

D. Atienza de Frutos y D. García-Ramos Gallego (coords.) (2017). *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Bosco Corrales Trillo^a

Este libro recoge las ponencias presentadas en el curso de verano “La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión”, celebrado en la sede de Valencia de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, en junio de 2015. Los diferentes artículos que en él se compilan ofrecen, en su mayoría, interpretaciones de cuestiones identitarias a la luz del pensamiento de René Girard y lo hacen desde una rica variedad de campos y disciplinas: filosofía, antropología, teología, política, cine, teatro y literatura.

Tras la introducción a cargo de los editores, el libro empieza con las cuatro contribuciones de filosofía política. La primera de ellas, “Injusticias, indignaciones y revueltas... Una lectura girardiana de los «sentimientos morales» en las crisis contemporáneas”, empieza

revisando críticamente el sentimiento de “justa” indignación. Dicho sentimiento lleva necesariamente a la búsqueda de culpables para castigarlos, resarcir a las víctimas y restablecer así el orden justo. Tanto el sentimiento como los procesos sociales que desencadena son perfectamente legítimos e incluso loables... a menos que el culpable no lo sea tanto y el inocente lo sea menos aún. El autor, siguiendo la teoría mimética y sirviéndose de la interpretación que hace Girard del libro de Job, nos previene de la tentación de clasificar a las personas de manera demasiado simple y así dividir el mundo entre culpables e inocentes, buenos y malos.

El segundo artículo es “El umbral y el límite: reflexiones sobre el sentido ético-político de la alteridad en la era global”, de Antonio Cerella. En primer

^a Doctor en Filosofía, profesor de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.
E-mail: bosco.corrales@ucv.es



lugar, el autor nos presenta el pensamiento de Giorgio Agamben acerca de los refugiados y los campos de refugiados como una versión actual del *homo sacer*, personas despojadas de ciudadanía y reducidas a “nuda vida”. Ellas nos muestran que los Estados democráticos actuales y su soberanía continúan “sacrificando” a personas, en el sentido etimológico de “hacer sacro”, o sea, “separar” y “excluir”. La solución, sin embargo, no puede venir solo del Estado, sino que tiene que surgir del propio hombre, realidad mucho más rica que su identidad estatal-nacional. El mártir cristiano, sacrificado (segregado, separado y después asesinado) testimonia que el hombre no puede reducirse a ciudadano, porque el valor de la vida humana es infinitamente mayor que el del Estado y sus leyes.

Domingo González Hernández, en su escrito “La causalidad diabólica: René Girard y León Poliakov”, procura una interpretación de la realidad política occidental contemporánea, partiendo de la noción de “causalidad diabólica”, propia de las religiones y culturas antiguas. Las persecuciones, judeófobas o no, se justificaban mediante la idea de que los judíos, las brujas, los herejes, etc., eran agentes de Satán. El demonio era considerado la causa última de todos los males. La modernidad, a pesar (e incluso a través) de su búsqueda de causalidad científica, no solo no ha erradicado semejantes horrores, sino que ha contribuido quizá a su prolongación y

aumento. Véase, por ejemplo, el antisemitismo “científico” del Tercer Reich. En otro orden de cosas y salvando las distancias, por supuesto, las ideologías políticas contemporáneas, incluso y precisamente aquellas que hacen alarde de democráticas, podrían estar enmascarando el mecanismo del chivo expiatorio, descrito por Girard, bajo la apariencia de racionalidad.

La conferencia de Desiderio Parrilla Martínez, “Limitaciones de la teoría mimética como categoría política”, cierra el ciclo de filosofía política. Partiendo de la noción de “sociedad política” de Aristóteles, Parrilla argumenta que la teoría mimética no tiene cabida en el ámbito de la política. Como mucho, podría considerarse como perteneciente al campo de lo pre-político, por cuanto tiene de antropología y de psicología social. ¿Por qué, entonces, aplica Girard su teoría a lo político? Por la influencia del Sartre marxista-maoísta en su propio pensamiento. Por eso, critica Girard al Estado y a su impotencia para frenar la violencia: porque participa de los prejuicios anti-Estado de Sartre. El autor critica además la mala comprensión y el uso de los conceptos políticos por parte de Girard, así como su interpretación de Hegel. Una lectura polémica, muy ilustrativa y que estimula el pensamiento político.

El artículo de David Atienza, “Mártires y *Taotaomo'nas*. Analogías y naturalidades en las Islas Marianas”, aporta una contribución original al libro desde



el área de la antropología. Según el estudio de Atienza, las “malas muertes” o muertes violentas son interpretadas por distintas culturas como un peligro contaminante social y augurio de violencia. En Guam, los antiguos chamorros creían que los huesos de los “malos muertos” eran carbonizados y pulverizados en el mundo de ultratumba con el fin de hacerlos desaparecer y neutralizar así la amenaza de conflicto social. Esta creencia está en sintonía con la idea girardiana del contagio mimético y la escalada de violencia generalizada. Por otro lado, la creencia chamorra halla fuertes analogías en la mentalidad sacrificial de los misioneros católicos que llegaron a Guam en el siglo xvii. A pesar de muy señaladas diferencias, Atienza encuentra conexiones muy significativas entre la creencia chamorra y la práctica de quemar herejes, judaizantes, etc., por parte de los católicos. Da, sin duda, mucho que pensar.

Los dos artículos siguientes pertenecen al campo de la teología. James Allison, en su texto “Y Cenicienta va al baile: ¿de qué modo la antropología mimética recupera la virtud teologal de la esperanza?”, explora el papel de la esperanza –Cenicienta– en relación con sus dos hermanas, la fe y la caridad, y en relación con el pensamiento apocalíptico de René Girard. Parte de la definición de la esperanza como virtud teologal en estos términos: “disposición a acoger lo que ya somos, pero que aún tenemos que llegar a ser”. Con esto como telón

de fondo, el aparente pesimismo de *Achever Clausewitz* no es tal, sino más bien un realismo inmunizado y que inmuniza contra ingenuos optimismos que falsean la realidad actual. En este sentido, “estirados” entre la memoria y el futuro, la esperanza es la disposición a permanecer presentes en medio de lo catastrófico y ante la desesperación, pero sin desesperar.

La contribución de Carlos Mendoza-Álvarez y Rodrigo Palomar, “Teología y posmodernidad. Una recepción crítica de la teoría mimética en contexto de violencia sistémica”, plantea la teoría mimética como propuesta de rehabilitación del cristianismo en tanto que horizonte de sentido. Partiendo de la descripción de nuestro tiempo como “un mundo donde la violencia se ha radicalizado y hecho sistémica”, afirman que el cristianismo tiene cabida hoy, pero no como filosofía ni como moral, sino como cuestión radical. Dicha cuestión podría formularse en términos girardianos como sigue: “¿de dónde y por qué la rivalidad que nos enfrenta a muerte?”. Y más aún: “¿cómo superarla?”. Es decir, la pregunta fundamental de nuestro tiempo, a juicio de los autores, “consiste precisamente en la supervivencia de la humanidad y del planeta”. Dicha pregunta, en sus distintas formulaciones, no solo la plantean el cristianismo y la teoría mimética, sino que la comparten casi todas las religiones y muchas filosofías no creyentes, porque forma parte de lo más profundo de la estructura



antropológica. Por eso, se promete fecunda en el diálogo interreligioso y entre fe e increencia.

La teoría mimética ofrece un análisis penetrante y bien articulado de la situación de violencia sistémica actual, pero ¿qué hacer?, ¿cómo superarla? La respuesta no la encontramos en el ámbito teórico sino en el amor incondicional propuesto por el cristianismo: el salvador crucificado. Respuesta que, acto seguido, se convierte en nueva pregunta: ¿podrían, quizá, encontrarse atisbos de solución en el no-resentimiento y en un acompañamiento de las víctimas no prepotente ni vengativo?

Desde la perspectiva del análisis político, Ángel Barahona y Roberto Solarte estudian la construcción de las identidades nacionales en España y Colombia, respectivamente. Barahona comienza con un breve recorrido por la recepción de la obra de Girard en España, apuntando que intelectuales y escritores como Savater, Jon Juaristi o Mario Onaindía han experimentado cambios de perspectiva e incluso de mentalidad tras la lectura de Girard. A continuación, aplica el modelo de la teoría mimética a la lectura de dos casos de construcción de la identidad nacional en España: la prohibición de las corridas de toros por el Parlamento de Cataluña, por un lado, y la creación de la identidad vasca, por otro. Su vasta experiencia y su profundo conocimiento del pensamiento de Girard permiten a Barahona llevar a cabo un ejercicio de hermenéutica de

los procesos nacionalistas muy interesante. Dicho ejercicio muestra la utilidad de la teoría mimética como clave interpretativa en los campos de la sociología y antropología y su enorme fuerza explicativa de las cuestiones sociales (y personales), no solo de la antigüedad o el medievo, sino de nuestras situaciones más actuales.

