

Alfonso ÁVILA DEL PALACIO: *Sobre la felicidad, las teorías y un mundo mejor*, Durango: Editorial de la Universidad Juárez del Estado de Durango 2007, 203 pp.

I

En un ensayo escrito en sus años mozos, el más largo y el primero de este libro, Alfonso Ávila del Palacio nos da a entender que la finalidad de la existencia del ser humano es la felicidad; que el hombre (es decir los varones y las mujeres) existen para ser felices: “la verdad del último por qué no es la existencia es la felicidad” (p. 19). Ciertamente se parece ésta a la aserción de Aristóteles según la cual el fin de todo conocimiento y toda acción es la felicidad (*eudaimonía*), la cual sin embargo es entendida de diferentes maneras por los hombres:

En cuanto al nombre, por lo menos, reina acuerdo casi unánime, pues tanto la mayoría como los espíritus selectos llaman a ese bien la felicidad, y suponen que es lo mismo vivir bien y obrar bien que ser feliz. Pero la esencia de la felicidad es cuestión disputada, y no la explican del mismo modo el vulgo y los doctos. (*Ética nicomaquea* 1095^a15-20)

Ávila del Palacio nos ofrece una definición de ‘felicidad’ en la p. 73, donde dice que la felicidad de cada quien depende “de cada uno porque la felicidad no es sino la conciencia de la armonía lograda por nosotros mismos”. Así, la felicidad es descrita por Ávila del Palacio como un logro esencialmente propio y personal que consiste en la armonía. En el resto del ensayo el autor desarrolla esta idea, relacionándola con la ciencia, la filosofía, la religión y el amor. También muestra al resto de las especies de la creación —minerales, vegetales y animales— como destinadas al servicio de la felicidad del hombre (p. 85).

Un tanto al estilo aristotélico también, el autor nos ofrece una clasificación de los hombres según su manera de entender la felicidad. El primer grupo, el de los superficiales, integrado por la inmensa mayoría, busca la felicidad en los bienes sensibles, en la belleza ajena, en lo que llega a la mente por medio del cuerpo sensible (p. 22). “Éstos armonizan

la belleza exterior con su sensibilidad pero algo les falta: cuando no se están divirtiendo, cuando tienen una preocupación, una enfermedad o algún fracaso, se vuelven infelices y aquella infelicidad que tenían apenas si ha dejado huella de su recuerdo” (pp. 23, 24).

Los del segundo grupo buscan la felicidad dentro de sí mismos “en la bondad, en la certeza, en la seguridad, en la tranquilidad de ánimo, en el amor, en la esperanza; en una palabra, en su belleza en cualquiera de sus formas” (pp. 24, 25). Los de este grupo armonizan algunas de sus partes, tal vez las principales, como el entendimiento. Sin embargo, también a los de este grupo les falta algo, ya que les falta lograr la armonía con sus semejantes, “tratando de armonizar su pedazo de sociedad procurando que cada quien tenga lo que le corresponde” (p. 26).

El tercer grupo está integrado por los pensadores, quienes “se complacen en la verdad absoluta, se entregan a ella y en ella son felices” (p. 28). Pero, se pregunta el autor:

[P]or ventura, ya sea un ser concreto, toda la naturaleza, la energía, o algo más allá de la energía, lo que hizo y hace que exista todo tal cual existe, ¿no sería tal cosa la verdad por excelencia, el bien por excelencia? ¿Y en su armonía no estaría la felicidad plena, ya que implica todas las demás? Por consiguiente, estos que buscan dicha verdad y que se entregan a ella tendrán que armonizar con todo el universo y de ahí les vendrá la máxima felicidad (p. 28).

Parecería que la máxima felicidad consiste en “entregarse” al origen de todo lo que hizo y hace existir a todo como es. Es esta “entrega” lo que hace que el pensador alcance la máxima felicidad, si bien la misma es difícil ya que primero hay que encontrarla y luego aceptarla, lo cual exige mucho esfuerzo (p. 28).

