



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

ISSN: 2011-3668

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias
Humanas, Departamento de Filosofía.

URTEAGA, EGUZKI

Chrétien, Jean-Louis. *Fragilité*. Paris: Les Editions de Minuit, 2017. 272 pp.

Ideas y Valores, vol. LXVIII, núm. 170, 2019, Mayo-Agosto, pp. 267-277

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.77780>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80962629013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNEN
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.77780>

Chrétien, Jean-Louis. *Fragilité*. Paris: Les Editions de Minuit, 2017. 272 pp.

Jean-Louis Chrétien acaba de publicar, en *Les Éditions de Minuit*, su último libro titulado *Fragilité* (Fragilidad). Conviene recordar que este autor, tras licenciarse en la prestigiosa Escuela Normal Superior y conseguir la agregación de filosofía, se ha convertido en profesor y, posteriormente, en catedrático de filosofía en la Universidad de la Sorbona-París IV. Allí enseña la historia de la filosofía de la Antigüedad tardía y de la alta Edad Media. Desde 1985 ha publicado seis poemarios y una veintena de libros de filosofía y teología. Los más recientes se titulan *Symbolique du corps* (2005), *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité* (2007), *Sous le regard de la Bible* (2008) y *Fragilité* (2017). Cabe señalar que Chrétien ocupa un lugar singular en el panorama intelectual galo. “A la vez fenomenólogo, teólogo y poeta, profesor y erudito, no se reduce a ninguno de estos calificativos. [...] Para él, la filosofía, la teología y la poética son modalidades irreducibles de un mismo lenguaje, próximas y separadas” (*Encyclopedia Universalis* 2017). Según Dominique Janicaud, su pensamiento es característico del “giro teológico de la fenomenología francesa” (Janicaud, 1991). En 2012 recibió el Premio Cardenal Lustiger, de la Academia Francesa, para el conjunto de su obra.

En la larga introducción de la presente obra, el autor recuerda que “es frágil

lo que puede romperse [...] fácilmente” (Chrétien 2017 7). La rotura puede acontecer de golpe y de manera inesperada, en oposición a “un lento proceso de desgaste, erosión y fatiga” (*ibid.*). La fragilidad se distingue igualmente de la vulnerabilidad que alude a los seres humanos, mientras que la fragilidad concierne también a los objetos. Chrétien indica que un ser o un objeto solo se rompen en función de sí mismos y de sus propias estructuras. En ese sentido, si un individuo tiene grietas, son de una gran variabilidad histórica y social, y dan cuenta de su singularidad. A su vez, “la fragilidad es [...] una condición permanente, la cual tiene ciertamente grados y formas variables” (*id.* 8).

El antónimo de frágil es infranqueable, que proviene del latín *infragilis*, pero no existe para ello una palabra de uso corriente, lo que contribuye a difuminar los contornos de la fragilidad. Además, se tiende a oponer la fragilidad y “la dureza, la firmeza, la resistencia [y] la fuerza” (Chrétien 2017 9). Al oponer fragilidad y fuerza, se suele asociar la primera a la debilidad. No en vano, “debilidad y fragilidad son conceptos distintos, [dado que] puede haber debilidades sin fragilidad, [así] como fragilidades sin debilidad” (*id.* 10).

La fragilidad es un concepto decisivo para pensar la condición humana, y constituye una característica propia de la Europa occidental, “es decir latina” (Chrétien 2017 10). De hecho, en el pensamiento griego antiguo no existe un término comparable al de fragilidad, y se insiste en la debilidad humana. En efecto, la palabra *asthénéia*, que tiene una

connotación negativa, designa “la falta de *sthenos*, es decir de fuerza física o moral, de potencia, de medios o de recursos. Esta debilidad puede igualmente designar la enfermedad o la pobreza” (Chrétien 2017 10-11). Con el Nuevo Testamento, “la oposición de la fuerza y de la debilidad se transforman radicalmente” como consecuencia de la acción divina. De hecho, “la debilidad humana, en lugar de ser lo que se debería [...] vencer, e incluso eliminar, [...] puede convertirse en la grieta o en [...] la gracia [...] que la transfigura” (*id.* 15-16).

Y si el concepto de fragilidad ha sido utilizado y profundizado por el pensamiento cristiano, una influencia e impronta que no ha perdido desde su origen, su introducción en la literatura y la poesía es anterior, ya que Virgilio, Lucrecio y Lucano lo han utilizado en un sentido esencialmente físico (Chrétien 2017 25). Con el transcurso del tiempo, se ha transformado en una dimensión de la condición humana y en un componente de la vida temporal, aunque la existencia pueda desarrollarse según modos diversos e incluso opuestos. En ese sentido, la cuestión no consiste en saber si el ser humano es frágil o no, sino en determinar lo que hace de esa fragilidad. Esto implica que “la fragilidad humana [es], por excelencia, el lugar mismo de la lucha para realizar su humanidad en [la] justicia y [la] verdad” (*id.* 26).

