

Trascendencia inmanente: una reflexión antropológica desde Shakespeare y Kant

RONALD REYES

Grupo de investigación en filosofía social (GIFS – PUCP)

Resumen:

El proceso de secularización en el mundo moderno reconfigura nuestras respuestas espirituales dentro del marco inmanente. El concepto de una “trascendencia inmanente” es un tipo de respuesta espiritual que hace lugar para una trascendencia que sea compatible con el bien humano; sin embargo, subyacente a este concepto parece esconderse todavía un recelo por aquello que desborda los límites de la experiencia humana. En medio de este debate, todavía es posible tematizar con Shakespeare y Kant un concepto de trascendencia inmanente que pueda capturar bien aquello que se juega en la subjetividad proteica del mundo moderno, esto es, la posibilidad abierta por ensayar diferentes respuestas de sentido que orientan nuestra actividad práctica.

Palabras clave:

Bien humano; Ética; Subjetividad; Trascendencia inmanente; Filosofía trascendental

Abstract:

The process of secularization in the modern world reconfigures our spiritual responses within the immanent framework. The concept of an “immanent transcendence” is a kind of spiritual response that makes room for a transcendence that is compatible with the human good; however, underlying this concept still seems to hide a suspicion for which goes beyond the limits of human experience. In the midst of this debate, it is still possible to thematize with Shakespeare and Kant a concept of immanent transcendence that can capture well what is at stake in the protean subjectivity of the modern world, that is, the open possibility of rehearsing different responses of meaning that orient our practical activity.

Keywords:

Human Good; Ethics; Subjectivity; Immanent Transcendence; Transcendental Philosophy

Introducción

La historia de la secularización, nos dice Taylor, ha estado capturada por una imagen particular acerca del declive de la creencia religiosa. Esta historia, sin embargo, no logra explicar adecuadamente el complejo proceso de la espiritualidad en occidente, esto es, qué caminos ha recorrido la reconfiguración del sentido en la modernidad. Un elemento importante en esta historia es el lugar que ocupa ahora el concepto de “trascendencia” o de una opción por la transformación que vaya más allá del bien humano (2015, 168).

Este concepto resulta hoy problemático porque representa ya una posición particular en el debate abierto entre la creencia y la no creencia. Si reconocemos que esta orientación tiene algún sentido, en cierto modo, hemos habilitado ya el camino para tener un contacto con ella, esto es, con lo trascendente. Y, casi al instante, el bando contrario objetará —desde un humanismo exclusivo— que tal posibilidad es incompatible con una concepción cerrada del mundo, impermeable a fuerzas externas. Este debate, además, está atrapado por la falsa concepción de que cada una de estas opciones representa un paso en una pendiente que resulta en la sustracción de ciertas formas de experiencia que valoramos especialmente. El *inmanentista* considera, por ejemplo, que una afirmación de la opción por lo trascendente puede dañar el valor de la vida humana ordinaria; mientras que el *trascendentalista* considera que extirpar esta opción implica una reducción de la vida humana que nos arroja a la desorientación y la falta de sentido.

En medio de este debate, Martha Nussbaum ha presentado una opción que parece representar una tercera vía entre esos dos caminos. Nussbaum nos llama la atención acerca del concepto de una “trascendencia immanente” que podemos reconstruir a partir de la literatura clásica griega y, sobre todo, desde Aristóteles. Charles Taylor ha criticado este concepto, ya que sostiene que puede desdeñar la opción por una trascendencia externa que constituye, en su opinión, todavía una opción legítima. Este debate filosófico me parece sustancial para explorar un nuevo camino que puede hacer lugar a las exigencias más importantes de los bandos por la creencia

y la no creencia, e incluso de aquello que Taylor ha llamado el bando de la contrailustración inmanente (2015, 414).

En este trabajo me propongo, en primer lugar, reconstruir las líneas generales del debate entre Nussbaum y Taylor; para ello, empezaré por reconstruir la interpretación de la concepción ética de Platón que ofrece Nussbaum y las críticas que posteriormente le realiza Taylor; asimismo, rastreo la evolución del debate en algunos escritos posteriores de ambos autores. En segundo lugar, habiendo tomado nota de las principales críticas en contra de una trascendencia inmanente, desarrollo este concepto a partir de una experiencia nueva abierta en la modernidad. Me valgo aquí de algunos extractos del drama shakesperiano para explicar de qué forma una “autotrascendencia” inmanente captura los recursos de una subjetividad proteica. Mi posición, en este último caso, será la recuperación de la concepción kantiana de una “filosofía trascendental” que se hace consciente de su propio movimiento; esta es una opción que nos permite resituar tanto el valor especial que damos al bien humano, así como la opción por una concepción de trascendencia ética o espiritual.

I

En su valioso estudio sobre el pensamiento ético griego titulado *La fragilidad del bien* (2015), Martha Nussbaum examina cuáles han sido los ideales sobre el bien humano que los poetas y filósofos clásicos articularon en sus respectivas visiones, así como el papel que juega la fortuna en el bien moral completo. Un lugar destacado en este estudio lo ocupa su interpretación de la obra platónica. Para Nussbaum, Platón constituye un momento destacado, en una especie de desplazamiento desde la tragedia griega, acerca de qué cosa constituye el valor intrínseco en la vida humana.

En contraste con los poetas trágicos, como Esquilo o Sófocles —los cuales exhiben una concepción compleja de los valores humanos—, Platón plantea una concepción del bien moral que recorta la pluralidad del valor y promete liberarnos de una vida sometida a la contingencia y la fragilidad de los bienes humanos. La forma de vida óptima para los hombres sería la

vida del filósofo, es decir, una vida dedicada al estudio y la contemplación de la verdad (Platón 1999, 585c). Una vida orientada por la razón organiza, además, las diversas actividades y ocupaciones humanas de acuerdo a una cierta jerarquía que realiza mejor el ideal de la autosuficiencia racional (Nussbaum 2015, 196; Platón 1999, 443c-444a).

Lo que Platón nos propone nos resulta en principio contraintuitivo, ya que damos valor a ciertas experiencias humanas por sí mismas. Ciertamente, algunas de nuestras experiencias son valoradas solo de forma instrumental haciendo que nuestro deseo de librarnos de ellas nos parezca justificado. La fatiga, el dolor físico y la enfermedad limitan nuestra potencialidad humana; por eso, aquellos medios que nos permiten liberarnos de tales cosas adquieren un valor relativo. Pero, en otro registro se encuentran un rango de actividades, las cuales consideramos una parte importante de aquello que constituye una vida humana plena; dichas actividades, además, se conectan con ciertas necesidades humanas. Necesitamos comer y beber, el contacto con otros seres humanos, o estabilizar la marcha de nuestra vida ordinaria; en todos estos casos, las actividades que satisfacen tales necesidades no poseen para nosotros simplemente un valor relativo, sino que otorgamos un valor intrínseco a la forma en que las satisfacemos. No deseamos simplemente comer cualquier cosa, sino saciar nuestro apetito con una *buena* comida y bebida; queremos relaciones humanas *significativas* y no solo superficiales; o, por último, no solo deseamos vivir, sino que deseamos vivir una *buena vida*.