Roberto Solarte hace también una lectura en clave girardiana de la realidad social de su país. Su análisis se centra en las relaciones entre identidad, violencia y religión, en referencia a la historia de la violencia en Colombia. Recorre los siglos, desde la época colonial hasta nuestros días, mostrando cómo se ha ido dando un proceso de “escalada a los extremos” a lo largo de la historia colombiana, que ha resultado en un estado de violencia. La violencia allí no es la producida por una guerra entre Estados, ni es tampoco una guerra civil, sino un conflicto complejo y generalizado, enquistado en la propia estructura socioeconómica y en las identidades culturales y religiosas del país. En Colombia, en Palestina, en Siria, en Iraq, en el Congo, etc., se han establecido estados de violencia, que desvelan la incapacidad del Estado para mantener el monopolio de la fuerza y en los que la propia violencia se ha convertido en la empresa económica que mueve el país y en catalizador de construcciones identitarias en clave de amigo-enemigo y víctima-verdugo. Para finalizar, el autor propone muy brevemente una aportación a la superación



del estado de violencia mediante reconciliaciones reales y concretas, no desde una perspectiva victimista, sino desde la vivencia existencial de la esperanza “que viene de un Dios identificado con las víctimas”.

Los capítulos de García-Ramos, Antonello y Johnsen se dedican al ámbito del teatro, la literatura y el cine. David García-Ramos recorre la escena del teatro español del siglo xx, mostrando la presencia en él de lo sagrado, más precisamente de la noción de sacrificio. El teatro, cualquier teatro, y por ello también el teatro español del siglo xx, dice siempre algo acerca de la condición humana. Analizando obras de dramaturgos tan dispares como Rodrigo García, Angélica Liddell y Juan Mayorga, García-Ramos pone de manifiesto que la presencia del sacrificio en el teatro contemporáneo no es algo accidental ni anecdótico, sino que se encuentra en su propio centro, probablemente porque pertenece a la estructura de la propia realidad humana. La lectura de estas obras de teatro en clave girardiana arroja una luz sorprendente sobre la posibilidad de una salida del conflicto mimético que no implique la sacralización-profanación de víctimas y verdugos, ni la venganza de las víctimas. Una solución que la obra no ofrece, pero ante la cual el espectador se siente inevitablemente interpelado en lo profundo de sí.

Pierpaolo Antonello, sirviéndose de la teoría mimética y de la descripción del mecanismo victimario-sacralizador

de René Girard, deconstruye hábilmente lo que él considera el mito de Pier Paolo Pasolini. La élite intelectual italiana habría continuado y llevado a perfeccionamiento, a juicio de Antonello, un proceso de victimización y posterior divinización de Pasolini –iniciado por el propio autor–, entronizándolo como icono del intelectual comprometido. A través del análisis de su biografía, sus escritos y sus películas, el autor muestra a un Pasolini que ha interiorizado hasta tal punto la mimesis descrita por Girard que no se da cuenta de ello. En el fondo, el héroe italiano asumió la identidad de víctima inocente y –quizá sin darse cuenta– dejó que el resentimiento y la consecuente necesidad de escandalizar y molestar se convirtieran en la fuente de su inspiración.

Por último, William A. Johnsen, en su artículo “«Extraño encuentro» de Wilfred Owen y el apocalipsis clausewitziano de René Girard”, presenta una sugestiva lectura del poema de Owen y de la interpretación de la guerra y la violencia que en él se ofrece. El poema ilustra magistralmente el conflicto interior entre matar o dejarse matar, entre combatir la violencia con más violencia o destruirla asumiéndola sin resistirse. Partiendo del comentario del poema, Johnsen se aventura en las profundidades humanas y bucea en la complejidad del entramado de identidades que forman la identidad de cada ser humano: inocentes, culpables, víctimas, asesinos. Las dos identidades de “Extraño encuentro”, la dedicada a



la paz y la consagrada a la guerra y la sangre, pueden ser una y la misma, puede que sea yo, puede que seamos todos.

Quizá en este reconocimiento se encuentre la vía de solución de mi guerra contra el otro.



J. Marías (1987). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.

Ildefonso Rodríguez Alcalá^a

Todo lo que tuviera que ver con lo humano estaba considerado por Julián Marías como objeto de estimulación del pensamiento. Acostumbrado por los vaivenes de su vida a mostrar valentía y arrojo, esta circunstancia también se vio reflejada en su filosofía, en sus reflexiones, y por ello se comprometió a investigar y a tratar de comprender conceptos tan esquivos e inaprehensibles como el de *felicidad*. El propio filósofo español se encarga de poner sobre el tapete de la disertación especulativa la dificultad de acercarse a algo tan inmaterial y pluridimensional como la felicidad. “Es una de las grandes ausencias”, escribe Marías, en el pensamiento universal, “una cuestión que se rehúye sistemáticamente” debido a su condición de “no cosa” y por lo tanto de su complejidad. No se trata de algo material, que se pueda me-

dir, tocar, meter en un tubo de ensayo. No es observable a simple vista y está llena de ingredientes dramáticos que tienen que ver con las vidas particulares de los seres humanos. Marías se atreve incluso a afirmar que el pensamiento no ha solido acercarse a ella con pretensiones de análisis porque “no ha sido importante a lo largo de la historia”. Lo ha sido en estos tiempos, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, cuando la felicidad cotidiana ha cobrado sentido y ha significado un estímulo para el ser humano.

Sin embargo, el pensador castellano no esquiva la cuestión y desde sus primeros escritos ya pretende enfrentarse a la tamaña tarea de “saber a qué atenerse” cuando hablamos de la felicidad. Resuena fuerte en nuestra filosofía una de las definiciones con las que Marías

^a Doctor en Filosofía, profesor de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.
E-mail: ildefonso.rodriguez@ucv.es



trató de iluminar este concepto abstracto: “La felicidad es el imposible necesario” para el ser humano. Desde este punto de partida ya podemos discernir la paradoja y la dificultad que entraña enfrentarse a ella como concepto. Por un lado, algo imposible de alcanzar, por otro, algo imposible de renunciar.

Julián Marías no pretendió quedarse en dos pinceladas intelectuales y una sonora definición sobre este concepto. En sus libros sobre el ser humano, sobre la vida humana y la persona, dedica un espacio a vincular la felicidad con el Hombre y la supina importancia que esta tiene en su día a día, en su “quehacer cotidiano”. Tampoco se contentó con eso. En una edad tan avanzada como los 73 años, Marías seguía dándole vueltas a lo que la felicidad significaba para el ser humano y por ello dio un curso de treinta lecciones exclusivamente dedicado al discernimiento de esta cuestión. Esas treinta lecciones sobre la felicidad quedaron reflejadas en un profundo y enjundioso libro, *La felicidad humana*, una obra que, por otra parte, una vez leída, seguro que contribuye a acercar al lector a aquello que pretende describir.

El libro de Julián Marías constituye todo un tratado de antropología al considerar la felicidad una dimensión humana y constituye uno de los apéndices de aquella magna obra inaugural de la etapa de pensamiento más importante del filósofo de Valladolid: *Antropología metafísica*, de 1970.

Es tan importante la felicidad en la vida del hombre que para Julián Marías todo lo que hacemos lo hacemos “con el propósito de ser felices” y por ello considera que la felicidad afecta al núcleo íntimo de la vida, no a la vida en abstracto o a la vida como concepto general sino a la de cada cual, a la de cada uno de nosotros en particular. Por ello una de las ideas con las que Marías ilustra su reflexión es la de que en medio de una guerra o de la miseria y pobreza generalizada hay personas que pueden ser felices.

El concepto de felicidad es complicado de entender y de definir porque, efectivamente, cada persona es feliz a su modo. El problema de la felicidad estriba en que “cada hombre necesita para ser feliz cosas diferentes y entiende por ser feliz usos distintos”. Incluso cada época histórica ha tenido sus esquemas concretos de lo que se necesitaba para ser feliz.