En el primer capítulo, titulado “el nacimiento como espejo de la precariedad”, el autor recuerda que tanto el nacimiento como el fallecimiento son los acontecimientos significativos que permiten experimentar y contemplar la fragilidad del ser humano de la que nadie puede sustraerse. En concreto, el nacimiento es

sinónimo de indigencia, desnudez y desamparo. Varios autores han puesto de manifiesto “la radical [incapacidad] del ser humano [al nacer] de satisfacer sus necesidades, y la [imperiosa] necesidad de una larga formación” (Chrétien 2017 30). Por ejemplo, Lucrecio hace una analogía entre el niño y el naufrago, enfatizando en la indigencia y el azar. “El naufrago es arrojado, despojado de todo, en una orilla desconocida, sin saber por qué es él y no otro quien ha escapado al ahogamiento” (*id.* 30-31). El recién nacido y el naufrago comparten “el estado de desamparo, desorientación e incompreensión” (*id.* 31). Para Plinio, la fragilidad vital del niño sirve de lección al ser humano lleno de orgullo, mientras que, para Pascal, el individuo que está abrumado y desanimado por la conciencia de su fragilidad debe recordar su dignidad (*id.* 36-37).

En el segundo capítulo, que menciona el vidrio y la arcilla como metáforas de la fragilidad, Chrétien constata que “el vidrio [constituye] el símbolo más corriente [...] de la fragilidad, dado que puede romperse fácilmente” (Chrétien 2017 40). Al vidrio se añade la arcilla cocida o la porcelana. En efecto, en la Biblia la arcilla desempeña esa labor y, singularmente, el jarrón de arcilla. “Tanto la fragilidad de [los objetos] como la de los seres humanos suscita espontáneamente [reacciones] opuestas, la de cuidar, proteger, garantizar [...], y la de poner a prueba su resistencia o de jugar con ella un juego peligroso, que puede ir hasta el deseo de destrucción” (*id.* 41).

La primera hace que la fragilidad fingida o exagerada pueda convertirse en “una aura de seducción, [y] la sensación de control y de fuerza que procura la protección aporta su propia satisfacción”

(Chrétien 2017 41). La segunda puede oscilar entre el simple juego infantil, para ver hasta dónde puede ir, y la satisfacción experimentada por la destrucción y la muerte, que es susceptible de procurar una sensación de omnipotencia.

La moral cristiana recomienda protegerse ante la tentación, lo que constituye una confesión de debilidad y de dimisión de la voluntad. En ese sentido, la fragilidad física del vidrio o de otras materias, como la arcilla, es el reflejo de nuestra fragilidad moral. No obstante, a menudo el orgullo que nos procura la gloria y el poder nos conduce a perder de vista nuestra vulnerabilidad. “Pero esta fragilidad puede también [resultar] de la situación o de la relación de fuerzas, del suelo y del soporte sobre el cual nos [hallamos]” (Chrétien 2017 44). De hecho, “el temor a la fractura o [a la desaparición] del suelo es una forma *sui generis* de la angustia” (*id.* 43). En ese caso, más allá del peligro en el que se encuentra su propia existencia, lo están “su orientación y sus puntos de referencia, todo lo que le da sentido y promete [un] futuro [mejor]” (*id.* 45).

“El acontecimiento de la ruptura de nuestra vida o de nuestra alma como un vidrio [traduce] la caída en desgracia [y] la catástrofe que nos destroza como éramos, y nos traslada inmediatamente hacia otra condición si conseguimos sobrevivir” (Chrétien 2017 46). En el pensamiento cristiano, la caída del ser humano, que convierte la fragilidad en su condición, “una fragilidad susceptible de múltiples rupturas reiteradas”, no ha destruido la imagen de Dios, entre otras razones porque la muerte desemboca en la resurrección (*cf. id.* 47). En ese sentido,

la ruptura que representa la muerte permite acceder a otro estatus.

Más recientemente, para un escritor como Dostoievski, lo irreparable que nos ha atormentado puede, cuando acontece, “aportar un alivio y una paz *sui generis*, expulsando la conciencia del miramiento vertiginoso de los posibles, [...] para ponernos ante la realidad única del acontecimiento” (Chrétien 2017 49-50). En otros términos, se puede experimentar una paz interior ante el anuncio de una mala noticia temida desde hace tiempo, porque la situación se aclara a partir de entonces.