El punto de Platón, sin embargo, es que, una vez que se ha logrado evaluar desde un punto de vista especial y adecuado el conjunto de nuestras experiencias, podemos entender por qué la forma de vida del filósofo satisface mejor el verdadero interés humano (Platón 1999, 582b). Por esa razón, no se trata solo de que, en un sentido general, cualquier ordenación de las actividades humanas y sus valores satisfaga las exigencias de la perspectiva platónica, sino que esta se condice con una configuración particular¹. Sobre este aspecto del pensamiento de Platón existe un debate entre

1 A esto corresponde la descripción de las diferentes formas de corrupción en las constituciones políticas (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía), las cuales representan, a su vez, las diferentes formas en que el individuo puede corromperse (Platón, 1999, VIII y IX).

especialistas, algunos de los cuales consideran que la perspectiva de Platón es más formal que sustantiva acerca de una configuración determinada de los fines últimos de la vida humana². Sin embargo, Nussbaum defiende una posición en favor de un punto de vista sustantivo sobre la ética platónica. La concepción de Platón sobre el bien humano sería, de este modo, no solo formal, sino que implicaría consideraciones sustantivas acerca de cuál es el contenido de una vida racional, esto es, una vida de acuerdo con lo mejor en el hombre.

Tomando en consideración la *República*, el *Gorgias* y el *Fedón*, Nussbaum reconstruye una teoría del valor en la ética platónica cuyos elementos se presentan como criterios que determinan el valor intrínseco de la ocupación más valiosa, a saber, aquella conectada con el intelecto (2015, 208–209):

- 1) Pureza: Tanto de la actividad como de los objetos. No está orientada por motivaciones antecedentes; asimismo sus objetos tampoco presentan ninguna mezcla.
- 2) Estabilidad: De la propia actividad, pues esta continúa sin variación o disminución, a diferencia de las actividades relacionadas con las necesidades. Sus objetos también son estables, ya que son eternos.
- 3) Verdad: La actividad intelectual conduce a la auténtica verdad del cosmos.

Estos criterios determinan por qué una vida orientada a la contemplación es superior a aquellas actividades que apuntan a la mera satisfacción de las necesidades humanas; estas últimas —y las actividades a las que dan lugar— solo tendrían un valor instrumental en relación con el verdadero bien humano y la forma de vida que nos lo aproxima: la vida filosófica. En consecuencia, para Platón, haríamos bien en librarnos de todas estas cargas y dedicarnos únicamente a la filosofía.

2 Los autores con los que discute Nussbaum aquí son en particular Gary Watson (1975) y Terence Irwin (1979). Ambos sostienen una concepción formal de la ética platónica; en otras palabras, que esta centralidad de la razón ofrece solo un esquema general de la forma de vida en la que todavía tienen cabida actividades destinadas a satisfacer nuestra naturaleza apetitiva en tanto valores intrínsecos.

Ahora bien, tales criterios no representan simples estándares librados al juicio común en una evaluación ordinaria de los fines humanos. Intuitivamente, como ya hemos dicho, nos resultan más caras aquellas actividades que toman en serio nuestra naturaleza precaria; incluso podríamos ver en su satisfacción el cumplimiento de algunos de dichos criterios³. Pero lo que nos propone Platón es un ideal del ascenso o del perfeccionamiento moral, mediado por un ascetismo del cuerpo y de la mente. Esta transformación nos permite, en última instancia, dilucidar precisamente de qué forma tales criterios quedan plenamente satisfechos en una evaluación adecuada y completa del bien humano verdadero. De ahí que uno de los elementos centrales de la ética platónica sea la de una educación moral centrada en el camino del ascenso⁴.

En *El Banquete*, se nos ofrece una visión particularmente reveladora sobre qué implica este camino del ascenso. Llegados a cierto punto en el discurso de Diotima, la sacerdotisa insta a Sócrates a buscar la belleza más allá de un cuerpo en particular, y más allá incluso del propio cuerpo o de los cuerpos bellos; entonces el enamorado, nos dice, se entregará de buena gana a los razonamientos puros de una “ciencia de la belleza”. Esta intervención finaliza con un desafío dirigido a quienes somos testigos de esta terapia espiritual:

¿Qué debemos imaginar, pues —dijo—, si le fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees —dijo— que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees —dijo— que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes

3 Esta es aproximadamente la perspectiva de Epicuro cuando nos dice que algunos de nuestros deseos son naturales y necesarios, y que de su correcta valoración y satisfacción depende que podamos obtener la tranquilidad del cuerpo y del alma: “Cuando decimos que el placer es la única finalidad, no nos referimos a los placeres de los disolutos y crápulas, como afirman algunos que desconocen nuestra doctrina o no están de acuerdo con ella o la interpretan mal, sino al hecho de no sentir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma.” (1994, *Men.* 131-132).

4 Este es el motivo por el que Platón prohíbe la poesía en la ciudad al inicio del libro X en *la República*. La poesía exagera en el hombre las partes del alma no racionales (Platón 1999, 606a-d).

de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él? (Platón 2017, 211d-212a)

Aquí quedan satisfechos los criterios de la teoría del valor de Platón. La actividad contemplativa y el bien del que participa aquel que ha llegado a este último nivel del ascenso son puros, sin mezcla de imperfección; en segundo lugar, se trata de una actividad y de un bien estables porque se dirigen a un objeto eterno; y, finalmente, nos conduce a la verdad, esto es, más allá de cualquier apariencia ilusoria de la belleza, nos pone de lleno en contacto con el bien. Los bienes humanos, o bienes relativos, no pueden compararse con éste que nos ofrece la más elevada de las experiencias humanas.

Todavía no he dicho nada acerca de por qué Nussbaum encuentra problemática esta concepción. El problema con la perspectiva de Platón, de acuerdo a la filósofa norteamericana, es que una concepción de la vida humana plena no puede carecer de bienes exteriores y relacionales. Retomando aquí a Aristóteles, nos dice que estos bienes constituyen parte importante de lo que significa una vida *buena*. Aristóteles posee una concepción comprensiva del bien, cuya centralidad se fija en torno a la virtud, pero que no desmerece ni desconoce la importancia de los bienes relativos al cuerpo u otros bienes exteriores como la riqueza, la belleza o el honor (2019, 1099a-b). Por otro lado, Aristóteles también hace lugar para la contingencia y la fortuna en la vida humana, por ejemplo, en la consideración de los azares que puedan poner en peligro la vida buena; el hombre sometido a tales vicisitudes no será desgraciado, si vive de acuerdo a la virtud, pero tampoco venturoso (2019, 1100b-1101a).

