

de la universidad Mason (George Mason, uno de los Padres Fundadores de los Estados Unidos, paladín, detrás de George Madison –virginiano también–, de la libertad religiosa) no merecen que gaste en ellos más tiempo.

Basta con la vacuna.

Juan Fernando SEGOVIA

Jonathan Bowman, *Cosmoipolitan justice. The axial age, multiple modernities, and the postsecular turn*, Cham-Heidelberg-Nueva York-Dordrecht-Londres, Springer International Publishing, 2015, 315 págs.

Jonathan Bowman enseña filosofía en el St. Charles Community College, Missouri, y al parecer este que aquí se reseña es su primer libro. Veamos de qué se trata esto de una justicia global cosmoipolita [*sic*].

El argumento de Bowman es simple. La globalización ha formado una sociedad civil transnacional que, debilitando el protagonismo de los Estado nacionales, produce una rápida transformación de la articulación política de los diversos grupos religiosos en el nuevo espacio cosmopolita. En este contexto, el autor retoma la idea de Karl Jaspers de una época axial para advertir la presencia de una nueva época axial (o un nuevo momento de aquella), que llama cosmoipolitana [*sic*], concepto que es como un tipo ideal weberiano, al que llega por una construcción mental sustentada en datos empíricos. Hay que recordar que Jaspers discutía que la Modernidad fuera exclusivamente europea y que ponía su origen en culturas incluso precristianas. De aquí nace la teoría de múltiples modernidades. Que al unirse a la concepción de Habermas de la perspectiva de la segunda persona para orientar el razonamiento (que no es un invento suyo, ya que lo toma de prestado de otros filósofos), da lugar a la idea de una justicia cosmoipolitana.

Esta nueva época axial está caracterizada por espacios virtuales en todos los niveles de la vida humana: local, nacional, transnacional y global; espacios virtuales interconectados en todo el mundo, participantes de un relato o discurso público transcivilizatorio [*sic*], alternativo al imperialismo eurocéntrico, en el que no se presenta la carga secular del antiguo cosmopolitismo (que Bowman califica de ficción) y se ofrece como una prolongación de

universalidad ética y moral de la especie de las otras grandes eras axiales anteriores a esta nueva era postsecular. De hecho, Bowman pretende reconstruir la genealogía de los estadios de la dialéctica de la secularización, que marca esas épocas axiales, y que se advierten como las muchas caras narrativas en torno al papel de la religión en la esfera pública. Esto es lo que configuraría una serie de modernidades alternativas que cuestionan la idea acendrada de la única modernidad europea.

Entonces, en esta refundación ética de nuestros días, se advierte que juega un papel central la justicia en una dimensión global o cosmopolita, no desde una perspectiva kantiana ni rawlsiana (ésta heredera de aquélla, ambas racionalistas y seculares), sino porque el ideal de la justicia es el corazón ético de las eras axiales, que en el presente se vale de las instituciones cosmoi-políticas de la nueva época axial signada por la gobernanza global y postsecular. Es en tal contexto en el que se reescribe el papel de las religiones postseculares, en un ámbito público global multipolar e intercultural capaz de abordar los problemas sociales, políticos y económicos propios de la comunidad mundial en nuestros tiempos.

Como se ve, se trata de acuñar nombres nuevos para realidades palpables desde hace tiempo, pero sin que el aporte vaya más allá de ese. Ese nuevo espacio público, llámese cosmoipolita o cosmopolita, sigue siendo nada más que espacio en el que nada se resuelve y todo se debate, un escenario virtual en el que todos opinan de todo, especialmente, como interesa a Bowman, de la justicia como constitutivo ética de una sociedad de discutidores a escala universal o mundial.

El libro es complejo y poco satisfactorio. Mezcla o combina, como quiera se vea, análisis de sociología de la religión (Robert Bellah), teorías de la secularización (Charles Taylor), la idea de John Rawls de un consenso político solapado, la teoría crítica (especialmente alimentada por Jürgen Habermas), la teoría de la modernidad o modernización (S. Eisenstadt), etc. De todas estas perspectivas cruzadas poco y nada queda claro, como no sea un océano de conocimientos de un dedo de profundidad.

Por caso, ¿qué entiende en verdad Bowman por Modernidad? Si ésta se identifica con el racionalismo secularizador, ¿cómo puede hablarse de diferentes modernidades? Y ¿por qué persistir en buscar el origen de la secularización en las civilizaciones precristianas? Y si la Modernidad no consiste en la secularización, ya que aquellas antiguas culturas eran religiosas, ¿por qué no ahondar en

el racionalismo? Esta parte, la más extensa del libro, es un intento de fundar las impresiones de Jaspers, pero frustrado, no solamente porque desconoce la centralidad del cristianismo en el proceso de secularización, porque no se encuentra nada definido en torno a la Modernidad y, además, porque no hay un buen trabajo de fuentes y textos hinduistas, budistas, etc.

Luego, ¿qué sentido tiene hablar de múltiples modernidades si, en el fondo, todas son la expresión expansiva de un mismo núcleo? Pues si la Modernidad ha sido una constante histórica desde antes de Cristo y en civilizaciones no europeas, todo es Modernidad. Y nada, entonces, es Modernidad. No hay con qué contrastarla para descubrir la singularidad que la hace moderna.

En fin, ¿en qué se diferencia el cosmoipolitismo que Bowman propone del viejo cosmopolitismo sino en un mero esfuerzo racional por dar nombre a una época global y globalizada? ¿Qué hay de diverso entre el discurso secular de la Modernidad cosmopolita y el postsecular de las modernidades cosmoipolitas? Pareciera ser la no exclusión de las religiones en las definiciones del sentido ético, pero eso fue así incluso en la primera Modernidad. Lo de postsecular, inventado por Habermas, es un nombre para referir la persistencia de las comunidades religiosas y la relevancia de las diversas tradiciones religiosas, pero secularizadas.

Mucha sociología, muchas doctrinas a la moda, poca sabiduría nutrida en la historia *magistra vitae* y en la filosofía.

Juan Fernando SEGOVIA

Mauricio Folchi (ed.), *Chile despertó. Lecturas desde la Historia del estallido social de octubre*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2019, 108 págs.

En octubre de 2019 Chile despertó conmocionado con una revolución (¿popular?) instalada en las calles y lugares públicos de su capital, Santiago, y otras ciudades principales del país. El eco, la sombra revolucionaria, recorrió toda Hispanoamérica y aún la recorre. Salvo en Chile, en donde los revoltosos, rebeldes y revolucionarios de toda laya están todavía en las calles, en los otros países hispanoamericanos parecen encerrados a causa del virus que nos puso en cuarentena. Pero, como se podrá concluir de la lectura de este librito, la amenaza permanece pues ese otro virus, el del destructivo descontento nihilista, no se cura así nomás.