Más adelante el autor caracteriza a la religión como una “ciencia” que “concretiza la entrega a esta verdad suprema”: “la religión se ocupa, claro está, del estudio de dicha verdad absoluta, para llegar a conocerla y así poder estar en armonía con ella” (p. 74). Ahora bien, como ontológicamente el hombre está destinado a la felicidad, y la felicidad no

sería factible sin la inmortalidad, porque “causa de infelicidad sería el saber que todo termina con la muerte” (p. 74), es menester que la verdad absoluta tenga una forma personal:

La conciencia del fin de la felicidad sería un mal. La conciencia de dejar de existir algún día se contradice con la conciencia de que existimos para la felicidad mediante un esfuerzo. ¿Para qué, pues, dicho esfuerzo, si en último término dejaremos de existir? ¿Cómo puede nuestra naturaleza tener como fin el bien supremo, si terminará en nada, que es el mal supremo? *Por lo tanto* [énfasis mío], los seres humanos somos inmortales o no existimos para la felicidad. Esta sencilla verdad fue descubierta por las religiones y les debemos a éstas su insistencia en ello [...] de modo que aceptar la personalización de la verdad absoluta y nuestra inmortalidad constituye el origen y la esencia de las religiones.

El problema con esta definición de la religión es que deja fuera religiones cuya concepción del ἀρχή no es la de un ser personal. Un ejemplo de ellas es la religión popular griega del movimiento incesante y el Destino como desaparición justa de toda forma individual. Esta religión eventualmente llegó a personalizarse en Dionisio pero su misma creencia básica en realidad le impide postular una deidad personal. En todo caso, Dionisio no era exactamente el ἀρχή, el cual es algo así como una materia indeterminada, proteica y en flujo permanente. Otro contraejemplo es el del budismo teravada, el cual postula que la felicidad sólo se alcanza en el Nirvana, la extinción de todos los deseos incluyendo el deseo de inmortalidad. Para esta versión más bien culta y refinada del budismo no existen dioses personales y la verdad suprema es el Vacío, el *Sunyata*.

Así, parecería que la búsqueda de la felicidad se da más bien dentro del marco de una religión en la que el hombre se encuentra ya inserto. El budista teravada la busca en el Nirvana, el cristiano la encuentra en la Jerusalén Celestial y sus anticipos terrenales, los hedonistas epicúreos

—abandonados por unos dioses distantes e indiferentes— la encuentran en la ataraxia.

De manera que las religiones no son ni una ayuda ni un medio que nos permita huir de nosotros mismos, sino la matriz misma dentro de la cual nos hacemos la pregunta por la verdad suprema y definimos la felicidad. Por eso mismo tampoco puede ser concebida como una ciencia que concretiza la entrega a la verdad suprema: es más bien la presuposición dentro de la cual formulamos proposiciones teológicas o litúrgicas (si es que esa religión concibe la verdad suprema como un ser personal al que hay que rendirle culto) que permiten una práctica eclesial congruente con la concepción de la verdad suprema. La caracterización de la religión como una ciencia se aplica más bien a la teología que es dable practicar dentro de los presupuestos determinados por las creencias básicas de dicha religión.

Sin embargo, si su argumento a favor del carácter personal de la verdad suprema fuese universalmente aceptable, el mismo se vería prolongado por otro que da el autor, convirtiéndose en un argumento a favor del Dios de Jesucristo. Si la verdad suprema es personal, un ser personal que *debe de existir y existe* para garantizar la felicidad del hombre, es un Dios que debe obrar por amor:

Por amor creó a los hombres capaces de alcanzar la felicidad. No obstante, al ver Dios que muchos de los seres humanos se resisten a pensar y por ello no alcanzan la conciencia de la armonía lograda, no tuvo menos que oponerse a que tal estado de cosas continuara igual. Fue así como tuvo que hacer algo para ayudarnos; conservando, eso sí, nuestra naturaleza libre. Porque sólo con ella es posible alcanzar la felicidad. En estas condiciones, pienso que la mejor ayuda fue decirnos la verdad completa y ponernos el ejemplo. Esto supone que Dios nos ha hablado de alguna forma y que su encarnación se explica porque quiso llevar una vida común y corriente, precisamente con el objetivo de mostrar conciencia de la armonía lograda. [...] Hay religiones cuyos dogmas aseguran que Dios se ha encarnado,

por ejemplo, en Jesús de Nazaret. Y ambas cosas, que podrían sonar difíciles de creer, no lo son tanto si tomamos en cuenta la omnipotencia de Dios, su amor por su Creación y nuestra debilidad. De ahí que podamos decir que Dios no es un ser apartado de nuestra lucha diaria sin alguien que, conociéndolo todo, puede intervenir directamente en todo (pp. 87, 88).