En tal sentido, la concepción platónica es vista por Nussbaum como un rechazo particular de la vulnerabilidad propia de la condición humana; se trata de un proyecto que busca la trascendencia de la vida humana ordinaria. Esta aspiración a la autosuficiencia racional tiene a la vista, más bien, un bien deshumanizado, centrado en el poder de la razón. De esta manera, con Platón se conquista, quizá por primera vez, una perspectiva profunda

sobre el bien puro y verdadero del que el hombre *participa* gracias a una feliz condición; en tal sentido, la actividad filosófica nos hace una promesa: podemos tomar el control completo de nuestro bien mediante el uso de nuestras capacidades cognitivas. Esta perspectiva de poner a buen recaudo el bien moral se retomaría luego —crítica Nussbaum— como proyecto ético en el estoicismo o, ya en la modernidad, en Spinoza o Kant.⁵

II

En una reseña del texto de Nussbaum, el filósofo canadiense Charles Taylor ha planteado algunos comentarios diversos a la obra. Nos interesa aquí, en particular, la crítica a la interpretación de la autosuficiencia racional platónica como una motivación negativa. Nos dice el filósofo canadiense:

Mucho más importante en Platón (en mi opinión) es la atracción positiva, una aspiración a la trascendencia. Nunca entenderemos a Platón (ni creo que a nosotros mismos) sin llegar a ver la fuerza de esta aspiración. Dar una visión reductora de Platón en términos simplemente de las motivaciones negativas acaba oscureciendo nuestra propia autocomprensión (1988, 812, traducción nuestra).

Debe mencionarse que la propia Nussbaum, nos advierte ya en su texto que una lectura de Platón en clave de una motivación puramente negativa no hace justicia a la concepción del filósofo griego. Este es un error que comenta a propósito de la lectura que tiene Nietzsche de la obra platónica. La aspiración a la trascendencia no viene solo motivada por el deseo de escapar a la vulnerabilidad de la vida humana; quizá podamos conceder que esta motivación nos resulte más intuitiva o familiar. Sin embargo, lo que Platón afirma —y que Nussbaum también le reconoce— es que existe una motivación positiva genuina para elegir la actividad contemplativa. Así, en nuestra naturaleza existiría también el deseo por este bien; estamos

5 Esta opción por un bien moral racional que es además seguro porque depende por completo de nosotros puede encontrarse, por ejemplo, en el estoicismo de Epicteto: “Si alguna vez ocurre que te vuelves hacia las cosas del mundo, porque quieras, por ejemplo, agradar a alguien, ten en cuenta que estarás abandonando la regla de vida que has elegido. Conténtate, por lo tanto, y en toda circunstancia, con ser un filósofo, y en cuanto a parecerlo, basta con que lo parezca para ti.” (2019, ca23).

inclinados hacia él. En otras palabras, no es sólo que nuestra naturaleza vulnerable ejerza una fuerza repulsiva que nos conduzca a este bien, sino que este bien puro ejerce una fuerza atractiva independiente —un placer puro— para nosotros como seres humanos (2015, 224 ss.; 1999, 586a-b).

En su crítica, Taylor desea caracterizar de forma más compleja esta motivación positiva que se encuentra en Platón. Para Taylor, esta motivación constituye un tipo de motivación independiente, la cual nos permite comprender mejor un rango de experiencias importantes en la vida humana. De esta manera, Taylor nos dice que podemos tener dos lecturas del principio aristotélico del que Nussbaum se hace eco. Por un lado, podemos rechazar cualquier aspiración a la trascendencia por los peligros que esta implica. Dicha aspiración puede conducirnos a formas de opresión, represión o automutilación; esta es precisamente la crítica contra la religión que esgrime la Ilustración: la religión debe ser erradicada porque reduce, deforma y oprime la naturaleza humana. Por otro lado, sin embargo, la perspectiva de Aristóteles puede hacer lugar suficiente para un bien estrictamente humano y además para una aspiración auténtica a la trascendencia —tal como desarrolla precisamente el libro X de la *Ética Nicomáquea*—, sin la cual buena parte de nuestra experiencia humana sería ininteligible (1988, 812).

Nussbaum contestó posteriormente esta crítica en un texto llamado *La humanidad trascendente* (2016b). La imagen que utiliza Nussbaum para desarrollar su argumento aquí es la de Odiseo frente a la oferta de Calipso de quedarse a vivir en la isla con ella. El ofrecimiento de la diosa es tentador; no solo por su belleza incomparable, sino por la posibilidad de liberarse de la degeneración y la muerte. No obstante, Odiseo rechaza delicadamente a la diosa. Él desea volver a su isla y envejecer junto con Penélope (Homero 2000, V, vv. 201-224).

Aquí debemos poner atención a dos elementos importantes. El deseo de trascender la condición humana es un deseo perfectamente inteligible; nosotros débiles seres humanos queremos escapar de la enfermedad y la muerte, o que nuestros seres queridos queden indemnes frente a tales males. Por otro lado, la elección final de Odiseo de una vida humana

ordinaria es una opción más atractiva para nosotros porque implica una “vida humana completa”; nosotros consideramos razonable la elección del héroe porque ya estamos insertos en una vida similar con todas sus frustraciones y limitaciones, esto es, no conocemos otro modo de vivir. Si aceptáramos este tipo de trascendencia, la vida humana dejaría de tener una forma reconocible para nosotros que participamos como lectores en las aventuras de Odiseo (2016b, 417).

Este último punto es importante porque a diferencia de lo que ocurre en el cristianismo, los dioses griegos no son superiores a nosotros, sino solo diferentes. Al estar librados de la fragilidad y precariedad humanas, la vida de los dioses nos resulta insulsa y carente de una orientación al bien; ni siquiera comprendemos qué puede ser *bueno* para seres perfectos y sin limitaciones. Nosotros, por otro lado, deseamos vivir, pero de forma excelente. Esto se expresa en nuestro deseo de expandir el rango de las experiencias posibles en una vida humana y sus intensidades; por eso consideramos valiosas aquellas actividades que nos ofrecen tales desafíos como dignas de ser perseguidas. Valoramos, por ejemplo, las competiciones deportivas porque esa forma de excelencia se logra en el marco de las limitaciones humanas (2016a, 422–423). Pero también la actividad política solo tiene pleno sentido para los seres humanos, porque somos nosotros quienes debemos organizar la vida de forma tal que podamos lidiar con la contingencia y la necesidad. Los dioses no tienen una forma de vida política, porque están exentos de los sufrimientos y carencias humanas; ellos no requieren la cooperación y la deliberación para superar tales obstáculos (2016a, 424).

En este punto, Nussbaum se pregunta por el papel de la trascendencia en una vida humana tal como la valoramos nosotros desde el sentido común. Si hemos rechazado una trascendencia en términos de aquello que desdibujaría los límites de una vida humana (ordinaria) digna de ser vivida ¿qué tipo de trascendencia, si hay alguna, sería compatible con aquello que consideramos valioso en tanto seres humanos? Siguiendo en esto a Aristóteles (2019, 1097b-1098a; 1105a), Nussbaum nos dice que una vida humana buena no es solo aquella que se pueda vivir, es decir, simplemente soportable, sino que se trata de una vida virtuosa, esto es, llena de todas las excelencias que es posible esperar de nosotros; pero más aún, “actuar

virtuosamente requiere no solo ejecutar los ademanes de la acción correcta, sino hacerlo con los pensamientos, los motivos y la respuesta sentimental adecuados” (2016a, 429).