En una de sus arriesgadas, pero lúcidas, afirmaciones, el que fuera galardonado con el premio Príncipe de Asturias de Humanidades se atreve a afirmar que la felicidad no es natural. Y no lo es porque no nos viene dada en la vida, sino que hay que hacerla, hay que construirla. Para conseguirlo tenemos que imaginar, pensar, razonar, elegir y realizar. Tareas cotidianas, pero nada fáciles de llevar a cabo. Por este motivo, otra de las definiciones mediante la cuales Marías en este libro pretende conceptua-



lizar la felicidad es que la “realización de la pretensión y ésta es compleja y múltiple”. Por eso considera Marías que el ser humano anda “casi siempre descontento”. Como apuntamos al inicio de este análisis, afirma rotundamente que es imposible alcanzarla porque además de la dificultad de construirla, el ser humano está sometido constantemente a la presencia del azar en su vida, al elegir unas opciones rechazamos otras que ya no podremos volver a retomar. A Marías siempre le sorprendió “la impresión de infelicidad, traducida con frecuencia en mal humor, de personas con muchos éxitos”. Sin duda la felicidad se convierte con frecuencia en algo etéreo, volátil y complicado de entender.

Para tratar de comprenderla, Marías señala que la felicidad, al igual que el hombre, es “futuriza”, tiende hacia el futuro, se proyecta hacia él. Es prospectiva. Somos felices en tanto lo vamos a ser en el futuro y el futuro es inseguro, por ello lo es también la felicidad.

Marías dedica un apartado a la investigación de los métodos para poder investigar algo tan sutil y evasivo como la felicidad. En primer lugar, nos señala la experiencia propia debido a que la felicidad es una de las instalaciones desde las cuales partimos en nuestra vida y que le dan una tonalidad a esta en ciertos momentos. Es lo que tiene que ver con la expresión: “Soy feliz, me encuentro feliz”. Pero esto no basta, puesto que debemos también atender los puntos de vista de los demás para poder acercar-

nos a la verdad, a la objetividad del concepto. Para ello Julián Marías señala a la ficción como un método útil y entretenido, es decir, a través del cine y la novela podemos ver a otras personas siendo felices, viviendo felices y conocer cuáles son las causas de tal estado de felicidad o en su caso, de infelicidad.

“Los supuestos vigentes” es otro de los métodos de conocimiento. Es importante lo que en cada época se considera importante para ser feliz, pues cada tiempo ha tenido sus propias vigencias sociales en las cuales se pautaba lo que una persona necesitaba para alcanzar la felicidad. Por ejemplo, apunta Marías, en nuestra sociedad la vigencia consiste en que es feliz aquel que tiene mucho dinero.

Llegado este punto, el filósofo español realiza un profundo análisis histórico descriptivo en el que nos explica en qué ha consistido la felicidad a lo largo de la historia y para las diferentes escuelas de pensamiento. Desde la *eudaimonía* aristotélica y la *makaría* platónica, las reflexiones de Julián Marías nos llevan a la autarquía, el estoicismo, la ataraxia, la *felicitas* y la *beatitudo* romanas, las bienaventuranzas cristianas, el pesimismo vital de Descartes y Pascal, el pseudobudismo de Spinoza en cuanto a su rechazo del deseo, el espiritualismo de Leibniz y el amor como ingrediente inseparable de la felicidad en la mística cristiana.

No se olvida del utilitarismo inglés como método fallido de medida de la



felicidad al promover que las acciones son lícitas o ilícitas en la medida que tienden a promover la felicidad o su contrario o nos reportan más o menos riqueza material.

Esta cuestión da pie a Marías a diferenciar la felicidad de otros conceptos que muy a menudo se vienen confundiendo con ella, como pueden ser los de bienestar, placer y diversión, lo que para Marías constituye un reduccionismo. No se deben confundir la felicidad y el bienestar debido a que lo segundo es un estado de ánimo y que por lo general lo que busca es la estabilidad, la seguridad de un estado inmutable. Pero precisamente la vida humana es dramatismo, movimiento, inseguridades y por lo tanto, si solo buscamos el bienestar, nunca lograremos ser felices porque efectivamente la vida consiste en lo estimulante, el riesgo, la sorpresa. Para Marías el azar es “una potencia fabulosa, liberadora, que destruye los planes y devuelve la libertad”.

En la actualidad, el ser humano suele confundir el placer con la felicidad y quizá en esta confusión estribe parte de la falta de sentido de la vida que muchos hombres padecen. El placer resulta algo psíquico, sensual, agradable a los sentidos pero que no abarca más allá del culmen momentáneo. Satisfecho el placer de corte hedonista, no reporta nada a nuestra pretensión a nuestro proyecto de vida. Por el contrario, la felicidad sí que abarca todas las dimensiones del ser humano y forma parte de nuestro pro-

yecto vital. En ocasiones, alcanzar la felicidad requiere sufrimiento por parte del ser humano, sacrificio para alcanzar nuestros objetivos vitales. Cuando somos felices lo somos en todo momento, estamos instalados en la felicidad y eso repercute en el tono y el temple de nuestro quehacer cotidiano. Es similar a cuando una persona está enamorada, no puede dejar de estarlo porque es otro modo de instalación. Sin embargo, hoy en día “el que no tiene placeres frecuentes, cotidianos, múltiples, se considera privado, despojado de ellos y por tanto descontento y con la impresión de injusticia”.

En cuanto a la diversión, Marías la considera muy alejada de la verdadera felicidad puesto que la considera una “suspensión de la vida real”. Se trata, pues, de una anulación momentánea de la pesadumbre que en ocasiones genera lo cotidiano. Uno va al cine, comenta Marías, “y deja en la puerta, como si fuera un paraguas, su vida real, con sus preocupaciones y entra en unas vidas ficticias que le entretienen y le hacen olvidarse de sus problemas”.

Marías recoge de su maestro Ortega y Gasset el concepto de “ocupaciones felicitarias”, que describe como aquellos “quehaceres” a los que “se entrega el hombre por su propia voluntad porque le producen placer, porque son una delicia” y que por lo tanto contribuyen a su felicidad. El filósofo de la escuela de Madrid realiza en este libro un estudio sobre cuáles han sido históricamente



esas ocupaciones, destacando entre otras el deporte, las fiestas, la música, los espectáculos, el cine, la lectura y el trato con el otro sexo. En ellas ocupamos un tiempo propio y verdaderamente personal y esa es la clave de que nos aporten felicidad en nuestra vida. Sin embargo, Marías advierte de un peligro: la falta de imaginación, de deseo y de proyecto vital para saber cuáles de estas ocupaciones pueden contribuir a mi felicidad.

Y si no es placer, ni diversión, ni un estado de ánimo, ni una realidad psíquica o social, ni se identifica plenamente con estas ocupaciones que nos “hacen” felices, entonces ¿en qué consiste? Marías insiste en la idea de que se trata de una instalación en la vida personal y biográfica. Y lo es porque “afecta a esa operación unitaria que es vivir y por eso le pertenecen los atributos o caracteres de la vida misma”. Porque para Marías hay una pretensión intrínseca de perduración en la felicidad, aunque esta falte. “Ser feliz es pretender seguir siendo feliz. Estoy instalado en la felicidad, aunque sepa que no va a durar”. Cuando una persona es feliz su vida entera queda transfigurada, transformada y las cosas adquieren un sentido nuevo.

Además, se trata de una instalación de carácter vectorial. Esto significa que la felicidad no tiene nunca la misma intensidad ni la misma orientación a lo largo de una vida y que está compuesta de una pluralidad de dimensiones. Este ser vectorial provoca que la felicidad sea “algo” que “acontece”, es decir, que

crece o mengua en grados de intensidad variable y en diferentes direcciones. “Se abren caminos de felicidad o se obturan y cierran. “Es la vida misma la que va buscando sus caminos y si uno se corta, inventa otros que hagan posible la felicidad”, escribe Marías. Por ello afirma que la felicidad tiene un carácter argumental y dramático. Es argumental puesto que vivir consiste en hacer proyectos para mi vida, la proyecto antes de vivirla y en la medida que se cumplan esos proyectos seré feliz o infeliz. Según Marías la felicidad afecta al argumento de la vida incluso antes de que se realice, ya que considera que “existen vidas bien o mal planteadas previamente a la respuesta de la circunstancia”. Por ello la imaginación es tan importante para ser feliz, porque funciona como un bosquejo de la felicidad. Además de argumental, la felicidad tiene un carácter dramático porque la “hace” alguien o le pasa a alguien como tal, a una persona que se afana en ser feliz.

