

EL FENÓMENO RELIGIOSO ENTENDIDO DESDE LA APERTURA A LA TRASCENDENCIA: ¿POSIBILIDAD O LÍMITE? UNA MIRADA CRÍTICA DESDE EL PENSAMIENTO DE CHARLES TAYLOR

IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO
Universidad Loyola Andalucía

RESUMEN: Hay diversas maneras de entender y definir la religión. El filósofo canadiense Charles Taylor —quien se ha ocupado del fenómeno religioso en los últimos años— la ha intentado definir desde la trascendencia. El problema de esta definición es que no está exenta de críticas: la primera de ellas plantea que la religión propone ideales humanos demasiado altos, tales como el ascetismo, la mortificación o la renuncia a los fines humanos ordinarios. La segunda crítica, por su parte, pone el acento en que la religión no es capaz asumir y reconocer la agresión y el conflicto en la humanidad. La religión tiende a expurgar la realidad. En este artículo presentaremos estas críticas y, también, cuáles pueden ser las posibles maneras de responder a ellas.

PALABRAS CLAVE: religión, trascendencia, críticas a la religión, críticas a la trascendencia, Charles Taylor.

The Religious Phenomenon comprehended from the opening to transcendence: possibility or limit? A critical look from Charles Taylor's thought

ABSTRACT: There are different ways to understand and to define religion. The Canadian philosopher Charles Taylor —who has been working the religious phenomenon during the last years— has tried to define religion through transcendence. This definition is not exempt of difficulties and critics: one of them focuses on the idea that religion proposes too high human ideals such as asceticism, mortification or the renounce to the ordinary objectives of human life. The second critic focuses on the idea that religion is not able to assume and recognize violence and conflict as a very important aspect in human kind. Thus, religion tends to expurgate it from reality. This article will give an overview of these critics and which can be the main ways to answer them.

KEY WORDS: religion, transcendence, critics to religion, critics to transcendence, Charles Taylor.

1. INTRODUCCIÓN. LAS DIFICULTADES DE LA TRASCENDENCIA

La teoría clásica del secularismo —elaborada en su *versión original* por Max Weber— auguraba que a mayor desarrollo de la razón, las religiones irían lentamente declinando. Así, la religión terminaría siendo totalmente relegada a la esfera privada¹ y, por último,

¹ El profesor JOSÉ CASANOVA desarrolla este tema en su libro *Genealogías de la Secularización* (2012). En él afirma que la teoría clásica del secularismo se conforma de tres afirmaciones diferentes con respecto al fenómeno religioso: la primera de ellas hace referencia la diferenciación entre la esfera de lo secular (economía, ciencia, orden político, etc.) y la esfera de la religión. Es decir, hay una emancipación del mundo secular en relación con la esfera religiosa, la Iglesia y todas sus instituciones. La segunda tiene que ver con el fenómeno del declive de las creencias religiosas y sus prácticas en nuestras sociedades

desaparecería. Esta teoría fue sostenida como una verdad irrefutable hasta hace muy pocos años. Pero, pese al declive de las religiones institucionales, podemos ver que el fenómeno religioso más amplio —o las espiritualidades, si es que se pueden usar como sinónimos— no ha ido declinando, sino que goza de muy buena salud. Lo religioso, en el amplio sentido, no ha sido confinado al espacio privado al que parecía indefectiblemente condenado, sino que sigue presente, y con mucha fuerza², en los espacios públicos de nuestras sociedades como un aporte.