Pero el vidrio “no tiene como única propiedad la fragilidad”, sino que goza de una capacidad de atracción y de fascinación por su propia belleza, su juego con la luz, su rareza o el trabajo del que es objeto. En cualquier caso, en esa analogía entre el vidrio y la fragilidad se asocian ambos a “una capacidad de discernimiento” (Chrétien 2017 55). En ese sentido, al ser todas las personas moralmente de cristal, “debemos evitar las valoraciones altaneras” sobre los demás. Para San Agustín, la ruptura indica la caída en el mal y nuestra propensión a deslizarnos hacia él con facilidad. A lo que añade la fragilidad vital por la finitud temporal del cuerpo. De hecho, San Agustín insiste en la “brevedad de la vida humana” (Chrétien 2017 58). A diferencia del vidrio, cuya ruptura es accidental y viene del exterior, la desaparición del ser humano le es intrínseca y forma parte de su condición y de su ser. Esto significa que el ser humano es más frágil que el vidrio. Ante esa realidad, no se trata de estar abrumados por una angustia perpetua, ni de obsesionarnos con una muerte que puede acontecer en cualquier instante,

sino de cambiar de vida para alcanzar una fuerza, dignidad y esperanza que nos protejan ante semejante desenlace.

En el tercer capítulo, dedicado a la grieta, Chrétien observa que se pasa naturalmente de la fragilidad de la condición humana y de los objetos a la falla, la fisura y la grieta. Émile Zola es el primero en introducir el tema de la grieta en la literatura. “La grieta forma un comienzo de fractura o de división del ser considerado, dado que cada tipo de cuerpo tiene su propia manera de perder su integridad o su continuidad según leyes específicas” (Chrétien 2017 65). Son estas líneas de fractura, pertenecientes “a la estructura misma, las que constituyen la fragilidad como posibilidad, cuya primera expresión es la grieta” (*ibid.*). Esta última, “reveladora de una fragilidad previa y preludio de una posible destrucción, puede ser contemplada desde una doble perspectiva, bien como la grieta inherente [al] ser humano y a su personalidad, bien como la que se produce en una relación [...] de amistad, amor [y] confianza” (*id.* 66).

La grieta no supone la desaparición de la confianza, sino que constituye la condición de otra confianza “más madura, más penetrada de humildad y de experiencia” (Chrétien 2017 67). La grieta puede ser sinónimo de secreto, de mentira por omisión o de disimulación. Si la grieta puede permanecer oculta y ser impredecible, “no es el caso del sentido que lleva en sí misma, porque el propio esfuerzo para disimularla [indica su] disimulación” (*id.* 73). En las relaciones humanas, la grieta permanece en la superficie y está en proceso de ampliación y de propagación. Existen diferentes tipos de grietas: unas que provienen del exterior y otras del interior. Así, la derrota

interna y silenciosa, que es la grieta decisiva, solo trasciende con el tiempo, una vez que es demasiado tarde, cuando “sus consecuencias irreversibles ya se han desplegado en nosotros” (*id.* 75).

En el cuarto capítulo, centrado en las ruinas, el filósofo galo pone de manifiesto el hecho de que, “mezclando dolor y atractivo, el estupor que nos inspira la visión de las ruinas de lo que los [seres humanos] edificaron, de todo su corazón y a duras penas, [...] ha suscitado, a lo largo de la historia, numerosas obras escritas y plásticas” (Chrétien 2017 77). Estas han dado lugar, a su vez, “a una considerable literatura crítica, en particular en el ámbito de la historia del arte” (*ibid.*). El silencio de las ruinas da la palabra a la fragilidad humana. En ese sentido, “esa fragilidad tiene algo de específico” (*id.* 78). Las ruinas ponen en juego dimensiones más graves y desgarradoras que la mera exposición individual a la muerte. De hecho, “la destrucción violenta de una comunidad histórica sea política o cultural, y de los lugares en los que se encontraba, es [para sus miembros] y para los que viven de esa pertenencia, la única verdadera experiencia del fin del mundo” (*id.* 79).

Como lo subraya Chrétien, “la fragilidad de las obras humanas no es únicamente la de su estructura, [...] sino también la de su exposición a la violencia [de las personas] que desean obliterar su exposición” (Chrétien 2017 82). En ese sentido, la aspiración a la destrucción que tienen ciertos individuos viene de “la fractura del [ser humano] y cuyo nombre es la fragilidad. Está en el origen de ruinas más extensas y más brutales” (*ibid.*). Además, existen dos tipos de ruinas: “las que resultan solamente del abandono y del [transcurso del] tiempo, y las que han

producido el furor y la violencia humana” (*ibid.*). En realidad, esta distinción solo es válida dentro de algunos límites, ya que deja de lado los movimientos violentos de la naturaleza.