Me parece, pues, que es correcto mirar el primer ensayo del libro que nos ocupa como una *estrategia de evangelización* por parte del autor. Una estrategia que, partiendo de la premisa de que el hombre ha sido creado para la felicidad, debe conducirnos por pasos a la conclusión de que hay un Dios personal que se ha encarnado por amor a su creación y particularmente a la humanidad. Esta estrategia choca un tanto, sin embargo, con la visión extremadamente pelagiana de la p. 73, donde dice que “la felicidad de cada quien no depende de Dios sino de cada uno, porque la felicidad no es sino la conciencia de la armonía lograda por nosotros mismos”. El autor hubiera tenido que explicar entonces cuál pudiera ser la obra de Cristo ante tal independencia del hombre.

Creo que el desarrollo de esta estrategia de evangelización —por lo demás bastante pelagiana, pero no por ello inaceptable a muchas variantes del cristianismo— es lo que da actualidad a este texto, y no afirmaciones que son realmente irrelevantes al mismo, como la muy culturalmente relativa explicación que hace de los papeles del varón y la mujer en las páginas 76-81.

II

Si bien, detrás del argumento del primer ensayo se encuentra ciertamente una visión escolástica de la transición de razón a religión, la cual pretende que a partir de premisas “universalmente aceptadas” es posible demostrar la existencia del Dios cristiano, y si bien el argumento del autor va más allá de los argumentos escolásticos típicos, pues busca llevarnos hasta Jesucristo, cuyo carácter y oficio nunca se aceptó que fuera cognoscible por la “razón natural”, en la página 90 el autor parece

sentirse despojado de una actuación y cultura propias. Sin embargo, es contradictoria la forma en que lo dice:

Por ser parte de un país que ha sido colonizado de diversos modos, me he visto privado, en gran medida, de una actuación y cultura propias. Y por descender de una familia festivamente medieval, es de esperarse que mi existencia no gira alrededor de la adoración austera a las ideas, ni alrededor de las mercancías capitalistas (pp. 90, 91).

¿Qué acaso esa cultura medieval no es la herencia del Virreinato? Aquí Ávila del Palacio yerra al concebir el Virreinato como una mera “colonia” en la que se nos hubiera “impuesto” una cultura ajena. La barroca cultura del Virreinato es, *originalmente, nuestra cultura*, es decir, la cultura del México mestizo que es el *mainstream Mexico*, para usar una expresión estadounidense por cierto bastante precisa. Estar colonizado es renegar de esa cultura y pretender construirse como un estadounidense, un inglés o un francés. A pesar de todos los esfuerzos, de las explosiones de violencia revolucionaria que clamaban por justicia, el pueblo mexicano nunca ha logrado —ni querido— ser ni liberal ni socialista. Nunca aprendimos a pensar como los empiristas ingleses, los deístas franceses o los panteístas alemanes. ¿Por qué? Porque nuestros maestros no fueron Hume, Rousseau o Hegel, sino Fray Alonso de la Vera Cruz, Diego Marín de Alcázar y todos esos grandes teólogos y filósofos del Virreinato que enseñaban a Francisco Suárez, a Juan de Santo Tomás o al mismo Tomás de Aquino. Son los que odian la herencia novohispana de México los que han renegado de nuestros orígenes y son ellos —por lo tanto— los que han estado y siguen estando colonizados.

