privado. *“La fe en Dios ya no es axiomática. Hay alternativas”* (Ibíd.), por eso se pregunta por el lugar que la fe ocupa en el espacio privado en un mundo que llega a cuestionar que sea posible (factible ya se asume que “no”) tener fe.

Precisamente esa distinción entre lo privado y lo público tiene mucho que ver, indirectamente, con una de las razones que eclipsan la posibilidad de “creer en” Dios. La relación interconectada entre el espacio externo (de todos) y el interno (propio) toca directamente uno de los núcleos temáticos modernos por excelencia: el yo. Es en la vivencia directa de ese yo como espacio resguardado, en el fondo distanciado de los influjos “externos”, donde se encuentra la primera causa del progresivo des-encantamiento del mundo. El yo se impermeabiliza

en relación al mundo y este deje de ser un espacio de interpretación simbólica que lo afecta para alzarse como algo heterogéneo. Baste pensar en la *res cogitans* y la *res extensa* cartesiana para entender qué quiere significar Taylor. Con el repliegue del individuo a su mismidad el mundo aparece como algo externo y, en todo caso, extraño. Lo que pase en él ya no puede afectarle.

A partir de esta realidad atomizada del yo y alienada, comienza a operarse el cambio de paradigma. Taylor nos habla aquí de un segundo elemento clave que debe sumarse al de la impermeabilización del yo: la idea de “reforma”. Se trata esta de una estrategia de interpretación cosmológica y axiológica que altera la comprensión de la relación inmanencia-trascendencia para terminar por erradicar esa dualidad (p. 419). Tiene sin duda mucho que ver con lo anterior, pues el mundo deja de ser un lugar de sentidos escondidos y de remitir a algo que está “más allá” de él. Por eso junto a la ruptura de la verticalidad de los mundos, que acaba por eliminar la “ciudad de Dios”, se abre paso la horizontalidad de todos los procesos “mundanos” como único rasero de interpretación ontológica: los individuos son iguales; ninguno es depositario de ninguna dádiva previa; y lo que une a todos ellos es la confluencia en la misma estructura de razón. La reforma de la “Reforma” (valga la redundancia) es un claro ejemplo de ello.

Para Taylor se da un proceso de temporalización e inmanentización del mundo, ahora comprendido un producto hermenéutico frente a un sujeto que se relaciona con él a partir de la razón, que abre el abanico de posibilidades “meta”-físicas. El mundo deja de ser un enigma para convertirse en un problema, en un acertijo que se puede resolver con la “mera razón”. Y si razón significa “cálculo”, entonces queda claro que es la medida, el orden y la repetición lo que la clave de su resolución.

Aparece así la noción de “civilización” (que en el libro no se la relaciona esencialmente con el descubrimiento del “Nuevo Mundo”), cuyo núcleo semántico remite a la disciplina que el individuo dirige hacia sí mismo con el fin de encontrar su lugar en el

mundo. Se trata de ejercitar, de repetir metódicamente, una serie de pautas para dominar aquello que entorpece el desarrollo "civil". La moral es prescriptiva y no interpretativa, y en todo caso bien ordenada; y es indiscutible. Piénsese si no en la geometrización de la ontología y de la gnoseología: una obra como la de Spinoza no podría tener sentido sino en un mundo enteramente inmanente.

A nivel socio-político ello se traduce en un proceso que disciplina a los individuos y los prepara para la "correcta" convivencia. Aquí es donde la idea del espacio público como último imaginario social comienza a cobrar fuerza. Si no hay ningún tiempo "superior", entonces todo se resuelve en el presente. Así, el poder no remite a nada más que a la realidad presente y al contrato social de los súbditos. Incluso la metafísica teísta se reconduce a ello, como lo ejemplifica la postura contractualista de un Francisco Suárez.

Este proceso de "desinserción" (como lo bautiza Taylor) desemboca directamente en el humanismo exclusivo, y con ello comienzan a erigirse los imaginarios modernos, tanto sociales como cosmológicos. Pensemos en la ley natural, por ejemplo, absolutamente matematizada y sometida al cálculo que refleja la "mente" de Dios. Lo divino se revela a través del elemento lógico de la naturaleza, de su proceso de absoluta deducción racional, y no remite a nada más. Todo se horizontaliza; sobre todo el espacio y el tiempo del ser.

En este sentido, Taylor apunta que el deísmo, un producto *sui generis* de la Modernidad y sus dilemas internos, es la clave de bóveda que erradica definitivamente la trascendencia, consolidando el orden autónomo del mundo y el fin de la gracia (p. 353). La noción de "misterio" queda completamente enterrada y desintegrada en la idea del individuo como "agente" moral. La relación contemplativa se reduce simplemente al reconocimiento del orden lógico y el ejercicio vital a la auto sujeción y progresiva modelación moral. El anti-modelo lo constituye precisamente el espíritu religioso, católico (p. 380), que todavía cree posible, supersticiosamente, la capacidad

de quebrar al orden del mundo por medio de una acción venida de "fuera".

Los efectos de la moral sin gracia y el altruismo sin Dios resuenan en el antropocentrismo exclusivo, poco a poco transformado en humanismo. Por eso el deber social se erige en base a la idea de "simpatía" de los individuos". El cristianismo, insistimos, se presente como el contrapeso oscuro de este proceso "reformativo", como el trazo de la inmadurez racional del individuo. Sin embargo, y para Taylor eso es muy importante, el resultado de este proceso antropocéntrico lleva como inexorable fruto el imperio de lo impersonal. Al querer desfigurar toda especificidad y al querer desentrañar toda estructura mundana a ideas "claras y distintas", todas las regiones de la existencia acaban revelando el fondo impersonal del ser. La ley es natural, el orden es racional, la moral es universal y el absoluto, un arquetipo. Cabe, si acaso, el deísmo, y poco más, porque no hay, obviamente, espacio para la revelación. Lo trascendente es lo inmanente, y todo se dirime aquí y ahora. Por eso Feuerbach dirá que Dios es la proyección del hombre, y no al revés. Tras Dios, el sujeto; y tras el sujeto, lo neutro.