Una vida virtuosa o que implique una forma lograda de florecimiento humano podría ser, en este sentido, una aspiración a una trascendencia estrictamente humana que colmara cualquier aspiración de este género. Cualquier otro proyecto de trascender las condiciones que constituyen el bien humano, sería, por contraste, una alternativa que exacerba nuestras frustraciones respecto de las limitaciones naturales de la vida ordinaria; por ello, una trascendencia inmanente del tipo aristotélico nos aconsejaría limitar la motivación negativa de trascender esta vida humana (2016b, 430).

Pero hay un segundo aspecto de esta trascendencia que Nussbaum también quiere capturar. La trascendencia no solo se expresa en este tipo de excelencias humanas, sino también en una especie de trascendencia de la creación: “Los héroes homéricos imaginaban que su meta adecuada no era una vida inmortal, sino dejar una marca de excelencia sin muerte, de hazañas o trabajos a través de los cuales verdaderamente, en algún sentido, modifiquen el mundo para siempre.” (2016b, 432). Esta es una aspiración a trascender nuestro natural condicionamiento temporal mediante grandes obras en la vida política o en las artes; tratamos de *inmortalizarnos* al ofrecer muestras de especial virtud mediante nuestros actos. Estos dos elementos son los que, en la perspectiva de Nussbaum, constituyen esta aspiración a una “trascendencia interna”.

Ahora bien, en contraste con este tipo de trascendencia interna, se levantarían las diversas formas de trascendencia externa. Platón y su concepción del bien moral racional estarían orientándonos hacia un ideal de este tipo. Por eso, la vida contemplativa se muestra incompatible con el bien humano tal como lo concebimos intuitivamente. La aspiración a un pensamiento *divino* no es compatible con el pensamiento ético —que se ocupa del bien humano— porque nos compromete con una perspectiva desvinculada al menos en tres aspectos básicos; este pensamiento está: 1) desvinculado de lo particular de la experiencia ética humana, 2) desvinculado de los lazos interpersonales que consideramos valiosos, y, 3) desvinculado de un plexo

de interlocución con otros seres humanos igualmente pensantes (2016a, 435–436). En este sentido, Nussbaum concluye:

... la filosofía, en la medida de que se trata del arte de nuestro pensamiento, que indaga la verdad sobre nosotros mismos, haría mejor en ocuparse de un discurso mortal y de pensamientos mortales. En este caso, instruiremos al filósofo para que no se deje seducir por el señuelo de un intelecto que se basta a sí mismo (...) y para que piense y hable más humanamente, reconociendo en el discurso la condición incompleta y necesitada de la vida humana, sus relaciones de dependencia y de amor con personas y cosas que escapan a nuestro control (2016b, 440).

Así pues, Nussbaum considera que la aspiración humana a la trascendencia es quizá un elemento ineludible de nuestra experiencia humana; si esto es así, quizá entonces convenga que concibamos este ideal en torno a la propia forma de la vida humana tal como nos viene dada. En este sentido, la aspiración a la trascendencia tiene las notas de una concepción *normativa* de un bien inmanente a la experiencia humana, y podemos entonces tomar a Aristóteles como un aliado en la empresa de desplegar las notas características de esta ética.⁶

Ahora bien, Nussbaum no quiere ingresar en el terreno de la filosofía de la religión; recela tematizar de qué forma esta aspiración natural puede articularse desde el punto de vista de alguna experiencia religiosa. Concede, no obstante, que algunas formas de religiosidad pueden, en efecto, tomar pie en la valoración de la vulnerabilidad humana como es el caso del cristianismo (2016a, 420). Queda abierta entonces la pregunta de si esta aspiración a la trascendencia puede aceptar una respuesta en clave de una trascendencia inmanente desde alguna forma de religiosidad o espiritualidad.

6 Considero que Hannah Arendt, quien ha tomado también el modelo de la virtud en la *polis* griega, está muy cerca de esta misma concepción sobre una trascendencia inmanente a la experiencia humana. La acción y el discurso que nos immortalizan en la trama de las relaciones humanas tienen las características distintivas de la excelencia y de la creación (Arendt 2016, 30 ss.; 207; 220).

III

La respuesta de Taylor a esta concepción sobre una “trascendencia inmanente” llegaría recién con *La era secular* (2015), en una sección dedicada a examinar diferentes tensiones presentes en las múltiples aspiraciones espirituales (humanistas, trascendentes o intermedias) dentro del marco inmanente característico de nuestro mundo moderno. El contexto de la espiritualidad o la opción por lo trascendente en el mundo secular es el de una gran cantidad de opciones espirituales, morales, estéticas o de civilidad, algunas de las cuales se elevan con una pretensión de completitud o plenitud que incluso puede trascender el bien humano. En este contexto de secularización, presenciamos el triunfo del humanismo exclusivo. La victoria del humanismo exclusivo es en cierto modo la victoria de cierta identidad de un individuo impermeable a fuerzas externas, que posee una racionalidad instrumental con la que puede conocer su entorno como *natural* y, por tal motivo, puede controlarlo; además, este individuo se ha anclado en un tiempo secular para construir un orden social que preserve el bien humano (2014 I: 279 ss.; 2015 II: 300 ss.). Taylor quiere discutir si el ideal de una trascendencia inmanente o interna, esto es, una trascendencia específicamente humana tal como la ha defendido Nussbaum, puede satisfacer, dentro del marco inmanente: a) la aspiración a la trascendencia, así como b) una rehabilitación de la satisfacción humana (2015, II: 399).

Ahora bien, el problema es aún más complejo porque, en la historia que quiere contar Taylor, esta tensión entre dos polos se desarrolla tanto del lado de la opción por la creencia como desde el lado de la opción por la no creencia. Así, no se trata de que solo la religión deba defenderse de una acusación de indiferencia o menoscabo del bien humano —después de todo, la propia Nussbaum reconoce que este no es un punto débil del cristianismo—, sino de que esta misma acusación puede levantarse a su vez contra el ideal del humanismo exclusivo. Esta última concepción del bien moral, recortada a medida de nuestros valores relativos al orden y a la vida humana ordinaria, puede dar paso a formas de violencia y exclusión que terminan en algunos casos por frustrar el proyecto de civilidad (2015 II: 400-401).

En relación directa con el tema de una trascendencia inmanente, Taylor encuentra —subyacente a la concepción de Nussbaum— una crítica velada en contra del cristianismo en su versión más agustiniana y platónica. La acusación es que el cristianismo habría empobrecido nuestra imagen del deseo sensual humano, disponiéndonos en una actitud de rechazo respecto del cuerpo. No obstante, Taylor quiere examinar por qué esta alternativa por un regreso a la inmanencia, constituye una opción tan atractiva en la modernidad.

El aspecto central que sustenta el atractivo rechazo a la trascendencia es que nos ha permitido revalorar la vida humana ordinaria. Recordemos que Taylor considera que esta revaloración de la vida humana ordinaria forma parte importante del proceso civilizatorio; se trata de una conquista de la Reforma que hace énfasis en el valor del respeto a la dignidad humana (2006, 31–33). De este modo, podríamos simplemente acusar a la trascendencia de alejarnos de un bien que sabemos hoy tiene un valor importante e insustituible. Ahora bien, tal como reconocen tanto Taylor como Nussbaum, tenemos orientaciones hacia la trascendencia que queremos plenificar. El problema que se levanta aquí tiene que ver con cómo se identifica qué tipo de trascendencia puede ser conveniente, en términos del bien humano, y qué tipo de trascendencia puede hacer mella en él.

