

DAVIDSON, ARNOLD I., *Religión, razón y espiritualidad*. Barcelona, Alpha Decay, 2014, 165 p.

Arnold I. Davidson es una de las figuras más prominentes de la filosofía contemporánea. Doctorado en la Universidad de Harvard con una tesis sobre Immanuel Kant, y entregado con pasión a sus numerosas clases en la Universidad de Chicago y la Universidad Ca'Foscari de Venecia, es un gran conocedor de la obra de Michel Foucault, de quien edita los seminarios, y ha estudiado varios autores y fenómenos vinculados a los mecanismos de trabajo sobre el yo.

*Religión, razón y espiritualidad* es el resultado de la decisión de la editorial Alpha Decay de ofrecer por primera vez en lengua española tres de sus ensayos aparecidos anteriormente: el primero en *Critical Inquiry* en 2009; otro, también en inglés, en *Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell* (1993), y un tercero en italiano, aparecido en *Foucault, oggi* en 2008. Juan Gabriel López Guix se ha encargado de las traducciones.

En el primer ensayo, “Los milagros de la transformación corporal, o cómo recibió san Francisco los estigmas”, Davidson parte de la siguiente tesis:

«Desde la perspectiva de la historia del misticismo, los estigmas de san Francisco representan el inicio de una nueva forma de misticismo en la que la experiencia mística ya no es sólo espiritual, sino que se ve acompañada por fenómenos y transformaciones de carácter físico» (9).

Davidson es consciente de que este cambio viene en parte motivado por una nueva actitud hacia la humanidad de Cristo, pero señala que no puede reducirse a ella: es “necesario distinguir entre el discurso

teológico racional sobre lo trascendente y la experiencia espiritual de lo trascendente” (10). La experiencia espiritual no es el mero resultado de la aplicación de postulados teóricos, sino que tiene un valor propio e incluso sirve de motor de renovación religiosa. Nos hallamos ante una reivindicación recurrente de las obras y de las clases de Davidson.

Pero según Davidson la estigmatización del santo de Asís es novedosa también en otro sentido: a diferencia de la mayoría de milagros de los santos, que tienen por modelo un milagro descrito en la Biblia que perseguía la curación de un mal, la estigmatización de san Francisco no responde a ningún modelo bíblico ni es sanadora. En consecuencia, se consideró “un milagro mayor que cualquier otro milagro” (17) e inició un nuevo período en la historia de los milagros.

Dicho eso, todo su texto se convierte en un análisis erudito de los textos y las obras pictóricas en las que aparece la escena en la que san Francisco recibe los estigmas por parte de un serafín, que cabe identificar con Cristo. En ningún caso se propone analizar las causas de la estigmatización, que supuestamente tuvo lugar el 14 de septiembre de 1224, sino repasar y examinar la historia de sus representaciones textuales y pictóricas: la *Vida primera de san Francisco* (1228-1229), de Tomás de Celano; la *Leyenda mayor* de Buenaventura; distintas pinturas sobre tabla del siglo XIII; tres pinturas de Giotto... Davidson estudia de qué manera dichas representaciones realzaron su inconmensurabilidad y contribuyeron a presentar a Francisco prácticamente como un nuevo Cristo. La edición incluye las imágenes a las que el texto se refiere, así que el lector puede seguir el análisis con suma facilidad.

Davidson analiza magistralmente las implicaciones teológicas de las diferencias entre las distintas representaciones del fenómeno. Por ejemplo, Davidson examina el hecho que Giotto añade un testigo cuya función, aunque no deje de ser ambigua por el hecho de que está leyendo, sería la de corroborar lo sucedido, y que luego Ghirlandaio pintara un grupo entero de testigos. Por otro lado, Davidson también se esfuerza por rastrear cómo la estigmatización de san Francisco fue leída desde lo milagroso pero también desde lo místico. Es ejemplo de esta oscilación el hecho de que en la pintura de Bellini no quede claro que los estigmas hayan sido impresos por la divinidad.

El objetivo del siguiente ensayo, "La religión y las distorsiones de la razón humana: sobre 'la religión dentro de los límites de la mera razón' de Kant", es mostrar cómo la concepción de la moralidad de Kant fundamenta su concepción de la religión.

Davidson empieza contraponiendo la noción de justicia de Lutero con la de Kant. Desde el planteamiento de Kant, advierte, la idea de Lutero según la cual la Biblia tiene más autoridad que la razón y la afirmación, paralela, según la cual la justicia divina es inescrutable son erróneas. Para Kant, la religión se fundamenta en la moralidad, y no a la inversa. Davidson explica cómo eso se debe a que, para Kant, la idea de Bien tiene su origen en la de perfección moral, que a su vez surge de la razón pura práctica. Este a priori de perfección moral se aplica por igual a Dios y a nosotros (58-59), de modo que la justicia divina es comprensible desde lo humano.

Lo que más interesa a Davidson es la idea de Kant según la cual cuando la religión no se fundamenta en la razón práctica, cuando la razón transgrede sus límites, se va a parar al fanatismo, a la distorsión, a la locura. Kant advirtió sobre la necesidad de limitar nuestro conocimiento a la experiencia y sobre los peligros de no hacerlo. No puede haber conocimiento más allá de lo racional y, por ende, no puede haber espera de algo irracional.

Ahora bien, aunque el deseo humano de acceder a la cosa en sí carezca de sentido

porque es inalcanzable, en el ámbito de la moralidad sí tiene sentido el deseo de perfección, puesto que podemos practicar esta perfección. Para Kant, pues, hay lugar para la fe, pero se trata de una fe racional: puedo esperar lo que me merezco esperar, pero no, como sostienen Lutero y Agustín convencidos de la impotencia de nuestra voluntad, "cortejar el favor de Dios sin ser dignos de él" (67).

Para Kant, pues, la esperanza tiene que seguir necesariamente a la moralidad. Davidson bautiza este fenómeno de manera irónica y original como una "división del trabajo entre la gracia de Dios y la razón práctica" (100): si cumplimos con nuestra parte, Dios, mediante su gracia, cumplirá con la suya. Confiar ciegamente en la gracia amorosa debía parecerle, a Kant, algo no solo arbitrario, sino también patológico, señala Davidson.

En este punto es preciso tener en cuenta que, para Kant, la moralidad no es diferente para cada individuo, puesto que el contenido de la razón pura práctica es igual para todo el mundo. Cada individuo se da a sí mismo una ley que, a su vez, es válida para todo el mundo. Según Davidson, la maestría de Kant estriba en que, así, Kant "deja sitio a la democratización de la autoridad al tiempo que demuestra que democracia y anarquía son distintas" (75).

En definitiva, Davidson estudia con profundidad cómo la moralidad cimienta la comunidad y cimienta la religión. Sin la moralidad, la religión deviene el camino de la locura (72). Y no solo eso. Davidson subraya cómo Kant, con esta teoría, se opone a la pasividad que el modelo de Lutero y el de Agustín podían alimentar (114). Uno de los peligros de que la razón intente traspasar sus fronteras es, precisamente, esta pasividad.

El último de los ensayos está dedicado a Michel Foucault y la tradición de los ejercicios espirituales, una cuestión que Davidson ha tratado por extenso y en la que centró su libro de conversaciones con Pierre Hadot (*La filosofía como forma de vida*, Alpha Decay, 2009).

A lo largo del texto, Davidson discute la noción de ética presente en Foucault.

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