En los últimos años el filósofo canadiense Charles Taylor ha trabajado profusamente el tema de la religión. En sus investigaciones³, Taylor no define la religión, como se suele hacer, como un conjunto de prácticas o costumbres o la adhesión a una determinada institución o comunidad de fe. Para el filósofo canadiense la religión debe entenderse desde los parámetros de la trascendencia. Es decir, como ser o existir «más allá de la vida». Es un ir más allá de uno mismo. Taylor entiende que esta manera de comprender o definir la religión no es casual, pues permite acoger algo que es esencial para el cristianismo, así como para otras muchas religiones que van más allá del horizonte occidental tales como el budismo. Pero esta definición no está exenta de dificultades y críticas. En *A Secular Age* (2007) Taylor enfrenta dos críticas que apuntan a negar o poner dificultades a esta idea. La primera de ellas considera que la religión, movida por orgullo o por temores, propone objetivos humanos muy altos, tales como el ascetismo, la mortificación o la renuncia a los fines humanos ordinarios⁴. La religión invita a «trascender» la humanidad, pero, según esta crítica, eso no puede sino terminar mutilándonos, pues nos lleva a despreciar la felicidad que se sitúa a nuestro alcance. La segunda crítica, por su parte, hace hincapié en que la religión no es capaz de confrontar y reconocer los hechos duros de la existencia humana: somos seres imperfectos, producto de la evolución, con una gran capacidad de agresión y conflicto en nuestra naturaleza. Aunque pudieran parecer contradictorias —o más bien paradójicas— Taylor reconoce la fuerza y verdad de ambas críticas⁵. Desde una perspectiva cristiana se presenta un dilema: es difícil poder evitar una de ellas sin caer «empalado» en la otra.

En este artículo presentaremos, primeramente, la concepción de religión como trascendencia en el pensamiento de Taylor. En un segundo momento analizaremos en detalle las dos críticas señaladas más arriba y cuáles pueden ser las posibles maneras de responder a ellas.

modernas. El presupuesto subyacente a este fenómeno es que a mayor desarrollo de la ciencia y el conocimiento, se daría una paulatina reducción de la creencia en las religiones. Por último, el secularismo se ha entendido como la privatización de la religión. Esto significa que la religión dejará el espacio público y se volcará hacia el espacio privado. Así la religión pasará a ser un tema de la vida privada y que no tendría —o debiera tener— repercusiones en el espacio público.

² Como ejemplo de esto, se puede ver el planteamiento de MICKLETHWAIT, J. y WOOLRIDGE, A. en su libro *God is Back. How the Global Rise of Faith is Changing the World* (2009).

³ Esta definición, como señalaremos más adelante, ha sido trabajada fundamentalmente en dos de sus obras: *A Catholic Modernity?* (1999) y *A Secular Age* (2007).

⁴ Por «fines humanos ordinarios» se entienden fines tales como la familia, tener hijos, etc. Hay que recordar que Taylor insiste con fuerza en la importancia y el valor de la vida ordinaria; la vida común y corriente que toma su fuerza —tal como veremos más adelante— de la Reforma Protestante.

⁵ Al respecto afirma: «*I said there is a paradox here, but not a contradiction. We can see how the two kinds of criticism could be rendered consistent, on a certain reading. The impossible transformations which are seen as mutilating us in one indictment, are those which are childishy utopian on the other*» (2007, p. 624).

2. RELIGIÓN COMO TRASCENDENCIA EN LA OBRA DE TAYLOR

2.1. *Un primer acercamiento a la religión como trascendencia*

La primera vez que Taylor define religión desde los parámetros de la trascendencia es en *A Catholic Modernity?* (1999). Para él la idea de la trascendencia es algo que define a religiones teístas como el cristianismo, pero también es capaz de ir más allá y abrirse a religiones no teístas como el Budismo. Taylor entiende la trascendencia como ser o existir «*más allá de la vida*». Él mismo reconoce que esta manera de entender la religión no es casual, pues permite acoger algo que es esencial para el cristianismo, así como para otras muchas religiones como, por ejemplo, el budismo.