Marías señala a las personas como una de las mayores fuentes de felicidad para el ser humano porque a su juicio la personalidad se construye en convivencia y para que alguien nos aporte felicidad, asegura Marías, hay que tratarlo como persona y no como cosa. El grado de felicidad de alguien se puede medir de forma más auténtica por los amigos que tiene, por ejemplo, que por el dinero que atesora. Y un amigo es aquella persona a la que conocemos tanto que “llega a ser única e insustituible y entonces es la



mayor fuente de felicidad”. El sustrato de esta idea es la condición amorosa del hombre. Pero, atención, Marías advierte de que querer ser feliz tiene sus riesgos, y al igual que las personas constituyen la fuente de nuestra felicidad también lo son de la infelicidad porque la vida humana está compuesta de “riesgo e inseguridad”.

Si el ser humano, para Julián Marías, se divide debido a su condición sexual en varón y mujer, también considera que la felicidad tiene dos versiones, la masculina y la femenina y a cada una de ellas dedica un capítulo entero en esta obra. Para el varón apunta que son importantes para alcanzar la felicidad la valoración correcta de la masculinidad, su vocación profesional o su relación con la mujer. En cambio, para esta la clave de la felicidad se encuentra en “sentirse comprendida, estimada, admirada y sobre todo amada”.

Pero en ambos casos lo que tiene muy presente Julián Marías es que la felicidad es inseparable del sentido de la vida, pues en un gran número de ocasiones la pérdida del sentido de la vida, su interpretación, viene aparejada con la pérdida de la felicidad personal. Las preguntas relacionadas con esta cuestión abarcan la totalidad y unicidad de nuestra vida: ¿qué necesito yo para ser

feliz?, ¿qué voy a necesitar siempre?, ¿qué me impide la felicidad?

Precisamente una de las respuestas a esta última cuestión es la de la muerte. Al ser el hombre una criatura mortal, el horizonte de la muerte siempre se interpreta como un tope insuperable. Aparece como una línea que cierra la perspectiva ¿Cómo podemos ser felices si estamos seguros de que moriremos algún día? Pero según Julián Marías no existe razón alguna para que el ser humano deje de proyectar. “Queda en pie la proyección ilimitada que pertenece a la vida biográfica como tal. La vida es una estructura abierta que postula la inmortalidad”. Marías distingue la muerte biográfica y la muerte personal porque quien “yo soy” consiste en pretender ser inmortal. Según apunta Marías en este libro, nadie puede estar seguro de que con la muerte terminará absolutamente su realidad. “Si no se cuenta con esa esperanza, la felicidad no puede ser más que momentánea”.

Por eso el filósofo nacido en Valladolid dedica un capítulo entero de la obra a la importancia que tiene en la vida del ser humano que sea capaz de imaginar cómo puede ser esa vida perdurable, esa vida más allá de la muerte y describe como ejemplo paradigmático el del cristianismo.



M.^a A. Ferrari (2017). *Polis. Relazionalità, bene comune, secolarizzazione*. Roma: Edusc.

María de los Ángeles Vitoria^a

El título de este libro evoca el sentido de la *polis* en su significación originaria griega, como comunidad de ciudadanos y como entidad soberana aplicada a la realización de un fin común. Se refiere a un perímetro comunitario y funcional, en el que el bien común es viabilizado gracias a un centro político-religioso y al *agorà*, entendido como dinamismo de confrontación política y cultural.

Igualmente, en nuestros días la *polis* requiere replantear continuamente la cuestión del espacio ciudadano, de modo que la funcionalidad no desplace la razón y el lugar propio de la comunidad, es decir, no sustituya la esfera de libertad y creatividad humanas. Se trata de garantizar que la plaza cívica, en la que los ciudadanos responden a las necesidades de la comunidad –las exigencias del bien común– no sea progresiva-

mente tomada por las funciones de gobierno, con el consiguiente abatimiento de la responsabilidad social.

Esta cuestión está de algún modo plasmada ya en la portada del libro, que reproduce una orquesta en plena actuación. Es sabido que la ejecución óptima de una obra musical depende de las características de la propia obra, de la calidad del trabajo de cada uno de los músicos y de su armonía con los demás instrumentistas; pero también es cierto que ello no basta: la perfección de una sinfonía depende además del valor de las pautas que provienen de los gestos del director de la orquesta. De modo análogo, la optimización del bien común político pasa por el buen gobierno, entendiendo por tal aquella dirección de los asuntos que –de modo semejante a lo que hace el director de la orquesta con

^a Doctora en Filosofía, profesora de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz.
E-mail: mavitoria@pusc.it



relación a los músicos— respeta y potencia la autodeterminación de los ciudadanos, individualmente o reunidos.

Con esta perspectiva, el libro desarrolla en cinco capítulos algunas de las temáticas fundamentales de filosofía social y política, con el objetivo de comprender mejor el comportamiento humano en las relaciones sociales y las instituciones creadas para dirigir la sociedad políticamente organizada. El enfoque adoptado es el de la reflexión y justificación de la existencia de un bien común humano —y en cuanto tal universal— que resiste los límites de espacio y tiempo, permaneciendo como punto de referencia para la comprensión de cualquier bien común particular, entre ellos el que es propiamente político.

El método elegido es de carácter tópico-dialéctico, de matriz aristotélica pero presente también en la teoría ética contemporánea. Se observa la confrontación dialógica de opiniones diversas, dando atención a las *endoxa* e introduciendo argumentos que sirvan para identificar progresivamente la calidad ético-racional de las diferentes posiciones. Por un lado, la obra no pretende proponer una forma concreta de gobierno particularmente apta para resolver las situaciones difíciles o incluso conflictivas del terreno social, económico o político. Por otro lado, adopta una metodología que favorece alcanzar una comprensión realista de la sociedad política, cuya calidad requiere tanto la educación para la participación en la vida de la ciudad

como una autoridad política concebida como servicio a la comunidad de los ciudadanos en su dignidad de persona.

Los dos primeros capítulos del libro consideran la sociabilidad o relacionabilidad como rasgo natural humano. Se parte del dato de experiencia que es la atracción hacia el bien, y se le aplica el examen racional que permite discernir si lo social se refiere a la sola utilidad o si es de otra naturaleza. Con ese presupuesto se está en condiciones de desentrañar cómo se relaciona la inclinación humana al propio bien-felicidad con el orden de los deberes hacia los demás. Si la política es gobierno de personas, y no mera gestión de recursos materiales, se entiende que todo proyecto político implica alguna concepción antropológica, y que ello es así incluso cuando se pretenda actuar una política reducida a organización material de la vida humana. Además, es preciso reconocer que la inclinación al bien, presente en todas las actuaciones libres, puede dirigirse a infinidad de realidades extrasubjetivas conocidas como fines que se deben alcanzar. Este reconocimiento encamina el análisis en dirección hacia la trascendencia: en el sentido vertical, de la relación del sujeto humano con el bien infinito y perfecto —históricamente designado Dios—; y en el sentido horizontal, de la relación con los otros hombres, dado que estos requieren ser tratados-amados según la dignidad relacionalmente infinita que poseen. Esto último no resulta en absoluto indiferente a la hora de jus-



tificar los deberes respecto a los demás hombres, es decir, a la hora de entender las responsabilidades de cada uno respecto al bien de los demás en cuanto personas. De hecho, la cuestión está hoy día en el centro del debate cultural, sobre todo en la disputa entre inmanentismo racionalista y ética de la virtud.

Los capítulos siguientes derivan de la base asentada en los dos primeros. Estudian la naturaleza del bien común político y las posibilidades de actuarlo en el presente momento histórico y cultural.

En el tercer capítulo se contempla la naturaleza del bien común político, concebido como “la vida buena de la multitud de personas”, que se traduce también como comunión en la vida buena. El bien que se debe alcanzar en la sociedad política es común en cuanto perfectivo del todo y de las partes, ya que su fundamento es el bien de la persona considerada en su individualidad y en sus relaciones, particularmente en la unión originaria y primaria que es la familia. Asimismo, más allá del estado alcanzado de bienestar material, el bien común político abarca el vivir bien de la persona en términos de obrar libre, es decir, de su perfeccionamiento ético y espiritual. Por esta razón, se trata de un *ideal práctico*, una realidad que, siendo siempre en acto en algún grado, constituye al mismo tiempo un compromiso práctico: hay un “mejor” que tiene que ser alcanzado en cada situación sociológica e histórica, la cual es siempre concreta y de por sí cambiante.