En cuanto a la vicisitud, “no es solamente la vida de la naturaleza la que retoma sus derechos sobre los escombros de los monumentos humanos [...] sino que es también la vida social la que retoma, reconstruye [y] repara” (Chrétien 2017 87). Además de dar cuenta de sí mismo, de lo esencial y de lo frágil, las ruinas están marcadas por el panorama sonoro, por el “abandono, lugar [silencioso, y] desierto humano, donde las voces se han callado” (*id.* 95). Lugar de meditación de la fragilidad humana, la contemplación de las ruinas conduce a celebrar la belleza de las ruinas como tal y a glorificar el pasado. “La destrucción por el tiempo se convierte [en una manera de conferir] el esplendor y la fragmentación [se transforma en] la fuente de la verdadera plenitud” (*id.* 98). A su vez, “las ruinas nos muestran el porvenir de nuestros propios edificios” (*id.* 99). En ese sentido, se trata de una lección moral. De la misma forma, la contemplación de las ruinas genera cierta melancolía.

En el siguiente capítulo, titulado “De la belleza de lo frágil a la fragilidad de lo bello”, el autor recuerda que “la referencia a la fragilidad de lo bello es una constante en la literatura y la poesía. La fragilidad se confunde, en ese caso, con la caducidad, con la disposición a marchitarse [...], a perder su atractivo único y su gracia” (Chrétien 2017 108). En cuanto al amor, aunque sea frágil y fugaz, se ama profunda y sólidamente el ser querido, y su belleza sigue siendo verdadera. El hecho de que el ser humano sea un ser

vivo, “sea por definición más frágil y más alterable que el mineral, no [significa] la refutación de su belleza propia y única, sino la condición misma de esta última” (*id.* 110).

Esto nos conduce a la belleza de lo frágil como tal. No en vano, esa belleza puede tomar “una dirección arbitraria y ampliamente convencional” (*id.* 110). A ese respecto existe una poética de lo frágil que alude al carácter fugitivo del mundo y al acontecimiento lleno de gracia, que solo dura un instante y desaparece de repente sin dejar rastro alguno, excepto en nuestra memoria. Si existe una poética de la fragilidad, “una conversión de la mirada puede descubrir la fragilidad en lo que es más sólido y más construido, fluidificando la fijeza y disolviendo la permanencia” (*id.* 112). Esa conversión de la mirada, que “transfigura lo sólido en frágil y lo perenne en fugaz” (Chrétien 2017 113), es propia del pintor. De hecho, existe una fragilidad inherente a la obra de arte. El artista “que produce una obra de excepción está él mismo en régimen de excepción, [que] está expuesto a la fragilidad” (*id.* 123). En ese sentido, “la fragilidad crece con la belleza de la obra” (*id.* 125). Pero, esa dramatización de la belleza que caracteriza la fragilidad se acompaña “de la fragilidad de la relación estética con la obra” (*id.* 127).

En el sexto capítulo, dedicado a “La lucha contra el olvido de la condición humana”, Chrétien constata que “la tradición latina y su posteridad europea no cesan de poner en evidencia la fragilidad del [ser humano] que intenta, muy a menudo, esconderla a sí mismo y [callarla], a pesar de que [constituya] una dimensión esencial de su condición” (Chrétien 2017 134). La tentación del “olvido de la

fragilidad humana” aparece a lo largo de los siglos como “un grave peligro que se trata de superar, porque ese olvido, lejos de disminuirla, la profundiza” (*id.* 134). La memoria de nuestra fragilidad puede tomar formas y sentidos muy diferentes. Puede conducir a la desesperación nihilista, pero puede igualmente indicarnos lo que es efímero y a lo que no conviene apegarse. Por último, puede ser el lugar de una “memoria olvidada” tras proceder a un ejercicio de purificación.

Para Séneca, la rememoración de la fragilidad de nuestro cuerpo y de nuestra vida implica un conocimiento de sí mismo. Pero esa conciencia de la fragilidad no debe sumergirnos “en la inquietud y la angustia perpetuas”, sino que se trata de liberarnos de ellas para elevarnos a otra dimensión de la vida. Únicamente analizando en profundidad la fragilidad es posible deshacerse de ella, aunque sea imposible escapar totalmente de su influjo. Para Séneca, es preciso conquistar y mantener esa memoria de la fragilidad. Para ello es necesario fortalecerla a través de la prueba, ya que “la conciencia de mi fragilidad me [permite] anticipar los golpes que la amenazan y reconocer su carácter inevitable” (Chrétien 2017 146). Además, la conciencia de la fragilidad permite hacer un buen uso del tiempo de nuestras vidas, dado que conduce “al rechazo radical de la procrastinación” (*id.* 147). De hecho, según el filósofo romano, “la esencia de la fragilidad es [...] la caducidad, la condición de lo que está destinado a caer, a envejecer o a desgastarse, a morir o a descomponerse” (*id.* 148). En ese sentido, la fuente de la pérdida moral del ser humano no es la fragilidad, sino “el desconocimiento y la

ilusión por la cuales consideramos como sólido lo que es frágil” (*id.* 148).