Pero el concepto es complejo y tiene sus dificultades. El mismo Taylor lo reconoce al responder a las críticas que le hace la teóloga Rosemary Luling Haugton en *A Catholic Modernity?* (1999):

«¿Cómo pude haber usado un término tan evasivo y abstracto, uno que recuerda a modos de espiritualidades planas y sin contenido en que nosotros podemos caer en el intento de acomodar la razón moderna y los impulsos del corazón? Recuerdo haberlo borrado con particular gusto. ¿Cuándo lo volví a incluir? ¿Qué presiones lo llevaron a ser rehabilitado a regañadientes?» (p. 105)⁶.

En el mismo texto, un poco más adelante, afirma que, aun a sabiendas de las dificultades, ha preferido utilizar el término *trascendencia*⁷. La primera razón que da es que deseaba decir algo general, algo que pudiese tener resonancias para otras religiones y no solamente para los cristianos. Pero hay una razón más profunda, pues Taylor considera que el humanismo exclusivo no puede ser el único foco —o el sentido— de nuestras vidas (Cfr., Taylor, 1999, p. 106); necesitamos ir más allá (*beyond*) de esta mirada tan angosta.

Vistos los límites del concepto, vale la pena referirse a lo que entiende Taylor por *trascendente*, o *trascendencia*. En las primeras páginas de *A Catholic Modernity?* (1999) nos encontramos con una explicación de lo que quiere decir cuando se refiere a la *trascendencia* como *más allá de la vida* —*beyond life*— (p. 20). Una manera de entender este *más allá* es que la vida sigue después de la muerte, hay una continuación, nuestras vidas no terminan totalmente con nuestra muerte. Pero Taylor desea aportar una mirada ligeramente distinta, aunque obviamente ligada a la anterior. El punto central de la trascendencia, según Taylor, es que las cosas no se agotan con la vida terrenal, ni con la plenitud de la vida, incluso con la bondad de ella⁸. En el cristianismo esto se entiende de la siguiente manera: que la voluntad de Dios es la prosperidad de la vida humana⁹,

⁶ Todas las traducciones de *A Catholic Modernity?* son personales.

⁷ Aunque, afirma, ha seguido buscando un término que sea mejor para decir lo que pretende.

⁸ En este punto conviene recordar que muchas culturas antiguas había distintas maneras de entender y considerar la vida después de la muerte. Para muchas culturas la vida después de la vida consistía en una continuidad: por eso las personas eran enterradas con sus armas y herramientas, de tal manera que podían continuar con su vida normal en la nueva vida. Otras culturas consideraban que la vida después de la muerte era una vida más oscura, casi como si fuese un sueño. Dos ejemplos nos pueden orientar en este punto. Las imágenes del *Sheol* judío lo muestran como una tierra de sombras, donde no hay dolor ni placer, en donde todo se vive como en un sueño. En el *Sheol* hay una cierta lejanía o separación de Dios. Los griegos, por su parte, tenían el Hades. Un lugar neblinoso y sombrío, donde toda la humanidad acababa después de morir. Posteriormente la filosofía griega introdujo la idea de que las almas eran juzgadas y según su comportamiento en la tierra eran castigadas o recompensadas. Para más detalles sobre este tema vale la pena ver el artículo de JANE I. SMITH (1987).

⁹ En palabras de San Ireneo, «*la Gloria de Dios es que el hombre viva*».

pero esto no se reduce simplemente a que los seres humanos prosperen, en el sentido del mero desarrollo económico y cultural.

En el mismo texto el autor propone otras dos maneras de entender la idea de trascendencia. La primera de ellas se relaciona con la imagen del evangelio de Juan 10, 10, «*vida en abundancia*». Aquí Taylor no cita el contexto que, creemos, vale la pena recordar: Jesús señala que él ha venido al mundo —hay que tener en consideración el concepto teológico de *mundo* en el evangelio de Juan¹⁰— para que los hombres tengan vida, pero no cualquier tipo de vida, sino *vida en abundancia*¹¹.