En todo caso, lo honesto para cada quien es transitar de sus creencias religiosas básicas hacia una filosofía y una cultura consecuente con estas creencias. Pues, efectivamente, como dice el autor, “en el origen de las religiones, al menos en las más grandes, hay experiencias concretas que constituyen la base de su doctrina” (p. 97). La teología que brota de allí tiene que ver efectivamente con explicar las experiencias vivenciales de esa comunidad pero hay una curiosa circularidad involucrada en ese proceso: es el motivo religioso básico que domina a la comunidad

el que parece determinar esas experiencias vivenciales “confirmatorias”, pero al mismo tiempo parece haber experiencias que dan origen al motivo religioso. Estas experiencias hacen que la comunidad sienta y crea que una determinada realidad es divina, esto es, autosubsistente y origen de todo lo demás que existe. Pero estas experiencias no tienen que ser necesariamente de la Palabra de Dios, como creía Rahner (1967, p. 47), a menos que creamos que la experiencia que llevó a los filisteos al culto a Baal —por ejemplo— es de la Palabra de Dios. Por lo tanto, la filosofía de la religión no puede ser lo que sugiere el autor (pp. 97, 98), sino en todo caso una explicación rigurosa del concepto de religión que permita estudiar el contenido de cada religión en particular. Por ello se equivoca también el autor al decir que la coherencia de una doctrina religiosa respecto de sus postulados básicos permite atribuirles validez, al menos si por validez entiende el autor verdad. En efecto, es incoherente decir que el Viejo Testamento es válido y al mismo tiempo decir que la doctrina de Baal lo es; o que el judaísmo y el budismo teravada lo son simultáneamente. El hecho de que una doctrina religiosa haya surgido de la experiencia de una comunidad no la hace verdadera, pues todas lo han sido, y la conjunción de las mismas es lógicamente contradictoria.

III

La manera en que Ávila del Palacio usa los principios metodológicos de las teorías marxista y psicoanalítica para refutarlas es no sólo divertida sino definitiva. Si ninguna teoría puede pretender validez universal, ya que es la expresión de una determinación de clase o de deseos sexuales reprimidos, pues las teorías que afirman tales cosas también carecen de validez universal ya que son expresión de una clase o de deseos sexuales reprimidos. Esta metodología crítica —que Hegel explota de modo interesante en la *Fenomenología del Espíritu* (véase Westphal 1989)— consiste en demostrar que una teoría es autorreferencialmente incoherente, es decir, que la supuesta validez de la teoría conduce a su propia destrucción, o al menos nos impide saber jamás si es verdadera o no. Como ejemplo de un tipo de incoherencia autorreferencial:

[C]onsidérese la aserción hecha alguna vez por Freud de que toda creencia es un producto de las necesidades emocionales inconscientes del creyente. Si esta afirmación fuera verdadera, tendría que ser verdadera de sí misma puesto que es una creencia de Freud. Por lo tanto requiere de sí misma que no sea más que el producto de las necesidades emocionales inconscientes de Freud. Esto no haría necesariamente falsa a la aserción pero significaría que, incluso si fuera verdadera, ni Freud ni nadie más podría saberlo. Lo más que podría permitirle a alguien decir es que él no puede evitar creerla (Clouser 2005, p. 84).

La salida de Ávila del Palacio es decir que el que tenga carácter de clase o reflejos míticos no invalida una teoría, siempre y cuando funcione en el manejo y previsión de los fenómenos. Esto le permite al autor hacer una especie de psicoanálisis marxista de la figura de Adam Smith para tratar de mostrar sus condicionamientos históricos personales al elaborar su teoría económica (pp. 139-154) sin descartar su validez. Antes bien, sugiere una metodología para tratar con las teorías científicas que también toma en cuenta su “proceso de producción”.

Pero la parte culminante de la aportación de Ávila del Palacio en este libro se encuentra, a mi parecer, en su comparación de la filosofía con la religión en las páginas 170 y 171, donde señala:

Las religiones, a semejanza de las filosofías, también pueden ser tan independientes unas de las otras que no compartan casi nada [...] y tampoco tienen criterios generales para decidir entre religiones rivales (p. 171).