En el séptimo capítulo, que se interesa por la “Ampliación cristiana de la fragilidad” a través de las figuras de San Ambrosio, San Juan Casiano y San Agustín, el autor recuerda que la fragilidad ocupa un lugar decisivo en la tradición latina, que ha sido impulsada por la tradición monástica. La fragilidad forma parte de la condición humana, pero esa condición “no es, para la fe cristiana, la condición primera del [ser humano marcada] por el pecado original” (Chrétien 2017 160).

Para San Ambrosio, la fragilidad está asociada a la caída del ser humano. Estamos siempre “en la historia, en un estado de servidumbre ante las potencias de muerte y de destrucción, de las que no podemos escapar por nosotros mismos. [...] Ningún [ser humano] puede [vivir] sin pecado” (Chrétien 2017 160-161). Para ese pensador, el conocimiento de nosotros mismos no nos libera de los males que nos afectan, y “nos hace beber el cáliz de nuestra impotencia para actuar con rectitud” (*id.* 161). A su vez, “el Dios lejano y transcendente se aproxima a nosotros sin perder su altura, [habitando personalmente] la región de la fragilidad y [apropiándose] un alma y un cuerpo humanos” (*id.* 161).

“La dimensión de la fragilidad humana, vista como un estado de muerte y de servidumbre espirituales, es también aquella en la que adviene la Revelación [...] de Dios, que hace cuerpo con la liberación, lo que, para los cristianos, es definitivo” (Chrétien 2017 161). Por lo tanto, la fragilidad puede ser, “no solamente fortalecida, sino verdaderamente transfigurada” (*id.* 161-162). Esto significa

que lejos de ser abolida y suprimida, es “transformada para otro uso que [no sea] la vanidad [humana]” (*id.* 163). Para los pensadores cristianos, esa transformación de la fragilidad se funda en la cristología. Asumiendo la condición humana con sus debilidades supera las dificultades a través de los medios de los que dispone el ser humano. En ese contexto, solamente la humildad de Cristo, “liberado del pecado y de la muerte, puede ser liberadora” (*id.* 174). A través de “la plenitud de la humanidad de Cristo” asume libremente las debilidades y la fragilidad de los seres humanos para liberarlos de la esclavitud hacia el mal y la injusticia.

San Juan Casiano, por su parte, desarrolla una enseñanza basada “en la conciencia aguda que debemos tener de nuestra fragilidad”, así como en “el llamamiento ardiente a altas exigencias que no debemos, por pusilanimidad y por ignorancia, proclamar con antelación como irrealizables” (Chrétien 2017 177). En ese sentido, Casiano alude a un pensamiento intermedio alejado de dos tentaciones: “no caer en el desorden de las pasiones, sin por ello exponerse a los dolores y a los esfuerzos [que implica] la virtud” (*id.* 181). No en vano reconoce que esta posición equidistante es insostenible, ya que los conflictos internos prevalecen.

En realidad, la fragilidad puede ser fructífera, en la medida en que supone un freno al orgullo. La lentitud, la pesadez y el retraso permiten la vuelta atrás y el arrepentimiento, así como la humildad. De hecho, “la conciencia de la fragilidad, que agudiza nuestros propios desfallecimientos, incluso si no [se ha] pasado al acto y [si] solo han sido tentaciones superadas, permite corregir la arrogancia moralista, que se funda

en el desconocimiento de sí mismo, y [sumerge] el otro en la desesperación” (Chrétien 2017 184). Casiano asocia las nociones de temor y de confianza, puesto que “el temor sin confianza solo [produce] pusilanimidad o desesperación, [mientras que] la confianza sin temor [solo provoca] ceguera y presunción” (*id.* 184). Para él, “el único remedio a nuestra fragilidad y la única potencia que pueda [fortalecernos] es el auxilio divino” (*id.* 188).