La otra manera de entender la trascendencia se puede comprender desde un *llamado al cambio de identidad*. Veamos cómo lo dice:

«El budismo nos da una razón obvia para hablar de esta manera. El cambio aquí es radical, del yo al “no yo” (anatta). Pero la fe Cristiana puede ser vista en los mismos términos: como una llamada al descentramiento radical del yo en relación con Dios (“Hágase tu voluntad”))» (1999, p. 21).

En *A Secular Age* (2007) volverá a insistir en este punto:

«En el budismo y en el cristianismo, hay algo similar a pesar de la gran diferencia doctrinal, en el sentido de que el creyente o el devoto está llamado a hacer un profundo quiebre interno con los objetivos de su propia prosperidad; ellos son llamados a desprenderse de su propia prosperidad, hasta el punto de la extinción del yo, en un caso, o a la renuncia de la plenitud humana, en el otro caso. Los respectivos patrones son claramente visibles en las figuras ejemplares. Buda alcanza la Iluminación; Cristo consiente en una muerte degradante para seguir la voluntad de su padre»¹² (p. 17).

En el cristianismo y el budismo se produce un proceso de descentramiento total que supera el propio yo.

2.2. *La trascendencia en A Secular Age*

En *A Secular Age* (2007) Taylor reconoce que dar una definición de «*religión*» no es una tarea fácil, pues el fenómeno se ha dado de maneras muy variadas en la humanidad (Cfr., p. 15). Ahora bien, por una cuestión práctica, y para delimitar el problema, decide buscar una definición que sea capaz de dar cuenta del fenómeno religioso en Occidente, especialmente en su modulación cristiana-latina. Al tomar esta decisión asume que el concepto de religión que utilice no puede contener en sí todo el fenómeno religioso, es decir, lo religioso en todas las distintas sociedades y culturas y en todos los tiempos. Por lo tanto, Taylor es honesto al precisar que su definición de religión es por una razón más bien metodológica —dar con un concepto que ayude a comprender el fenómeno en Occidente—, y asume que esta definición es limitada¹³.

¹⁰ Con respecto a este tema vale la pena ver la investigación de Raymond Brown (1999).

¹¹ En la imagen joánica hay una mirada vertical y otra horizontal. Dios se acerca al mundo para salvarlo. La imagen de *vida* se puede relacionar con *agua*, con *pan*, etc. Cada uno de ellos es *verdadero* solo en Jesús.

¹² Todas las traducciones de *A Secular Age* son personales.

¹³ Este punto es importante, pues varios autores alzarán sus voces criticando la definición de Taylor por no ser capaz de incluir, por ejemplo, las religiones pre-axiales. El tema es complejo, pues bajo el término religión intentamos comprender una gran diversidad de fenómenos vividos en distintas partes del mundo y, para hacerlo más complejo, en distintos espacios de tiempo. Por estas mismas razones, BELLAH (2011) reconoce: «Many scholars ask whether the very Word “religion” is too culture-bound to be used in historical and cross-cultural comparison today» (p. 1).

Para poder dar una definición de religión, Taylor apunta a uno de los problemas que intenta resolver en *A Secular Age*:

«...nos hemos movido desde un mundo en donde el lugar de la plenitud era entendida sin problema como fuera o “más allá” de la vida humana, a una era conflictiva en donde este constructo es desafiado por otros que la colocan (en un amplio rango de diferentes maneras) “dentro” de la vida humana» (2007, p. 15).

La pregunta central, por tanto, es dónde se posiciona la plenitud humana. Pareciera que hasta el año 1500 nadie cuestionaba que la plenitud humana no se podía conseguir en esta vida¹⁴, pero a comienzos del siglo XXI sí. Para mucha gente no parece necesario aspirar a la plenitud en otra vida, pues la plenitud se da aquí, en este mundo. Por lo tanto, teniendo en consideración lo dicho anteriormente, Taylor propone entender la religión en términos de *trascendente/inmanente*. Vale la pena volver a insistir —por razones que veremos más tarde— que nuestro autor reconoce y asume¹⁵ la «limitación» de esta definición, pues no es capaz de dar cuenta de lo que la religión es —y ha sido— en las distintas sociedades y tiempos.