La crítica central de Taylor gravita sobre este aspecto: es altamente complicado hacer la división entre alguna forma de trascendencia buena y otras formas de trascendencia malas —o como intenta Nussbaum, entre una forma de trascendencia interna y otras externas—. No podemos simplemente prescindir de la categoría de lo trascendente, como hemos visto; pero tampoco podemos abrazar cualquier forma de trascendencia. Algunas de nuestras experiencias son especialmente sensibles a esta tensión. Una de estas experiencias es la del amor. El amor humano está preso entre dos tipos distintos de respuesta práctica. Por un lado, el amor tiende a la objetificación del otro; esto es especialmente evidente en la expresión estético-erótica del amor romántico en el que el sujeto amado es transformado en un objeto de culto o consumo. Por otro lado, sin embargo, el amor también puede tener lugar en la forma del autosacrificio completo en función de los fines y del bienestar del otro. La pregunta que debemos hacernos es si en este tipo de

experiencia podríamos hacer un corte entre una trascendencia interna y otra externa. A primera vista, podría parecer que la respuesta del sacrificio es la más llena de plenitud en esta experiencia; estaríamos entonces quizá más próximos a Platón. Pero esto significaría desdeñar la importancia que tiene el amor erótico en nuestras vidas; ahora bien, valorar esto último no significa, a su vez, un rechazo directo de la opción por el sacrificio. Parece más bien que la mejor respuesta es permanecer dentro de la tensión⁷.

El problema con un concepto de trascendencia inmanente, para Taylor, es que no hay nada inocente en él. Concepciones sobre la inmanencia pueden también ser desdeñosas de ciertas experiencias que son vistas entonces como censurables y anormales. Esto es lo que Taylor critica a propósito del triunfo de lo terapéutico (2015 II: 395 ss.). Aquí el acento se pone en un código que exige ciertos tipos de conductas o una especie de educación moral precisamente para alcanzar ciertos estándares de civilidad o corrección (2015 II: 409).

Por otro lado, deshacernos de la categoría de lo trascendente tampoco es una alternativa. Si prescindimos de esta categoría, la distinción o contraste entre humanismo inclusivo y exclusivo se pierde. Tales posibilidades solo se configuran dentro de un marco inmanente en el que alguna relación con lo trascendente es todavía posible, pese a ciertos tipos de estructuras del mundo cerrado (2015 II: 303 ss.). Así que, finalmente, la distinción entre inmanente y trascendente se vuelve difícil de trazar; pero aún debemos intentar hacerlo para darle sentido a la experiencia moderna de un marco inmanente en el que esta aspiración por lo trascendente se ha vuelto una opción más en un amplio abanico de posibilidades.

7 También el tratamiento del amor en Platón adolece de la misma ambigüedad. En el *Fedón*, se nos dice que el amor (*eros*) es lazo entre el filósofo y la verdad (2017, 68a-b); no obstante, el libro IX de la *República*, nos informa de que se trata principalmente del amor (*eros*) la causa de que el hombre se vuelva tirano (1999, 574d-575a). Sobre esta ambigüedad en la noción del amor platónico, véase Irwin (2020, 495 ss.)

IV

He seguido con cierto detalle las líneas fundamentales de este debate con el objetivo de plantear algunas reflexiones en torno al concepto de una trascendencia inmanente. Me parece importante poner énfasis en este concepto porque creo que captura bien un tipo de experiencia y una motivación particulares que subyacen a nuestro interés por el dominio de la ética en el mundo contemporáneo. En tal sentido, tanto Nussbaum como Taylor parecen bastante próximos en su intento por rehabilitar el camino de una ética normativa⁸.

En el caso de Nussbaum, esta concepción debe venir articulada por un tipo de pensamiento o reflexión que pueda tematizar adecuadamente la forma narrativa. Este tipo de concepción se situaría en la frontera entre la filosofía y la literatura. La capacidad que tienen las narraciones o las historias para aprehender la particularidad de la experiencia ética y la complejidad de las emociones humanas las hacen insumos valiosos para una reflexión profunda sobre la naturaleza humana (2016a, 441, 2016b, 334)⁹. En el caso de Taylor, dicha concepción se diferencia declaradamente del camino terapéutico que toma el humanismo exclusivo centrado en códigos, “la transformación ética supone la afectación tanto de la voluntad como de la visión del agente” (2015, II: 411). Además, supone cierta orientación al bien desde el trasfondo de ciertos marcos referenciales; por eso, una concepción ética considera distinciones cualitativas esenciales en nuestras reacciones morales cotidianas, dichas evaluaciones son aquello que Taylor llama “valoraciones fuertes” (2006, 20 ss.).

Por otro lado, el concepto de una “trascendencia inmanente” de Nussbaum puede proporcionarnos una valiosa herramienta que tematice una experiencia moderna esencial dentro del abanico de respuestas éticas. Estas

⁸ Utilizo aquí el término de “ética normativa” para referirme a cualquier concepción sobre lo que constituye una vida buena. En este sentido, una concepción normativa de la ética no tiene que ver principalmente con una normatividad ajustada a reglas abstractas necesariamente, sino con cualquier concepción que articule conceptos normativos como los de bien o valor.

⁹ También Taylor considera que una metodología que privilegie lo narrativo puede dar mejor cuenta de la riqueza de nuestras distintas respuestas éticas. Puede explicar mejor, por ejemplo, el carácter *narrativo* que tiene nuestra propia identidad (2006, 79).

respuestas, las cuales también incluyen respuestas espirituales, políticas, estéticas, etc. son algunas de las reacciones que Taylor repasa en su explicación acerca de cómo el marco inmanente puede ser de trenzado abierto, es decir, puede incluir un contacto con lo trascendente. Estas experiencias, nos dice Taylor, incluyen el vínculo entre religión y Estado que Taylor agrupa bajo el rótulo de vínculo neodhurkeimiano o de religión civil como en la experiencia norteamericana (2015, 195; 303); pero también existen opciones intermedias entre las que incluye la respuesta de Kant (2015 II: 380). Considero importante subrayar esto último: el concepto de una trascendencia inmanente puede aprehender bien una opción moderna en relación con la constitución del sentido; esta alternativa está, al menos en germen, articulada en la concepción kantiana de una filosofía trascendental.