Un primer núcleo del contenido del bien común político se expresa en la concepción humanista de la sociedad y en el diálogo como método permanente de actuación de la vida sociopolítica. Esta base, que presume una igualdad en términos de dignidad fundamental de la persona (individuo humano), pero supone también diversidad de funciones, es el fundamento necesario para la seguridad y paz social, así como para los demás requerimientos del bien común.

El contenido ulterior del bien común político se explicita en términos de aquellos principios o deberes más universales, implícitos en el cómo vivir bien en sociedad; un *ethos* común que, aplicado a las circunstancias concretas de cada momento histórico y cultural, orienta las decisiones y la solución de los problemas sin separarlos de sus raíces antropológicas.

El primer principio práctico del bien común político tiene carácter general: el deber de respetar la libertad de los demás, que significa respetar el trazo específico de su racionalidad o espiritualidad. Y dado que la actuación de esa racionalidad puede hacerse también de modo éticamente irracional, el principio general se desglosa en tres subprincipios: el deber de respetar el buen ejercicio de la libertad, el principio de subsidiariedad y el principio de tolerancia. El segundo gran principio razonado como constitutivo del bien común político es el de solidaridad, que reclama una maximización del bien: cada sujeto social



debe, en la medida de sus posibilidades, contribuir positivamente a sustentar el buen ejercicio de la libertad por parte de sus conciudadanos. Y finalmente, para responder a las prestaciones en el ámbito material y cultural de la solidaridad, se explicita un tercer principio general: el de potenciar y aumentar las condiciones materiales y culturales necesarias para el recto ejercicio de la libertad. Se trata de promover lo necesario para responder positivamente a las necesidades de carácter psicofísico que concurren en la acción libre, a los requerimientos del desarrollo corporal y a las exigencias de la actuación libre en la esfera social y política (libertad de pensamiento, de expresión, de asociación, de religión, etc.).

A la realización del bien común político se dedica el cuarto capítulo del libro, que se concentra en dos esferas consideradas nucleares para la mejor consecución posible de la sociedad política justa: la acción de la sociedad civil comprometida con el bien común, y un ordenamiento jurídico que proteja y, en cierta manera, organice tal actuación. Ciertamente el primer aspecto requiere una educación de carácter cívico, ordenada a la percepción de las interacciones sociales como relaciones de benevolencia, fundadas en la pertenencia común a la sociedad y en la común responsabilidad hacia el bien de todos. Es la formación ético-política que se realiza por múltiples vías, desde las comunidades de amistad –en particular la familia y la escuela– hasta las realidades cada

vez más amplias –deporte, música, trabajo, ayuda social, etc.–, y también por el papel indirecto del Estado, a través de las leyes justas y facilitando la libre respuesta de la sociedad civil para solucionar las necesidades particulares y comunes.

La actuación del bien común político en su dimensión jurídica dependerá de la composición de la sociedad respecto a las exigencias de la concepción personalista de la sociedad, pues las aplicaciones de los principios fundamentales se diversifican en la medida en que se baja a las cuestiones concretas, y también el diálogo político se hace más complejo. El ordenamiento justo se presenta como una conquista permanente en todos los sectores de la vida societaria: familia, educación, economía, salud, cultura, fisco, etc.; y ello porque se trata de “vida” social, hecha de seres dinámicos, con aspiraciones, puntos de vista, necesidades... que cambian. Las leyes deben ir al encuentro de ese dinamismo, e importa que al hacerlas se sepan esquivar los extremos representados como la exasperación jurídica, por un lado, y el permisivismo jurídico, por el otro. El primero sufre de imposición rigorista, y se ocupa de regularlo todo, multiplicando leyes y extendiéndolas a ámbitos que están fuera de la competencia del Estado, porque atañen a la esfera primaria de libertad del ser humano (libertad de conciencia, educación de los hijos, libertad religiosa, etc.). El segundo sufre de indiferentismo, e igualmente oprime la libertad



y la potencialidad de educar al buen ejercicio de la libertad, aunque lo haga sirviéndose del pretexto de defender el pluralismo.

El último capítulo ofrece una visión amplia de comprensión de las relaciones entre sociedad política y religión, que es otro espacio fundamental del dinamismo sociopolítico. La temática es de particular interés, porque secularización y laicidad no son términos de significado unívoco, y además porque no es raro que estén combinados con intereses e interpretaciones de carácter ideológico. La autora explica el fenómeno de la secularización y de la laicización a partir de la religiosidad natural del hombre y de la dimensión social de la religión. En esa perspectiva, secularidad y laicidad se presentan como términos intercambiables, ambos indicadores de que el Estado y la confesión religiosa reconocen cada uno la autonomía específica del otro, y que desean emprender relaciones recíprocas en términos de separación y de colaboración ordenada al bien co-

mún. Cada uno a su propia manera, Estado y religión, desarrollan su laicidad internamente –el uno respecto a sus ciudadanos y la otra respecto a sus fieles– y externamente, en sus relaciones recíprocas y en orden a toda la realidad social. El capítulo propone además una explicitación interesante de las amenazas al principio de laicidad que se presentan tanto en la esfera política como en la religiosa. El tratamiento adoptado deja claro que el buen ejercicio de la libertad humana requiere, de una parte, un ambiente cultural que no invente incompatibilidades entre las dos esferas, la política y la religiosa; y que, de otra parte, el Estado excede sus competencias cuando su actuación lo transforma en instaurador de una plaza pública ayuna de religión.

Si se está de acuerdo en que la política es el “arte de lo posible”, y en que no se trata de alcanzar lo posible a cualquier precio, la presente obra es un instrumento adecuado para explicitar las condiciones justas –humanas– de su posibilidad.



Richard Taylor (2014). *La era secular*. Barcelona: Gedisa.

Pablo Arnau^a

Cuando Galileo fue amonestado por primera vez ofreció el telescopio al tribunal como prueba de sus afirmaciones sobre el movimiento de la tierra. Ese gesto no fue entendido. No es que nadie se atreviera a mirar por si la realidad contradecía las Escrituras, como suele interpretarse este pasaje. Es que el concepto de experiencia empírica que estaba utilizando Galileo ya no pertenecía al mundo en que vivía, sino al nuestro. A nosotros nos parece tan obvio que la realidad se muestra como es bajo la figura de la experimentación que la actitud de la Inquisición nos parece intolerable y retrógrada. Nuestra dificultad para entender esta anécdota en su adecuada dimensión tiene que ver con la manera en que permanecemos cautivos en la *Weltanschauung* tanto como le reprochamos a los poderes eclesiales del siglo XVI.

Entre las muchas evidencias que poseemos como occidentales del siglo XXI hay una que permanece incontestable para una inmensa mayoría de la población: la religión ha sido superada por la ciencia en la medida en que el miedo a lo desconocido ha menguado en porcentajes altísimos. De esta forma, se asocia la religión con el miedo provocado por la ignorancia respecto a los peligros del mundo del cual dependen nuestras necesidades. Hay algo de verdad en esta proposición. Aunque lo que tiene de verdad no es lo que tiene como dogma. De la misma manera, se da por sentado que un intelectual tiene que sacrificar su inteligencia si quiere seguir creyendo, como si la secularidad trajera consigo una sola forma de actitud interrogante ante el mundo. Todas esas asunciones no son tan obvias como parecen, tienen

^a Doctor en Filosofía, profesor de la Universidad Internacional de Valencia.
E-mail: pabloarnau@gmail.com



algo de impostura en la medida en que se quieren hacer valer como la visión del mundo moderna (al igual que había una visión del mundo antigua, o medieval: si algo ha iniciado la modernidad es la distinción entre ser obvio y parecer obvio). Lo que es seguro es que tal maridaje entre saber y descreencia no necesita más explicación: se ha generalizado como tal de una forma masiva y en un momento dado dejó de formar parte de la *intelligentsia* de los europeos para extenderse a nuestra forma de ver el mundo. Esto es hasta tal punto así que los creyentes de cualquier signo han de tener una respuesta para este axioma ante cualquiera con argumentos contrarios o por lo menos deben dar cuenta de por qué para ellos no es tan evidente.