Por último, según San Agustín, la fragilidad como posibilidad está inscrita en la naturaleza misma del ser humano. Ese estatus de posibilidad se presenta bajo diferentes formas “y cambia de sentido y de peso cuando pasa al acto” (Chrétien 2017 190). A su vez, el filósofo y teólogo cristiano asocia constantemente fragilidad y mortalidad, lo que no le impide interesarse por la esperanza que “funda ese acontecimiento que da su sola verdadera luz para considerar nuestra fragilidad” (*id.* 192). Pero, la esperanza se enfrenta a dos escollos: “el sentimiento de vanidad de toda cosa humana [y] de cualquier proyecto humano suscitado por nuestra fragilidad”, y “la fantasmagoría de esperanzas engañosas y demasiado humanas cuyo fracaso refuerza esta misma fragilidad” (*id.* 192). El camino hacia la esperanza es especialmente dificultoso, ya que pasa por nuestra fragilidad y proporciona una conciencia aguda de esta. Para San Agustín, la esperanza solo está en Dios y no en cada uno de nosotros. En ese sentido, a su entender, esperanza y humildad son inseparables, al saber que la humildad es simultáneamente “el único lugar donde nuestra fragilidad puede ser vista [completamente] y aquella en la cual recibimos la fuerza divina que la transfigura” (*id.* 197). Esto significa que

“el peor obstáculo a la esperanza es la falsa expectativa” (Chrétien 2017 194). De la misma forma, la mayor fragilidad es el orgullo que niega la fragilidad (*id.* 198). Al contrario, la conciencia aguda de la fragilidad va de la mano de la *confessio peccati*, es decir, del reconocimiento de su injusticia, “donde la visión de su propia fealdad es el comienzo de una nueva belleza” (*id.* 199).

Para San Agustín, “la fragilidad se convierte en el lugar mismo en el cual la fuerza de Dios comunicada al [ser humano] puede desplegarse según unos modos que [le son] absolutamente propios. Es la gracia la que posibilita ese nuevo uso de la fragilidad” (Chrétien 2017 202). Lo fundamental es reconocer que la fragilidad no es un obstáculo ni un impedimento “en nuestra lucha para realizar nuestra humanidad”, aunque pueda paralizarnos y generar cierta consideración. A su vez, subraya la “dimensión agónica, combatiente [y] militante de nuestra condición [humana], vinculada a su fragilidad, que no es solamente una posibilidad, sino una verdadera falla” (Chrétien 2017 206). Y si la plenitud del perdón de los pecados concedido por el bautizo no nos aleja de una vez para siempre de la fragilidad, nos ofrece un auxilio y una fuerza para luchar contra ella.

En el octavo y último capítulo, titulado “Kant y la extenuación de la fragilidad”, Chrétien recuerda que el filósofo alemán desarrolla una reflexión relevante sobre la fragilidad. Kant se inspira en Baumgarten, quien insiste en la fragilidad carnal y social, y rechaza la fragilidad teórica (Chrétien 2017 212), dado que la fragilidad alcanza “todas las dimensiones de la existencia humana” (*id.* 213). Baumgarten desarrolla una reflexión

sobre la imputación, distinguiendo diferentes grados de imputabilidad, en un razonamiento que va de la debilidad a la fragilidad. La fragilidad de la condición humana es definida por él como la inclinación natural hacia el mal moral, “a saber, esa condición de la naturaleza humana por la cual es fácil empujar al [ser humano] hacia el mal moral” (*id.* 216). No en vano, Baumgarten distingue la inclinación hacia el mal absoluto y el mal condicional (*id.* 216). Considera la omisión como un acto, dado que el silencio o la inacción ante la injusticia implican una complicidad.

Para Kant, la predisposición al mal consta de tres grados cuya gravedad aumenta: la fragilidad, la impureza y la maldad. En ese sentido, la fragilidad es la primera y menor expresión de la inclinación hacia el mal. “Pierde, por lo tanto, su centralidad en el pensamiento del mal”, aunque constituya su base. A su vez, es identificada con la debilidad “activa y paradójica, [y] su manifestación consiste en la [incapacidad] a realizar el bien” (Chrétien 2017 218). Aunque la fragilidad constituya el primer grado, es decisiva, “puesto que, precisamente, posibilita los dos siguientes [pasos] y [representa] el primer deslizamiento hacia la caída” (*id.* 219). Para el pensador germano, “los enunciados sobre la fragilidad forman pura y simplemente una constatación de nuestra impotencia y de nuestro fracaso a alcanzar el bien [al que, sin embargo, aspiramos]” (*id.* 219). En ese sentido, la fragilidad de la que habla Kant no es un principio explicativo, sino aquello que se trata de explicar. La fragilidad, en este caso, es “una forma completamente vacía” a la que los dos momentos posteriores confieren una determinación. A ese

propósito, Chrétien pone de manifiesto la “fragilidad de la definición kantiana de la fragilidad” (*id.* 222).