Antes de discutir con más detalle qué tipo de trascendencia puede articularse desde Kant, quisiera hacer una digresión en la misma clave metodológica que emplea Martha Nussbaum. Explicaré mi punto de vista llamando la atención acerca de una experiencia ética particular que se refracta en el drama moderno de Shakespeare. El primer elemento de interés lo encontramos casi al final de la escena II del Acto I de *El rey Lear*; somos aquí testigos del monólogo de Edmond quien acaba de obrar la conjura contra su hermano Edgar:

Así de extraordinariamente fatuo es el mundo: cuando la suerte nos funciona mal —a menudo por los excesos de nuestra propia conducta— culpamos de nuestros desastres al sol, la luna y las estrellas, como si fuéramos canallas por necesidad, idiotas por impulso celeste, granujas, ladrones y tramposos por la preponderancia de las esferas, borrachos, mentirosos y adúlteros por una forzosa obediencia al influjo planetario, y todas las maldades las hiciésemos por un empujón divino. ¡Admirable escapatoria de ese gran putaño que es el hombre: endilgar a los astros su inclinación lasciva! Mi padre se acopló con mi madre bajo el rabo del Dragón, y mi natividad se produjo bajo la Osa Mayor, y de ello se sigue que yo soy malo y lujurioso. ¡Un carajo! Yo sería quien soy aunque la más virginal estrella del firmamento hubiera resplandecido sobre mi bastardía. (2015a, 574 [I. II. vv. 121-137])

En segundo lugar, quiero referirme al siguiente pasaje al final de la escena I del Acto V de *Enrique IV* (Parte I). Sir John Falstaff, ese extraordinario

personaje del drama shakesperiano, se prepara para la batalla contra los enemigos del rey; su amigo, el príncipe Henry, le ha dicho que le debe una muerte a Dios. Falstaff reflexiona en los siguientes términos:

Es una deuda que aún no está vencida, y no me siento inclinado a cancelarla por anticipado. ¿A qué apresurarme a cumplir con quien aún no me reclama? Pero no es ese el asunto: el caso es que el honor me empuja a la batalla. Bien, ¿pero qué pasa si el empujón es tan fuerte que me tira al suelo? ¿Qué? ¿Puede el honor soldar una pierna rota? No. ¿El honor carece, entonces, de habilidades quirúrgicas? Así parece. ¿Qué es el honor? Una palabra. ¿Qué hay en la palabra? ¿Qué es ese “honor”? Viento. ¡Bonito resultado! ¿Quién tiene honor? El que se murió el miércoles pasado. ¿Lo siente? No. ¿Lo oye? No. ¿Es el honor insensible, entonces? Para los muertos, sí. ¿Y en los vivos, no vive? No. ¿Por qué? La calumnia no lo deja vivir. Dado lo cual, yo no quiero saber nada con él. El honor es un blasón barato en una tumba barata. Y así acaba mi catecismo. (2015b, 722 [V, I, vv. 127-141])

Estos dos personajes shakesperianos deben llamar nuestra atención por tres cosas en particular. En primer lugar, ambos son personajes secundarios, no son los protagonistas o héroes del drama; por lo tanto, no están llamados, en principio, a ninguna forma de trascendencia especial mediante sus actos. Sin embargo, podemos percibir la densidad espiritual en ambos caracteres mucho más que en el de una Cordelia o en el del mismo príncipe Hal. ¿En qué consiste esta sustancialidad? ¿Por qué son personajes con tanta entidad? Creo que un elemento central de esta personalidad tiene que ver con lo que podemos llamar provisionalmente una “respuesta afirmativa de la vida”. Edmond —con su extrema ambición y perfidia— y Falstaff —con su espíritu lúdico, irónico y anárquico— son artistas de su propio espíritu, se inventan una personalidad mientras los escuchamos; pero más aún, podemos afirmar que están más vivos que muchas personas reales que conocemos.

En segundo lugar, ambos personajes redefinen sus horizontes éticos o, dicho de otra manera, redefinen sus marcos referenciales. Esto puede parecer a simple vista una contradicción en el caso de Edmond ¿Qué tipo de horizonte ético puede tener, después de todo, un villano de tales dimensiones? No obstante, podemos comprender de qué forma se produce la transformación de su visión del mundo y de su papel en él. Edmond

se vale de un tipo de motivación suficientemente grande para acometer sus objetivos. Engañar a gente poderosa, jugar con los sentimientos de dos mujeres, traicionar a su padre y hermano, entre otras cosas; todo ello requiere de energías elevadas y de una férrea determinación. Parte del gran atractivo que nos despierta Edmond tiene que ver con que nos revela esta fuente inagotable de automotivación que tiene nuestra propia naturaleza. En cierto modo, Edmond puede ser tomado como el primer filósofo vitalista moderno.

En el caso de Falstaff esto es más evidente aún. Su respuesta es completamente irónica; el lector debe cuidarse de no tomarse demasiado en serio nada de lo que dice. Pese a desarrollar en el monólogo una apología de la cobardía, asiste al campo de batalla en defensa de su rey; pero tampoco se trata entonces de una muestra de arrojo, ya que aprovecha la confusión y el tumulto para hacerse el muerto, lo que le permite salir con vida de la batalla. Esta contradicción irresoluble entre lo que de verdad piensa y dice, entre lo que afirma y hace, nos produce un impacto particular que reconocemos con humor. No es simplemente que Falstaff sufra de un conflicto en su identidad, sino que su identidad está toda volcada al juego. Mientras su amigo Henry se apena al ver su cuerpo tendido en el campo de batalla, Falstaff se incorpora y declara lo siguiente:

Me cago en Dios, tenía que simular que estaba muerto o ese demonio calentón del escocés hubiera dado cuenta de mí, con vuelto y todo. ¿Simular? Miento, no he simulado nada. Morir es simular, porque el muerto es un simulacro de hombre que carece de una vida de hombre; pero simular que uno se muere, cuando aún está vivo, no es ninguna simulación, sino la imagen cierta y perfecta de la vida. El componente más importante del valor es la prudencia, y ejerciendo dicho importante componente he salvado mi vida. (2015b, 733–734 [V, IV, vv. 113-121])

Como vemos, Falstaff invierte el orden de las cosas. El valor de la vida consiste en permanecer con vida, por eso, el verdadero simulacro es la muerte. Esta afirmación por la vida acompasada por una reinención del marco referencial —en el que el vicio es la virtud y viceversa—, expresa una dignidad subjetiva especial en el espíritu de la modernidad. Ya no se trata de la virtud aristocrática del héroe clásico; esta es la dignidad del campesino, del soldado, del pobre que se vale del ingenio para sobrevivir

y vencer. No podemos abordar aquí este asunto con más detalle, pero creo que puede decirse que a diferencia de lo que ocurre con la tragedia clásica, el elemento cómico presente en el drama moderno le permite al personaje salir airoso de la situación crítica¹⁰.

Ahora bien, el tercer elemento o característica tiene que ver con la reflexividad de estos personajes. Porque los dos personajes que analizamos cambian quiénes son al oírse a sí mismos. Esta es una tesis que sostiene el crítico literario Harold Bloom: “Shakespeare, desde Falstaff en adelante, añade a la función de la escritura de imaginación, que era enseñarnos a hablar con los demás, la ahora dominante, aunque más melancólica, lección poética: cómo hablar con nosotros mismos.” (2019, 59)¹¹. Esto se relaciona precisamente con el primer aspecto, porque nuestra vida se caracteriza (como bien nota Nussbaum) por el movimiento y la variabilidad. El efecto arrobador de la vitalidad en estos personajes se debe a que cambian, se pierden o se reinventan. Pero este cambio, además, se produce mediante un proceso de autoconsciencia en el que la personalidad se separa y se reconcilia en diferentes momentos de la acción dramática.