Lo que se desconoce es la historia de cómo se ha llegado hasta aquí: si en 1500 lo normal en Europa era la creencia en Dios, en el siglo XXI lo normal es su contrario. Se podría decir que la creencia que une la visión científica del mundo con el ateísmo es un nudo de diferentes complejidades (Estructura del Mundo Cerrado) que forma parte de nuestro imaginario social: aquí me propongo exponer cómo Richard Taylor ha tratado de deshacerlo contando su historia en *A secular Age* (2007), publicado por Gedisa en dos tomos. Es esta historia la que no es ni conocida ni evidente para todos. La dificultad para desenredar una narración que no es lineal ni progresiva puede sorprender a más de uno si tenemos en cuenta que en su itinerario

se encuentran motivos muy alejados de la descreencia directa en Dios, como es el intento de exonerarle de culpa, o el propio Deísmo.

La primera fase de esa historia corresponde al desencantamiento del mundo y al profundo cambio que este provoca en la autoconciencia: el final del mundo paleodurkheimiano o mundo del *Ancien Régim*. [En sentido muy amplio para Durkheim la religión es el mayor cohesionador social: inaugura un tiempo y un espacio que pone en juego lo sagrado y lo profano: el porqué a uno se le cae el alma al suelo al ver el nuevo Mestalla]. Desde el punto de vista de la ciencia se habla de superación de la superstición y el alcance de la verdadera descripción del mundo: una especie de mayoría de edad en la que dejan de creerse en las creencias infantiles que, por fortuna, han sido refutadas por la ciencia. El mundo paleodurkheimiano estaba, por así decir, plagado de magia: significados y simbologías, fetiches y conmemoraciones, provenientes de la memoria ancestral y sometidos a la expurgación de la doctrina de la cristianidad. La iglesia latina sometió tales significados a una judaización en la que o se colonizaba la creencia o costumbre o se abandonaba. La modernidad entra en la historia viéndose a sí misma como la mayoría de edad de la mano de la ciencia. Cuando se encuentran las verdaderas causas de un fenómeno, desaparece el miedo y, junto con él, el tratamiento mágico-religioso.



Esta manera de ver las cosas es bastante simplista. Lo cierto es que el desencantamiento del mundo se inicia dos siglos antes: después de las distinciones escolásticas de mundo natural y mundo sobrenatural; el nominalismo tiende a separar ambos mundos preparando una visión del mundo donde se desestiman los milagros, lo sagrado como concentración de la realidad, y en el orden de lo humano, la providencia, el plan de Dios coprotagonista de la historia, las tradiciones y reliquias, y, sobre todo, la aparición de un tiempo secular autónomo que no necesita las referencias al tiempo mitológico. La desaparición de los *idola*, como dice Bacon, nos permite utilizar el mundo según nuestros propósitos y dominarlo. Se suele tomar estas declaraciones de Bacon como una prueba evidente de esta forma de entender la historia de las ideas; pero somos incapaces de entender que el propio Newton es un experto alquimista y un erudito en la interpretación de las escrituras. Se parece a la interpretación que se hace de la magia de las culturas primitivas en las que se omite que estas utilizaban a la vez la técnica, dando la sensación de que la magia era una pseudotécnica fruto del desconocimiento de nuestros antecesores de las verdaderas causas que mueven el mundo.

Lo cierto es que el proceso epistemológico está mucho más mezclado con la historia de lo que se cuenta. La razón instrumental como verdadera actitud ante el mundo casa perfectamente con

lo que Elías ha llamado proceso de civilización: el yo se disciplina y adquiere intimidad y, por tanto, individualidad, mientras que las organizaciones sociales dejan de estar informadas por la monarquía sagrada: un nuevo orden social aparece en el universo, al que Taylor llama mundo neodurkheimiano. Tal orden social consiste en el vaciamiento de los significados tradicionales y en la aparición de un nuevo concepto de agencia y con él de experiencia. Tal experiencia desentiende cualquier signo orgánico entre el mundo exterior y el ser humano al que se identifica mejor con la mente o con la autoconciencia al modo cartesiano. Taylor ha llamado a este imaginario social *marco inmanentista*: el hombre se encuentra ante el desierto de lo real, parapetado ahora con su razón, que le permite por un lado dominar el mundo y por otro quedar separado y por tanto igualado respecto de sus congéneres: la razón trata también de buscar un nuevo orden social de mutuo beneficio bajo el supuesto de que todos elegimos racionalmente y poseemos una actitud general de benevolencia.

El yo poroso con el mundo comienza a desvincularse hacia un yo impermeabilizado, cuyas posibilidades de elección crecen exponencialmente: del marco inmanente (que encierra al hombre en una campana de cristal) surge una supernova de posibilidades con respecto a la creencia de formas que antes no habría siquiera imaginado. El reino de los fines se perdió para siempre bajo



el nuevo reinado de la individualidad y la interioridad. Aunque Taylor indica la Reforma como causa del cambio del imaginario social —es obvio que, según Marín, los órdenes mendicantes iniciaron este largo proceso—, el punto de inflexión hacia el nuevo orden es la Ilustración y la revolución sangrienta, aunque en sentido estricto tal cambio se produce en la fundación de Estados Unidos en su declaración de independencia.

Hay que señalar que la nueva ciencia no tuvo su influencia masiva hasta las declaraciones de Darwin ante el parásito intraocular. Para entonces la Reforma había forjado en el imaginario social de los europeos la santidad de la vida ordinaria sin excepciones, la disciplina, la austeridad y el autocontrol y con ella la creación de un orden armonioso entre los individuos. El conocimiento de Dios empezó a ser relegado a la fe de un gran diseñador en la distancia (Deísmo). Poco o nada quedaba en el orden público de las manifestaciones de culto, las costumbres religiosas (relegadas al desprestigio de la magia o la superstición). El mundo protestante interiorizó la sacralidad a la conciencia individual.

El mundo neodurkheimiano se define como la fase de secularización intermedia o la era de la Movilización, en el sentido de que los poderes externos se desembarazan de los valores religiosos y estos se hacen valer y obtienen un lugar paralelo al poder político, pero siguen siendo referencias morales. Las prácticas sociales de las religiones son

toleradas en las nuevas democracias, en especial la estadounidense. Estas prácticas religiosas se mueven ahora en un marco inmanente sometidas a la libertad de las conciencias. Esto significa que el marco inmanentista puede estar abierto a poderes superiores pero que también pueden negarlos.

Es el funcionamiento de la sociedad y de sus instituciones la primera deriva que toma la forma secular. Dios está presente en la forma en que debemos organizarnos según sus designios. El orden y la prosperidad de esta sociedad son una finalidad en sí mismas y las fuerzas que los ponen en peligro se aplacan mediante la racionalidad científico-tecnológica. Los desórdenes derivados de la violencia o la agresividad se medicalizan en las nuevas ciencias terapéuticas (se trata de exculpar también a la naturaleza humana). El lugar del encantamiento se instaura en las fuerzas psíquicas, catapultando la expresión artística en una supernova tan extensa como la religiosa. Es esta interioridad la que cataliza lo religioso en forma de búsqueda individual o mediante grupos de acción. El cristianismo sigue teniendo un lugar acotado y sin embargo puede constituirse en religión civil, como en Norteamérica, no en el sentido de su confesionalidad sino en la libertad garantizada por Dios (al que se le da carácter de vínculo último de la sociedad).

Según Taylor, las luchas culturales que ocurren en el seno de una sociedad neodurkheimiana descansan en el fondo



sobre dos tipos de marcos inmanentes, uno de los cuales sigue abierto a compromisos con la religión. Lo que importa aquí es averiguar cómo estos marcos inmanentes parecen trenzarse con una epistemología o un modelo óptico del hombre al que llama *humanismo exclusivo*. Según este no puede admitirse nada que no provenga del materialismo como fuente de validez cognitiva. Cuando el humanismo exclusivo decreta que es irrefutable que Darwin invalidó la Biblia está diciendo, sin saberlo, algo exactamente verdadero según su epistemología. Su humanismo se ha convertido en una figura de Wittgenstein (lo impensado de Foucault) que responde a una forma de ser cautivos de premisas que se toman como autoevidentes.