Si el autor hubiera explorado más este paralelismo quizá se hubiera dado cuenta de que la inexistencia de criterios universalmente admitidos para desechar filosofías mal fundadas se debe precisamente a su conexión con las religiones. Si cada filosofía es expresión de un motivo religioso que la guía, entonces la falta de criterios generales para decidir entre religiones rivales se transmite a las filosofías (también rivales) que les dan expresión. Es por ello que la filosofía puede ser una formulación

científica de una cosmovisión pero, al ser precisamente en las cosmovisiones donde están operando los motivos religiosos opuestos, no cabe esperar que sus formulaciones sistemáticas tengan más concordancia.

Esto nos lleva al capítulo cuarto del libro de Ávila del Palacio, dedicado a la pregunta de si es posible un mundo sin violencia. En éste el autor alega que es factible un sistema económico que produzca y distribuya sin violencia y sugiere que el respeto a las comunidades religiosas, a la libertad de cada quien de unirse a la que represente sus convicciones, es un factor de paz. Eso es correcto pero precisamente el choque de civilizaciones del que habla Huntington (1993) se debe a las diferencias entre culturas con diferentes trasfondos religiosos, diferencias que hacen difícil la comunicación y que generan tensiones culturales. Esto se complica con la aparición de grupos radicales islámicos que quieren imponer al resto del mundo su religión y cultura por medio de la violencia.

En el capítulo quinto el autor propone una reforma de la Iglesia Católica que podría disminuir la incidencia de la pederastia en su seno. Básicamente son las mismas recomendaciones que le hacía Lutero y que eventualmente lo condujeron a casarse con Catalina de Bora, quien había sido monja antes de la Reforma. Otras cosas que cambiaría el autor son los votos de obediencia y la estructura jerárquica de la corporación. Sin embargo, su propuesta de eliminar el Santo Oficio o de cambiar la labor misionera de la Iglesia que “causó tanto mal en los países conquistados por la cruz y la espada” es bastante anacrónica, pues ya no existe el Santo Oficio y la Iglesia Católica ya no busca imponer su fe por la fuerza en ninguna parte del mundo. La Congregación para la Doctrina de la Fe es simplemente una oficina que busca mantener la pureza de la ortodoxia, algo que es perfectamente aceptable en cualquier organización eclesial. En las condiciones de libertad religiosa en que vivimos actualmente, ello no es ninguna imposición: si alguien no está de acuerdo con los dogmas de una iglesia, pues se va de ella y punto. Pero he observado que los católicos son dados a aceptar de la doctrina de su iglesia solamente los dogmas y prácticas que les parecen adecuados y a desechar el resto. No obstante, desaparecer enteramente un cuerpo de doctrina definitorio del dogma de una iglesia equivaldría a destruir enteramente dicha iglesia.

Quedarse solamente con la enseñanza de Jesucristo de “amaos los unos a los otros” no requeriría de una iglesia, sino que reduce toda la Palabra de Dios a una máxima moral que sin duda aprobarían Sidarta Gautama, Gandhi o Confucio.

Ciertamente el cumplimiento de aquella máxima rompería el círculo vicioso de infelicidad, desamor, resentimiento y violencia que aleja de la felicidad al hombre. Sin embargo, aparte de que puede ser injusta en algunos casos, es demasiado optimista la creencia del autor de que los ricos y poderosos cedan sin violencia su dinero o poder a favor de los pobres y oprimidos (p. 197). Precisamente una de las enseñanzas de la misma Escritura —que su talante pelagiano y racionalista le impide ver— es que el ser humano es un ser caído en el pecado, y que la superación del mismo no es algo que pueda lograr con sus propias fuerzas. La felicidad —dicho de otra manera— no es algo que pueda el ser humano lograr con sus propias fuerzas, independientemente de Dios.

Bibliografía

- Clouser, R. 2005. *The Myth of Religious Neutrality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Huntington, S. 1993. “The Clash of Civilizations”. *Foreign Affairs* 72(3), 22-49.
- Westphal, K. 1989. *Hegel’s Epistemological Realism*. Dordrecht: Kluwer.

Adolfo García de la Sienra
Universidad Veracruzana