Ahora bien, ¿qué relación tiene el drama shakesperiano con la opción contemporánea por una trascendencia inmanente? Creo, en principio, que podemos formarnos una concepción más plausible de una trascendencia inmanente —que pueda sortear algunos de los problemas planteados por Taylor y Nussbaum— si consideramos que la trascendencia en la modernidad no solo puede tomar una orientación hacia un dentro y un fuera. También puede tomar la forma de una “autotrascendencia inmanente”. Este tipo de “autotrascendencia” no es una versión más de la ontología de la interioridad puesta en marcha en la modernidad. Taylor desarrolla bien esta

10 Debo al profesor Ciro Alegría esta valiosa intuición. Para un análisis detallado acerca de la colisión de sustancias éticas en la tragedia, véase el comentario sobre la interpretación hegeliana de la *Antígona* en Alegría (1994, 12–13)

11 El personaje de Falstaff en el drama shakesperiano es altamente complejo y ambiguo en su significado. No solo se da en él la recuperación del motivo del carnaval medieval como negación de las ideologías hegemónicas del período isabelino (en particular, el nuevo tipo de política amoral maquiavélica), sino que también representa un movimiento hacia delante en la constitución de la subjetividad individual moderna que desestructura las relaciones comunitarias medievales anunciando la dinámica del capitalismo moderno (Grady, 2001, 619).

opción en su estudio sobre Descartes: “La interiorización que se realiza en la Edad Moderna, cuya formulación cartesiana fue una de las más importantes e influyentes, difiere mucho de la de Agustín. Coloca las fuentes morales dentro de nosotros en un sentido muy real.” (2006, 204). Este sentido “muy real”, tiene que ver precisamente con que el tipo de inmanencia que se abre con Descartes reconfigura la posición de la ontología en la modernidad. Descartes es famoso precisamente por la inversión ontológica que opera con su dualismo mente/cuerpo. La *res cogitans* es una *cosa* con la que uno se topa en su interior mediante la exploración introspectiva de nuestros propios procesos mentales; esta ontología es lo que le permite a Descartes precisamente adoptar un punto de vista desvinculado —tal como plantea la crítica de Taylor (2006, 207)—.

Pero este no es el tipo de trascendencia que tiene en mente Kant. Su noción de lo trascendental tiene el objetivo de capturar una posibilidad abierta por la crítica de la razón y que él considera original en su método; esta posibilidad crítica contrasta con un uso trascendente de ciertos principios de la razón (Kant, 2009, 318 [K_rV, A296/B352]). Lo que Kant quiere sacar en claro es que la razón no es un tipo de *ente* particular, sino más bien una mera actividad. Esta actividad puede estar orientada hacia objetos de nuestro sentido externo, pero también interno. Por eso, el uso trascendental de la razón solo tiene que ver con la operación de justificación que hacemos de un determinado uso de la razón (teórico o práctico). Así, por ejemplo, su opción por situar la fuente de la moralidad en la razón no está en el mismo registro que el de Hume, el cual la coloca en nuestra psicología natural, esto es, un tipo de entidad interna; la opción innovadora de Kant vincula la fuente de la moralidad con la actividad de la razón, esto es, la fuente del valor es la propia capacidad para *construir* cierto punto de vista desde el que extraer un contenido moral, el contenido de la ley¹².

Quisiera volver un momento a la interpretación de Nussbaum de una trascendencia inmanente. Creo que Taylor lleva razón en su crítica contra

12 Esto es lo que realmente se juega en la afirmación de Kant de que “[s]olo un ser racional posee la capacidad de obrar *según la representación* de las leyes o con arreglo a principios del obrar, esto es, posee una *voluntad*” (Kant, 2012, 111–112 [GMS, AA 04: 412]). La subjetividad kantiana funciona en la articulación propia de la forma de vida.

Nussbaum, porque la filósofa norteamericana no ha tomado en cuenta la inversión producida en la historia de la metafísica del valor. Resumiendo mucho las cosas, esta es una historia en la que el valor ha dejado de estar allá afuera en un cosmos, y está ahora dentro de un yo; o también puede decirse: mientras que, en el mundo clásico, el valor se encontraba en un cosmos ordenado, ahora el sujeto moderno es quien define o constituye el valor (Korsgaard, 1996, 1–5; Taylor, 2010, 5). Nussbaum identifica la trascendencia con un tipo de aspiración humana hacia el bien que ella considera todavía vigente; no obstante, esta aspiración no tiene más la forma de una inclinación natural —que Aristóteles tematiza con más éxito en su contexto—, porque el “bien moderno” está *mediado* por consideraciones morales, políticas, espirituales y otras semejantes. Sin un aparato crítico, cualquier concepto de trascendencia se volvería altamente problemático, incluso si nos parece evidente que solo una posibilidad del binomio inmanencia/trascendencia es más peligrosa que la otra.

Pero la crítica de Taylor se agota muy rápidamente ya que él mismo considera que es difícil hacer esta distinción. Creo que Taylor se ve atrapado por esta dicotomía porque a menudo interpreta la historia de la filosofía haciendo uso de metáforas espaciales. Esto es lo que ocurre precisamente con su valoración de la obra de Kant. Para Taylor, Kant representa una opción intermedia porque Kant está argumentando sobre la base de una agencia racional desvinculada; pero, a la vez, todavía esta agencia tiene ante sí objetos que despiertan en el sujeto el máximo respeto y que además plantean un compromiso con un proyecto moral universalista (2015, II: 56). Así, la primera parte del proyecto estaría marcado por el carácter de la inmanencia, mientras que el segundo por el de la trascendencia. No quiero decir que Taylor se equivoque de plano, pero esta forma de interpretar a Kant reduce las posibilidades que se abren con su propuesta; posibilidades que Hegel lleva un paso adelante con la experiencia dialéctica de la razón.

Retomaré los tres puntos que extrajimos del drama shakesperiano y los conectaré con la concepción que quiero ofrecer de una autotrascendencia immanente. En principio, la capacidad de reflexividad y de creación del mundo moral de los personajes dramáticos están interconectados e implican una opción importante en la modernidad. Mucho antes de que el ideal

expresivo se pusiera en marcha en el romanticismo, vemos cómo estos personajes mudan sus identidades y valores mediante una autopercepción reflexiva. Esta autopercepción es una manera de trascender el punto de vista del yo intencional, pero sólo para hacerse consciente de sus propias operaciones. No es un ir más allá, es un estar en *auténtica* relación con uno mismo. Esta es una manera de responder también a la objeción de un yo desvinculado. La trascendencia del sujeto racional, en Kant, se parece más, en este sentido, a la experiencia de la conciencia negativa tal como la configuraría Hegel a partir de la autoconciencia kantiana. (Si pensamos de nuevo en Falstaff, es evidente que la subjetividad suya no es la del agente solitario, sino aquella que se abre por la posibilidad del intercambio con amigos, en la cantina y en el juego.) El sujeto moderno está consigo mismo y con su *vida* más que en cualquier otro momento de la historia. Decimos entonces que la subjetividad moderna, no solo proyecta un control sobre su entorno y sobre su facultad desiderativa, mediante una razón instrumental, además tiene abierta la posibilidad para una autotransformación ética racional de su mundo.