Así, el proceso que relega la posibilidad de creer se explica para Taylor por una circularidad que se retroalimenta: el individuo se alza como un "subjectum" ajeno a lo que le rodea y transforma el mundo en un conjunto "objetivo" (cuantificable, a fin de cuentas) de datos hasta el punto que llega a reducirse, incluso a él mismo, a un dato "más", a un proceso identificable y reducible a "generalidades". Y de hecho solamente cabe sacar la cabeza por la ventana para ver como todavía hoy nos movemos en estas diatribas: la reducción de todos los procesos vitales a procesos neurológicos, por ejemplo, o el consumo desafortado de recetas que nos permitan la felicidad y la consiguiente reducción de lo saludables a unas cuantas horquillas de datos analíticos.

Queda para el segundo volumen una aclaración de esa posibilidad de dar paso a la "voluntad de creer" (Vattimo), al deseo de re-encantar el mundo y su tiempo y reenfoque nuestro tránsito por él después de la ruptura del orden natural moderno

(romanticismo, post-ilustración). La necesidad de dar con una respuesta al eclipse del nuevo “dios” llamado progreso y a la conciencia de ser una *época* (idea también impersonal sin lugar a dudas hija de la “historia”, nacida de dicha esquematización temporal) donde lo posible quizás no deba remitir solamente a lo mensurable. No es poco ciertamente lo que está en juego, pero a eso apunta el segundo tomo.

Por ahora nos quedamos con que el ejercicio arqueológico que hace Taylor es absolutamente pertinente. Porque puede que sea una ratificación misma del proceso de secularización. Sí, la suya es una preocupación justamente de “época” [¿cómo es posible “hoy” creer? Esto es, ¿de qué modo hay que plantear de manera plausible (¿impersonal también?) que uno pueda, en su espacio interno (¿impermeable a la crítica social?), creer?], que se explica a sí misma a partir de un esquema de relato causal y de secuencia temporal. Incluso puede que sea una síntesis incompleta, pues deja fuera de su hermenéutica elementos emocionales bien notorios de la racionalización renacentista que explican, por ejemplo, el barroco y sus fobias. ¿O es que la *mathesis universalis* no es un mecanismo de defensa frente a un mundo demasiado hostil, imprevisible y peligroso, en el cual lo evidente deja de serlo? Si el sol, que es el que se mueve, se convertía en el astro rey inmóvil, entonces Dios, lo absoluto, puede perfectamente (de) pender de lo relativo, el mundo.

La arqueología que Taylor nos propone, decimos, es a bote pronto necesaria. Y lo es porque somos hijos, nosotros los “occidentales”, de esos tiempos. Y sobre todo de esa idea del tiempo. Venimos del largo transitar de la Modernidad y sus contradicciones, de las insuficiencias ya mostradas en el s. XIX y constatadas ampliamente en el siglo XX. Por eso, ya bien entrados en cambio de milenio, tenemos la sensación de que los conflictos parecen ser los mismos que supuestamente creíamos superados. Pero como tenemos esa conciencia (a saber, de que creemos que son conflictos que *todavía* arrastramos), los tiempos ya no son exactamente los mismos. Así que la retrospectiva se lanza indefectiblemente a lo que

la excede, que es el presente, que es por definición inenarrable. Por eso en este punto no podemos dejar de preguntarnos, en relación a lo que Taylor se propone. Si somos hijos de la concepción temporal del ser, ¿por qué *todavía* plantearse hoy día la posibilidad de una fe “tradicional”? Porque, a menos que exista un tiempo que es superior que desmienta que esa fe es “tradicional”, ¿no es eso dar la espalda a cómo los temas se presentan hoy?.—MIQUEL SEGURÓ.

MORENO ROMO, JUAN CARLOS (coord.): *Unamuno, moderno y antimoderno*. Ciudad de México, Editorial Fontamara, 2012. 231 p. 20 cm. ISBN 978-607-7971-67-2.

Juan Carlos Moreno Romo, titular de la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro (México) coordina este volumen, el segundo que nace a partir del I Simposio Internacional de Estudios Cruzados sobre la Modernidad: “Unamuno y nosotros”, un encuentro en conmemoración del LXX aniversario de la muerte del filósofo y poeta español en 2006. El objetivo de todo ello es que, con Unamuno, aumente nuestro conocimiento y reconocimiento de nuestra filosofía, la filosofía escrita en español. Se incluye sin lugar a dudas la filosofía hecha en España y la hecha en Hispanoamérica en el mismo grupo, hermanadas.

Si bien en el “hermano mayor” del libro que hoy nos ocupa, *Unamuno y nosotros*, se recogía una invitación a considerarnos dignos herederos de una filosofía pensada y escrita en español y a reconocer su valía, esta obra no muestra un sentido unitario tan claro. Cuenta con diez artículos, siendo el primero (“Unamuno, otros quijotes y otros molinos de viento”) y el último (“Unamuno, Descartes y nuestra filosofía”), ambos del coordinador de la obra, y el firmado por Francisco Jesús Ángeles Cerón (“Unamuno y las trampas de la envidia”) los que más parecen estar en la línea de la idea que nos transmite el título. La reflexión que late en estos escritos es que el proyecto moderno que elimina a las pasiones y niega al “otro”, buscando un hombre puramente racional, no es el único presente, sino que también