Ruth Abbey (2010) afirma que esta definición no contiene, primariamente, una aproximación institucional o doctrinal. Es decir, la definición de religión desde la que Taylor parte no entiende la religión como un conjunto de creencias determinadas, ni tampoco como un grupo de creyentes o una institución. Lo importante en el concepto es la perspectiva de trascendencia y de prosperidad humana. Sobre este punto el autor afirma que la fe religiosa se puede entender a través de un doble criterio: «la creencia en una realidad trascendente, por una parte, y, por otra parte, la aspiración conectada a una transformación que va más allá de la prosperidad humana» (2007, p. 510).

Dentro de esta definición de religión¹⁶ caben sin problema todas las creencias en un Dios personal. Pero no solo caben las religiones teístas¹⁷, sino cualquier movimiento orientado hacia la trascendencia. Un ejemplo claro de esto es el Budismo.

¹⁴ Uno no puede dejar de pensar en la oración católica del Salve, atribuida a Pedro de Mezonzo, obispo de Compostela. Se dice que fue escrita mientras los vikingos asolaban las costas del norte de España, por una parte, y los árabes dominaban gran parte de la Península Ibérica. Los versos delatan el sentimiento de dolor y falta de plenitud: «A ti clamamos los desterrados hijos de Eva, gimiendo y llorando en este valle de lágrimas».

¹⁵ Así mismo lo reconoce: «So defining religion in terms of the distinction immanent/transcendent is a move tailor-made for our culture. This may be seen as parochial, incestuous, navel-gazing, but I would argue that this is a wise move, since we are trying to understand changes in a culture for which this distinction has become foundational» (2007, p. 16).

¹⁶ Como se puede ver, es la misma que usa en *A Catholic Modernity?*, pero en *A Secular Age* explica con mayor detención el porqué de su definición.

¹⁷ Aquí conviene recordar la distinción entre *deísmo* y *teísmo*. BRUGGER, W. (1978), define el primero de la siguiente manera: «El deísmo, aparecido en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVI, reconoce un Dios, pero niega su posterior influjo en el mundo, rechazando, por tanto, la conservación y el concurso de Dios con las criaturas, el milagro y toda revelación sobrenatural. No existe religión revelada, sino únicamente una religión racional o natural» (p. 144). El *teísmo*, en cambio, es definido «como la doctrina que considera a Dios como Ser personal supramundano, el cual por su acto creador llamó al mundo de la nada a la existencia. ...el teísmo como monoteísmo, se adhiere teórica y culturalmente al Dios único, fuera del cual no hay ni puede haber otro. Frente al teísmo defiende no sólo la conservación de las criaturas por Dios y su continua cooperación, sino también su providencia y la posibilidad de su intervención extraordinaria con la revelación y el milagro» (p. 499).

3. LOS DESEOS HUMANOS DE TRASCENDENCIA: EL HORIZONTE IMPOSIBLE

En la introducción anterior señalábamos que una de las críticas que se le hace a la religión tiene que ver con su propuesta de ideales muy altos que resultan imposibles de vivir y terminan por «mutilar» al ser humano, pues le hacen despreciar la felicidad que se puede alcanzar en esta vida y vivir añorando el *más allá*. Una de las exponentes de esta crítica es la filósofa norteamericana Martha Nussbaum.