Sin embargo, hagamos solo un parón en la noción de mundo y de experiencia del mundo que nos ofrece este humanismo exclusivo: el mundo es un páramo de movimientos regidos bajo leyes físico-químicas (respecto a las leyes biomecánicas se suele pasar de puntillas por falta de capacidad holística; aunque se postule el azar como principio último, la razón científica todavía tiene muchas dificultades para tratar con los fines orgánicos; tiene miedo de ser acusada de antropomorfizante). La educación que recibimos oculta este mundo y nos instala en un mundo confortable con significaciones y promesas (a la manera del mundo paleodurkheimiano). Pero ese espacio de tiempo dura hasta la época adulta, cuando tenemos que

enfrentarnos con la realidad. Entonces, con mucho pesar de nuestra parte, abandonamos la cálida luz de la religión o de Papá Noel, abandonamos la pusilanimidad, y nos enfrentamos al mundo de una manera responsable y concedores del beneficio que otorgamos a la sociedad. (Al menos así se detallan todas las conversiones del siglo XIX, como si los contenidos religiosos no estuvieran unidos a prácticas, ritos y costumbres). El ateísmo elegido de estos intelectuales lo refieren biográficamente como un paso de valentía ante lo inhóspito del nuevo mundo, pero necesario si se quiere describir el mundo tal-como-es.

El mundo neodurkheimiano ha hecho irreversible el marco inmanentista, pero no necesariamente con él el humanismo exclusivo. El hecho de que se ponga en duda el vínculo entre cristianismo y civilización, o que la religión civil norteamericana empiece a ser cuestionada, supone un nuevo punto de inflexión hacia lo que Taylor ha denominado mundo posdurkheimiano. Este da por sentado que el individuo impermeabilizado respecto al universo y la sociedad puede delegar sus compromisos éticos en el derecho civil y penal, que la capacidad de agencia se basta con la razón instrumentalizada y que la sociedad posmoderna burocratizada e igualitaria no le pide ninguna respuesta ética o estética: no las necesita. El mundo tal como lo conocemos puede funcionar sin la apelación de un orden trascendente, sin la idea de providencia, por ejemplo.



La sospecha de que tal mundo acabará deshumanizado, que el orden social depende en última instancia de un garante solvente de los derechos humanos, está perfectamente sopesada, si no anulada, con la sospecha de que la religión no puede ofrecer el orden significativo que calme las pretensiones de eternidad. A cualquier tipo de creencia de rango absoluto solo se le pide que no salte al ámbito público. La cuestión radica en el hecho de que lamentablemente esa neutralidad está vigilada, según cree Taylor, por un marco inmanentista cerrado y extrasensible a cualquier señal de apertura. Es más, considera que la religión es un reducto destinado a deshacerse en las conciencias aisladas porque de verdad cree que su tiempo ha pasado. Para ella la creencia es una extravagancia que se puede volver muy peligrosa cuando se comparte porque es alérgica a cualquier comunidad diferente de la burocrático-estatal. La familia, un club de lectura o incluso un club de fútbol son cultivos que el Estado tiene que soportar de mala gana si no puede acceder a ellos. Es en estos ámbitos donde han ido apareciendo también nuevas formas de religiosidad, ocultas y desconfiadas de los poderes públicos ante la amenaza de fanatismo.

El mundo posdurkheimiano es aquel en que la pregunta de Dostoievski se ha hecho plausible: es necesario elegir creer a Jesucristo o a la verdad, y ha dejado de serlo definitivamente la afirmación de Ivan Karamazov: Si Dios no existe, todo está permitido. La forma en

que se han hecho evidentes estas afirmaciones tiene que ver con la no apertura del marco inmanentista en el que se entiende la religión ajena al humanismo. Eso implica, por ejemplo, reducir el término de pecado a patologías terapéuticas, en las cuales solo un psicoanálisis propone un significado para el paciente, como un sucedáneo de la antigua lucha entre el ser humano y el mal. El hombre o mujer exitoso que encuentra un vacío último en sus actos, se interpretará como un desequilibrio subsanable farmacológicamente.

Esto se ve especialmente en la cuestión al sentido de la vida. En el caso de aceptar tal sugerencia de un sentido superior a nuestros bienes y plenitud, el materialismo a menudo se encuentra con los mismos escollos que critica (además de no poder ofrecer a los mártires un reconocimiento). Pero dejado esto de lado (puesto que el sentido solo puede ser motivo para el observador) ni el auge de la secularidad moderna soporta una crítica a la epistemología moderna que sostiene la muerte de Dios, ni las religiones se identifican con las versiones teóricas de la religión que le ofrece la razón desvinculada.

El sentido de la vida es una pregunta particularmente moderna y particularmente maltratada desde el punto de vista del individuo disciplinado e impermeabilizado. La única forma de tiempo que es considerada real es la homogénea y lineal, aun estando en perpetua contradicción con nuestra manera de vivir el



tiempo. Si la fuente del significado válido solo puede venir del tiempo lineal, la vida del hombre moderno se ve abocada al hastío y a la repetición. Pero la repetición era una característica esencial del mundo encantado: la referencia a un tiempo primigenio, a la simultaneidad de múltiples tiempos, solo tiene cabida en el mundo de la expresión artística. El hecho es que necesitamos establecer puntos de inflexión en el tiempo, que no todo tiempo vale lo mismo, que hay conmemoraciones, solapamientos y tiempos de *kairós*, momentos de suerte o de oportunidad. Lo definitivo tiene la forma de ciclo, y a pesar de la negación de trascendencia de la muerte lo cierto es que se convierte en una fuente de significado de primera índole. Ninguna crítica desde el ateísmo a la infantilidad

de la creencia en la vida futura puede desprestigiar la memoria o la conmemoración de los seres queridos.

Taylor quiere apuntar hacia el futuro de la religión. Una vez descubierta la impostura de nuestro imaginario social, ¿no se podría dejar por zanjada la situación contemporánea en términos de desviaciones de los imaginarios sociales? Pero la historia no se puede aislar de la situación que ha producido. Nos conformaríamos con que el marco inmanente dejara de estar sobradamente seguro de su cierre excluyente. Es posible que la descripción de la religión como teoría de las necesidades del hombre pueda entonces tener en cuenta esa nota que caracteriza a la experiencia religiosa en donde los requerimientos de lo divino entran en juego.



A. MacIntyre (2017). *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. Madrid: Rialp.

Juan Bautista Peris Roig^a

Después de una lectura atenta de esta obra de MacIntyre (el libro no permite otro tipo de lectura), el lector tiene la impresión de haberse sumergido en un denso, concienzudo y excelente manual de moral y ética. Hay que admitir que es muy necesario el subtítulo del volumen: “sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa”, porque enuncia el viaje conceptual que nuestro autor realiza a lo largo de sus 523 páginas. Sin embargo, durante la lectura se percibe la pretensión del filósofo por salir progresivamente del ambiente académico para adentrarse en el terreno de la práctica. Él mismo reconoce en el prefacio que ha intentado abarcar mucho.

Un prefacio y cinco capítulos. El último de ellos lleva por título “Cuatro narraciones”. En él se muestra la vida

de cuatro personajes distintos entre sí pero que ilustran la propuesta que aparece en el libro: un novelista, una juez, un historiador y un sacerdote. Se describen rasgos de la vida de estas personas que, de una manera u otra, han influido en el pensamiento de nuestro autor. Una excelente forma de concluir el libro: narrando vidas humanas virtuosas que, al contribuir a mejorar la sociedad, se convierten en referentes.

Es un libro de los que requieren lápiz en mano para destacar las interesantísimas ideas que surgen desde el primero de sus capítulos, donde MacIntyre usa los términos clásicos de *moral y ética*. Así, de esta manera, el “agente racional”, el deseo, el bien y lo bueno conviven con la *eudamonia*, *pleonexia* y los juicios evaluativos y normativos. Desde

^a Graduado en Filosofía y licenciado en Estudios Eclesiásticos. Director del Colegio Salesiano San Juan Bosco.

E-mail: juan.peris@salesianos.edu



el capítulo inicial, el autor comienza a tejer su tesis y, junto con ella, una serie de cuestiones muy atractivas que cautivan la reflexión del lector.

La primera de ellas: cómo actuar, como agentes racionales, ante los conflictos éticos que se plantean en esta nuestra sociedad; dilemas que arrastramos desde los inicios de la Modernidad. Sin reparo alguno, el autor muestra las distintas respuestas que se han venido enunciando desde otros tantos posicionamientos filosóficos. Y llega a la conclusión de que estas argumentaciones rivales de la teoría ética son irreconciliables y conducen inevitablemente a permanecer irresolutos ante cualquier decisión de tipo práctico. Discusión interminable.

Nuestro autor extrae minuciosamente lo que de positivo ve en cada una de las corrientes de pensamiento de la Modernidad. Simultáneamente critica, a la luz de su neoaristotelismo tomista, lo que considera como errores de planteamiento. Incluso deja claro que su propia visión genera controversia entre los más cercanos a sus postulados (nos referimos efectivamente a Gilson). No obstante, ensaya una solución posible.