Kant prosigue su reflexión realizando una crítica radical a la tendencia del ser humano a caer en la animalidad del instinto, una suerte de deterioro o de degeneración, mientras que “la virtud es definida como el rigor moral en la realización de su deber, la cual no debe jamás convertirse en costumbre” (Chrétien 2017 227). En ese sentido, preconiza la “revolución moral permanente” (*id.* 227). Para Kant, “la costumbre es la servidumbre visible y tangible que se enraíza en una transgresión más profunda y secreta” (*id.* 228). Cuestiona la referencia a la fragilidad “para justificar sus propios incumplimientos, presentándolos como inevitables y corrientes” (*id.* 229). Según el autor, la debilidad del análisis kantiano de la fragilidad constituye a su vez su fuerza, porque la impureza, que constituye el segundo momento después de la fragilidad, “consiste en que la obediencia a la ley moral que me [impone] un deber no es un motivo suficiente para realizar un acto, sino que hay que asociarlo a otros” (Chrétien 2017 230). El tercer momento, el de la maldad, consiste en subordinar la intención moral a otras que son de índole diferente. Habla de “intención diabólica”, de “elección del mal por el mal” como regla de conducta, y de “rebelión contra la ley”.

No en vano, Kant rechaza la posibilidad de que el ser humano pueda desear el mal por el mal, “es decir, sin encontrar ni interés ni ventaja”, y pueda transgredir el imperativo moral por la mera satisfacción que le procura la transgresión. Es la razón por la cual nada está perdido. En ese sentido, se aleja de San Agustín, quien

“reconoce, [clara] y constantemente, la posibilidad del mal por el mal, es decir, de una corrupción profunda y radical de la voluntad” (Chrétien 2017 238). Kant prefiere hablar de “vicios diabólicos”, tales como la envidia o la ingratitud. Asimismo, según San Agustín, la ignorancia y la dificultad constituyen las dos consecuencias del pecado original, “el doble castigo que la humanidad se infringe a sí misma, las dos dimensiones de su fragilidad” (*id.* 242).

Para Kant, “la única forma verdadera de [asumir] su fragilidad es luchar sin [cesar] contra ella, limitar su alcance y sus consecuencias” (Chrétien 2017 245). Se trata de una lucha ininterrumpida, dado que “no podemos apoyarnos en nuestras victorias pasadas como en un logro [reconfortante]” (*id.* 246). En ese sentido, se debe aspirar a la perfección moral. La toma en consideración de la facilidad, “como lo que funda la necesidad de un progreso [continuo] y de una lucha [constante], muestra con claridad” que se parte sistemáticamente de la fragilidad (*id.* 247).

En el epílogo, el autor recuerda que la fragilidad designa “la presencia de una línea de fractura o de ruptura que sea estructural o circunstancial, y lleva en sí misma un horizonte de acontecimientos [que] designa la condición de posibilidad” (Chrétien 2017 252). En ese sentido, no constituye un antónimo de la fuerza. Además, existen numerosos sentidos, formas y lugares de la fragilidad humana, y su riqueza resulta de su carácter positivo y estructural. A su vez, nuevas formas de fragilidad social han aparecido, como el culto de lo efímero, el empobrecimiento del debate político, la pérdida de competencias analíticas y lingüísticas, o el debilitamiento del espíritu crítico.

La realidad es que nadie puede sustraerse a la fragilidad y nadie puede escapar de ella, “porque constituye una condición constitutiva de la finitud” (Chrétien 2017 253). Asimismo, la fragilidad, que forma parte de nosotros mismos es indisociable de la singularidad. Es igualmente un soporte “para pensar la temporalidad” (*id.* 254). Para el autor, ante la fragilidad existen diferentes respuestas. “La primera consiste en superar y en vencer, en la medida de lo posible, esa fragilidad” (*id.* 255), mientras que la segunda estriba en asumir la fragilidad sin intentar eliminarla ni olvidarla, lo que sería ilusorio y falaz.

Al término de la lectura de *Fragilité*, es obvio reconocer el interés y la actualidad del tema abordado, que ha sido ampliamente descuidado por los filósofos contemporáneos. El autor desarrolla un análisis conceptual y etimológico minucioso, que permite discernir las diferentes concepciones y dimensiones de la fragilidad y de las nociones afines. Esa labor es llevada a cabo a partir de un razonamiento articulado y un pensamiento estructurado, sin caer por ello en una búsqueda desenfadada de la sistematización. Para ilustrar su pensamiento, no duda en aludir a la filosofía (sobre todo antigua y medieval), a la literatura y a la poesía. En ese sentido, se trata de un trabajo perfectamente documentado que se nutre esencialmente de las humanidades y de las letras, lo que es lógico dado el perfil de Chrétien.