Pero más importante es que, con la posibilidad de la constitución subjetiva del valor, mediada por nuestras capacidades cognitivas (pero no únicamente por ellas), lo que sale a la luz es un nuevo tipo de valor intrínseco. El sujeto se ha vuelto consciente de esta potencialidad suya —de su subjetividad proteica—, y ello le conmina a valorar en principio su propia actividad y su identidad como generador de valor. A esto me refería con un tipo de motivación independiente en la modernidad. El sujeto se sabe, en la modernidad, liberado de la necesidad natural; es ahora artífice de sí mismo. Ahora bien, esta no es una historia que empezara con Kant, por supuesto; creo que esta fue una opción disponible en la historia de la tradición filosófica que Platón recoge con su camino del ascenso. Pero Platón solo nos ofrece una forma de este camino, esto es, la vida del filósofo. El filósofo es aquel que puede trascender su condición humana para participar de una condición divina. La opción moderna por una autotrascendencia inmanente libera el potencial crítico de esta posibilidad; ahora cada individuo, de forma particular o colectiva, puede plantearse su propio camino del ascenso. Por esta razón, el personaje trágico de la modernidad puede escapar de la colisión de valores

éticos que plantea el conflicto trágico clásico, es él quien forja un nuevo camino, una tercera vía¹³.

Conclusiones

He ofrecido algunos elementos que pueden contribuir a pensar mejor el concepto de una trascendencia inmanente como una opción legítima y distintiva en la modernidad. Habría que decir que esta no es una opción que haga a un lado otras concepciones sobre la trascendencia, sino que más bien está presupuesta en cualquier concepción moderna de la trascendencia. Esto es evidente, por ejemplo, en la tematización que tiene lugar en el capítulo dedicado a las conversiones en *La era secular*. Las conversiones modernas requieren de un aparato crítico importante, ya que se ven sometidas a la presión de un marco inmanente; sólo con ocasión de una reflexión profunda acerca de la experiencia de fe y del lugar que ocupamos, es posible redefinir la relación que se tiene con la propia espiritualidad (2015, II: 528). Y sin duda, el propio Taylor se ubica en este plano autotranscendente a la historia de la secularización occidental para dar cuenta del propio movimiento, intentando muchas veces equilibrar su propia orientación en la historia matizada del proceso de reconfiguración del sentido que quiere narrar. Nada de ello sería posible, si no pudiéramos reconocer las operaciones de nuestra agencia intencional.

Finalmente, quisiera señalar qué de vital tiene esta alternativa. Podríamos identificar nuestra alternativa con la propia actividad filosófica en la concepción platónica. Creo que Platón se vio llevado a sus conclusiones precisamente por esta posibilidad abierta con el *logos*; si el ser humano tiene esta potencialidad autotransformadora, parece que lo mejor, en un sentido, sería organizar la vida de acuerdo a este bien racional. La crítica de Nussbaum, no obstante, nos enseña el peligro de caer en una naturalización de esta actitud negativa, la cual esconde un rostro desnaturalizador: la vida

13 Esta es una opción que Hegel tematiza apropiadamente a propósito de la experiencia del espíritu en su fenomenología. Este aprendizaje negativo de la conciencia, a través de diferentes configuraciones cognitivas y espirituales, no habría sido posible sin el trasfondo de una filosofía trascendental.

contemplativa carece del movimiento que valoramos en una vida humana ordinaria. Pero ahora tenemos a mano una posibilidad adicional, ya que podemos pensar la vida de la razón no como el espacio desvinculado de las razones, sino como la fuente del automovimiento vital en la que no solo las buenas razones, sino nuestras aspiraciones, y sentimientos pueden ser reordenados en la propia imagen que forjamos de nosotros mismos.

Recibido: 31/07/2022
Aceptado: 20/10/2022

Bibliografía

- Alegría Varona, Ciro, 1994. Hegel, la tragedia y la posibilidad de una ética moderna. *Areté*, 6(1), 7–23.
- Arendt, Hannah, 2016. *La condición humana*. [Trad.: R. Gil Novales.] Barcelona: Paidós.
- Aristóteles, 2019. *Ética a Nicómaco; Ética a Eudemo*. [Trad.: J. Pallí Bonet.] Barcelona: Gredos.
- Bloom, Harold, 2019. *El canon occidental: la escuela y los libros de todas las épocas*. Undécima edición. [Trad.: D. Alou.] Barcelona: Anagrama.
- Epicuro, 1994. Carta a Meneceo. En: *Obras*. [Trad.: M. Jufresa] Barcelona: Altaya, 57–65.
- Grady, Hygh, 2001. Falstaff: Subjectivity between the Carnival and the Aesthetic. *The Modern Language Review*, 96(3), 609–623.
- Homero, 2000. *Odisea*. [Trad.: J.M. Pabón S. de Urbina.] Madrid: Gredos.
- Irwin, Terence, 1979. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.
- 2020. *La ética de Platón*. Segunda edición. [Trad.: A.I. Stellino.] Ciudad de México: UNAM.
- Kant, Immanuel, 2009. *Crítica de la razón pura*. [Trad.: M. Caimi.] Ciudad de México: FCE.
- 2012. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Segunda edición. [Trad.: R.R. Aramayo.] Madrid: Alianza.
- Korsgaard, Christine M., 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Nussbaum, Martha C., 2015. *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. [Trad.: A. Ballesteros Jaraiz.] Madrid: Antonio Machado.
- 2016a. Emociones narrativas: la genealogía del amor de Beckett. En: *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*. [Trad.: R. Orsi Portalo and J.M. Inarejos Ortiz] Madrid: Antonio Machado, 331–359.
- 2016b. La humanidad trascendente. En: *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*. [Trad.: R. Orsi Portalo y J.M. Inarejos Ortiz] Madrid: Antonio Machado, 415–443.
- Platón, 1999. *La República*. [Trad.: J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano.] Madrid: Alianza.
- Platón, 2017. *Diálogos: Apología de Sócrates; Fedón; Banquete; Fedro*. [Trad.: J. Calonge et al.] Madrid: Gredos.
- Shakespeare, William, 2015a. El rey Lear. En: *Obra completa II: Tragedias*, ed. A. Jaume [Trad.: V. Molina Foix] Ciudad de México: Debolsillo, 557–675.
- 2015b. Enrique IV (Parte 1). En: *Obra completa II: Tragedias*, ed. A. Jaume [Trad.: V. Molina Foix] Ciudad de México: Debolsillo, 631–737.
- Taylor, Charles, 1988. Review of The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. *Canadian Journal of Philosophy*, 18(4), 805–814.
- 2006. *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. [Trad.: A. Lizón.] Barcelona: Paidós.
- 2010. *Hegel*. [Trad.: F. Castro Merrifield, C. Mendiola Mejía y Lazo Briones.] Barcelona: Anthropos.
- 2014. *La era secular I*. [Trad.: R. García Pérez y M.G. Ubaldini.] Barcelona: Gedisa.
- 2015. *La era secular II*. [Trad.: R. García Pérez.] Barcelona: Gedisa.
- Watson, Gary, 1975. Free Agency. *The Journal of Philosophy*, 72(8), 205–220.