La Modernidad ha sido –para nuestro autor– una época de liberaciones sociales y políticas; de emancipaciones ante normas arbitrarias y opresivas. Ha constituido también un tiempo repleto de logros científicos y artísticos genuinos y admirables. “Sin embargo, en el seno de esta misma Modernidad se han generado

nuevas formas de desigualdad opresiva; nuevos tipos de empobrecimiento material e intelectual y nuevas frustraciones y descarríos del deseo”. Son cuestiones que llegan a nuestros días con una cierta virulencia y que plantean retos morales que Alasdair aborda profundamente, sin escatimar ejemplos y referencias para situar las cuestiones que son *causa belli* de difícil solución.

Para entender esta encrucijada hay que leer con atención la interesante descripción que hace el autor de lo que él denomina la Moral. Sí, con mayúsculas, aquella que emana de la nueva concepción de un orden social contemporáneo y que pertenece a lo que él denomina Modernidad.

El orden social que él analiza proviene de una conjunción entre la ley del Estado y la ley del Mercado. Insertas ambas en una sutil narración, se entremezclan y hacen surgir un nuevo Leviatán: el *estado-mercado*: “Un Estado de extraordinarios poderes y revestido de autoridad por los que los han elegido mediante el mecanismo democrático, que en ocasiones pudieran ser tildados de grotescos”.

En las constituciones occidentales se recoge ampliamente el carácter democrático de las sociedades. Todo individuo es libre de presentarse para ser elegido, y tiene un voto para poder elegir, “pero cuando los individuos escogen entre candidatos al gobierno y las políticas y programas que estos defienden, las alternativas disponibles para que los



votantes elijan no las determinan ellos. Dichas alternativas vienen determinadas por grupos pertenecientes a los partidos políticos mayoritarios, por las coaliciones de grupos de interés que fijan la agenda de la política nacional”. Existe un contrato implícito por el que los ciudadanos se comprometen a cumplir las leyes del Gobierno que, a cambio, va a satisfacer los deseos de los gobernados. Deseos que son creados por las leyes emitidas por esos gobiernos.

De esta forma, los ciudadanos dejan de ser tales y se convierten en clientes. Se pasa de una consideración de Estado a una consideración de mercado. El estado se convierte en la gran empresa que desea fidelizar a sus clientes. De ahí que Alasdair hable de una ética de mercado para establecer sus relaciones; relaciones de mercado, impersonales, donde la codicia y el deseo de obtener el máximo beneficio “no solo es un rasgo de personalidad, sino también un deber”.

La conclusión a la que llega nuestro autor es que los individuos de la sociedad surgida de la Modernidad se rigen por esa Moral donde “el dinero deviene en un objeto de deseo, no solo por lo que puede comprar, sino en sí mismo”. Ya sea en su formato económico neoliberal capitalista, ya sea en una propuesta marxista comunitarista del Estado, MacIntyre insiste en su propuesta tomista iniciada por León XIII que recoge la Doctrina Social de la Iglesia: “los individuos deben entender que pueden obtener sus propios bienes individuales solamente a

través de obtener en compañía de otros esos bienes comunes que compartimos como miembros de familias, colaboradores en el ámbito laboral, participantes en una variedad de grupos locales y sociales y como conciudadanos”. No puede eliminarse la noción de bien común porque si esta es suprimida tan solo permanece “una concepción de individuo abstraída de sus relaciones sociales y sin posibilidad de realizarse plenamente”.

Y es de esta forma como sitúa los postulados de los expresivistas en relación con esa Moral propia de la Modernidad. El expresivismo considerado como una teoría metaética comete al menos tres errores. El primero de ellos es el de establecer una línea fronteriza entre lo factual y lo evaluativo y normativo. Una cosa es la teoría ética y otra, la praxis.

El segundo error radica en su capacidad de ensalzar al “yo” en detrimento del “nosotros”. En el expresivismo la toma de decisiones se fundamenta en la consecución de bienes particulares, abandonando la propuesta del “bien común”.

Otra equivocación consiste en considerar las diferentes actividades humanas como compartimentos estancos, sin nexo, conexión o relación entre ellas. Como consecuencia, lo moral se distingue de lo político, de lo estético, de lo económico, de lo legal... De esta forma un mismo agente racional expresivista puede tomar decisiones incoherentes entre sí en distintos campos de su vida, sin que ello suponga una pérdida de



identidad. Lo normal es vivir de forma fragmentada.

MacIntyre utiliza en esta obra su conocida teoría de la narración. La unidad de la vida humana ocupa un lugar central en su pensamiento. Sin esa unidad no es posible sostener una concepción coherente de la virtud, tal y como nos dice Pablo Moreno en su trabajo sobre la filosofía narrativa de Alasdair presentado en la Universidad de Navarra.

MacIntyre entiende la unidad de la existencia humana como la trama de una narración dramática: un relato estructurado. Dicho relato debe poseer una introducción, un nudo y un desenlace; todo ello dirigido hacia una finalidad congruente. Unidad narrativa causal y no casual. Desdeña que solo sea un ardid psicológico. Muestra el modo en que se entrelaza la propia historia personal con otras historias, con otros agentes, con otras decisiones. Trata de poner en orden toda la experiencia vital para darle una unidad coherente.

En la obra que reseñamos, la propuesta neoaristotélica tomista subraya que el individuo encuentra su lugar en la narración de su vida no solo como ser humano aislado, sino como individuo en relación; un individuo perteneciente a una familia, en conexión con unos amigos, inserto en la sociedad concreta en la que vive. De esta forma la persona comprueba que su historia es la historia de “un nosotros”, donde se persiguen unos fines, y donde los distintos aspectos

de su orden social se entremezclan y se encuentran cómodos en la unidad y no en la fragmentación.

La persona individual, junto con aquellas otras que intervienen y participan en el relato de su vida, comparten bienes comunes, éxitos, fracasos y errores... y aprenden de ellos. La persona –tal vez sin saberlo– en su intento por conseguir el bien final puede incluso mantener una relación con Dios. Sin embargo, si el individuo está imbuido de la ética expresivista, verá toda esta narración como una “esclavitud del espíritu”. Solo reconocerá el “yo”, y en muchas ocasiones le molestará el «nosotros», a los que considerará como un obstáculo para su libertad. En este punto me resultó interesante el dilema vital que puede sugerir entre una “voluntad de verdad” neoaristotélica tomista y una “voluntad de poder” nietzscheniana.

Llegado a este punto, MacIntyre lanza la cuestión nuclear, o las cuestiones de su propuesta: expresivistas, neoaristotélicos, la Escuela de Frankfurt o la propuesta “amoralista” y desafiante de Nietzsche, ¿son capaces de dar una respuesta clarificadora de cómo debemos actuar?, ¿qué bienes debemos perseguir?, ¿cuáles buscaría un agente expresivista y cuáles uno neoaristotélico? y, sobre todo, ¿cómo conseguirlos?

La forma de comportamiento, la praxis ética sale al rescate de la propuesta descontextualizada de la Modernidad donde, suponiendo individuos neutros,



extraídos de sus situaciones cotidianas, reales, se formula una ética demasiado abstracta, academicista, que no posibilita la resolución concreta de cómo debe ser el comportamiento en tal o cual circunstancia.

De esta forma, los distintos juicios de valor de los agentes racionales solo pueden considerarse como preferencias subjetivas, sin un sustrato de valores fundamentados ni verdades objetivas que permitan una cohesión social y un empeño por el bien común.

En definitiva, el libro propone una alternativa al “emotivismo” y al “expresivismo” imperante en la Modernidad. Tras el análisis realizado, el autor lanza nuevos planteamientos a favor de una

concepción novedosa de la propuesta aristotélico-tomista, donde se propone la búsqueda de “la buena vida” y de la felicidad partiendo de una premisa comunitaria y compartida. Los fines, aquello que deseo, será bueno si es bueno para la humanidad sin caer en un comunitarismo rancio y sin dejar pasar el contractualismo o el utilitarismo porque desvirtúan el verdadero objetivo.

Permítanme que finalice con un deseo de nuestro autor que aparece en esta obra. Sirva como reflexión final: “Tal vez haga falta que los filósofos empiecen con las cuestiones corrientes que afectan a las personas corrientes, las personas corrientes que ellos mismos eran antes de consagrarse al estudio de la filosofía”.