No obstante, se extraña una mayor alusión a los autores contemporáneos, lo que hubiera permitido actualizar la reflexión de Chrétien. Sébastien Dupont, por ejemplo, en su obra titulada *Seul parmi les autres* (2010), aborda la problemática del

sentimiento de soledad entre los menores de edad, condición que extiende al individuo contemporáneo en su globalidad (*cf.* 2013). Danilo Martuccelli, por su parte, explora los procesos de individuación y analiza los fenómenos colectivos, tales como el populismo o el racismo, partiendo de las experiencias individuales. Muestra de qué manera las personas se forjan a través de pruebas sucesivas (*cf.* 2006) en sociedades cada vez más “singularistas” (*cf.* 2010). De la misma forma, en su libro dedicado a las sociologías del individuo, Federico Tarragoni (2018) se interroga sobre la fragilidad del individuo actual, en un contexto marcado por la individualización de las penas, de las carreras, de los cuidados, de la relación pedagógica y del consumo.

En cualquier caso, la lectura de la última obra de uno de los filósofos más originales y peculiares del panorama intelectual galo y europeo se antoja ineludible para profundizar en nuestra comprensión de la fragilidad.

Bibliografía

- Chrétien, J. L. *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des cantiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- Chrétien, J. L. *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- Chrétien, J. L. *Sous le regard de la Bible*. Paris: Bayard, 2008.
- Chrétien, J. L. *Fragilité*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2017.
- Dupont, S. *Seul parmi les autres: le sentiment de solitude chez l'enfant et l'adolescent*. Paris: Érès, 2010.
- Dupont, S. “La solitude, condition de l'individu contemporain.” *Le Débat* 174 (2013): 130-145.

Encyclopedia Universalis France. Jean-Louis Chrétien. Web. Accedido en el 2017. <https://www.universalis.fr/encyclopedia/jean-louis-chretien/>

Janicaud, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l'Éclat, 1991.

Martuccelli, D. *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*. Paris: Armand Colin, 2006.

Martuccelli, D. *La société singulariste*. Paris: Armand Colin, 2010.

Tarragoni, F. *Sociologies de l'individu*. Paris: La Découverte, 2018.

EGUZKI URTEAGA
Universidad del País Vasco -
Vitoria - España
eguzki.urteaga@ehu.eus

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.77782>

Dworkin, Ronald M. *Religión sin dios*. Trad. Víctor Altamirano. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014. 102 pp.¹

Religión sin dios, obra póstuma de Ronald Dworkin, es una interesante propuesta del filósofo del derecho estadounidense sobre las relaciones entre creyentes y ateos. Este corto libro consta de cuatro capítulos: “Ateísmo religioso”, “El universo”, “Libertad religiosa” y

“Muerte e inmortalidad”. Me voy a centrar en la discusión acerca del concepto de religión, entendida en el marco de lo que Dworkin llama la *independencia ética*, es decir, la idea según la cual la religión es solo una convicción como cualquier otra que tienen los individuos.

El principal interés de Dworkin es explicar las posibles formas de religiosidad de los ateos, y argumentar a favor de la equidad constitucional entre creyentes (teístas) y no creyentes (ateos). Su propuesta se basa en la convergencia moral entre creyentes y ateos. Además, se enfoca en temas como la belleza del universo y el derecho a decidir cuál es el mejor modo de vida –esto es, la libertad religiosa–, que permitirían un mejor diálogo en la democracia.

La religión raramente ha sido un tema en la obra de Dworkin. Sin embargo, en *La democracia posible*, publicado en 2006, el autor dedicó un capítulo a la forma como el liberalismo perfeccionista puede ayudar a los creyentes y ateos a llegar a acuerdos sobre temas controversiales –como el aborto, el matrimonio entre parejas del mismo sexo, el contenido de los currículos escolares y la exhibición de símbolos religiosos en lugares públicos–. Así pues, no sorprende que su último libro esté relacionado con este tema. La diferencia es que, en *Religión sin dios*, Dworkin trata de acercar a dos grupos que usualmente están en lados opuestos del debate público.

Me concentraré en el capítulo tres, “Libertad religiosa”, en el cual Dworkin propone una hipótesis provocadora: “¿En estos documentos (Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos, la Convención Europea sobre Derechos Humanos y la Constitución

1 Introduce algunos cambios a las citas de la traducción del Fondo de Cultura Económica, para aproximar el texto a la versión publicada en inglés. Agradezco a José Miguel Rueda su ayuda con la traducción.