3.1. *La trascendencia como negación de lo humano*

El diálogo entre Nussbaum y Taylor en torno a la trascendencia comienza un par de años después de que la filósofa norteamericana publicara *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986). En 1988 Taylor escribe un comentario sobre esta obra de Nussbaum¹⁸, en el cual se pregunta qué es lo que realmente ella piensa sobre el problema de la trascendencia humana. Taylor observa que en la parte dedicada a Platón, Nussbaum defiende que la aspiración a trascender la propia humanidad es algo coherente y valorable como objetivo ético para la vida humana, y que la vida de trascendencia como dioses también es algo bello y valorable¹⁹. Junto con esto, Nussbaum argumenta que la motivación negativa de escapar de la vulnerabilidad y el dolor no pueden ser suficientes para explicar la posición de Platón: hay una fuerte atracción hacia la trascendencia misma, pues es una experiencia humana muy poderosa²⁰. Pero luego, en la sección dedicada a Aristóteles, Taylor se siente desconcertado. Nussbaum pareciera respaldar una postura ética que define como su objetivo final el «bien humano» immanente, más que el bien en sí mismo (*simpliciter*), que es trascendente. Aún más, sugiere²¹ que una vida buena y armoniosa, consistente en varias formas de actividad excelente y de amor —aunque sufra impedimentos y dificultades—, está dentro de las posibilidades de vida de cualquier hombre con moderada fortuna. Taylor cree ver en esta postura un rechazo a la vida trascendente, pues parecería inapropiado e incoherente aspirar a un bien fuera de los bienes humanos. De esta manera, el filósofo canadiense asume que la postura de Nussbaum implica que el bien consiste en las

¹⁸ Se supone que es solo un comentario del libro (*Book Review*, como dice el título), pero el comentario sobrepasa con creces su objetivo. Al respecto, NUSSBAUM reconoce: «Charles Taylor has, with characteristic insightfulness, noticed an unexplained silence in the text, on an issue of real importance. He presents an accurate account of the text, and then raises a philosophical question that eminently calls for further examination. (In fact, Taylor's article is of far more substance and interest than the usual review article, and can be warmly recommended to anyone with an interest in the issues.)» (1992, p. 369).

¹⁹ En su comentario a la obra de Nussbaum, Taylor señala: «I'm sure it hasn't escaped the reader of this review that Nussbaum, for all her sympathetic understanding of "Platonic" position, is not neutral, that she sees the aspiration to invulnerability as turning away from some of the most valuable things in life. What is engaging, at times moving, and what gives passion and force and focus to the work, is her commitment to a kind of all-inclusive humanism, an aspiration to leave no human good in principle outside the purview of our aspirations, even though in particular circumstances we may be forced to make hard choices. In principle we seek the whole human good, and won't settle for less» (TAYLOR, 1988, p. 811).

²⁰ Sobre este punto, TAYLOR afirma: «Far more important in Plato (in my view anyway) is the positive draw, an aspiration to transcendence. We will never understand Plato (nor I think, ourselves) without coming to see the force of this aspiration. To give a reductive view of Plato in terms simply of the negative motivations ends up darkening our own self-understanding. And Nussbaum shows the strange incongruity of Nietzsche's position, who reads Plato in the negative terms of a morality of resentment, but who himself was so moved to a heroic "self-overcoming", and who despised the "last man" who had utterly lost this drive» (1988, p. 812).

²¹ Esto lo profundiza en *Love's Knowledge* ((1992).

distintas formas de actividad humana. Es decir, el bien y la vida buena están dentro de la actividad humana y no en la aspiración a la trascendencia.

El diálogo entre ambos autores continúa en *A Secular Age* (2007), donde Taylor vuelve a retomar el problema. En *The Fragility of Goodness* (1995) Martha Nussbaum afirma que las raíces de nuestro deseo de trascender se encuentran en el malestar y el temor que experimentamos en nuestra finitud, nuestras limitaciones, nuestra necesidad y nuestra vulnerabilidad. Desde esta óptica, Nussbaum ve al menos dos problemas con respecto a la aspiración de trascendencia. El primero de ellos tiene que ver con que el deseo de trascendencia, o por lo menos algunas de sus formas, apunta a derrotarse o a anularse a sí mismo. Es decir, es un deseo humano de compensar los límites que hacen nuestras vidas miserables y nuestro mundo amenazante. Este deseo, bien presentado, no debería tener problema. Es más, nos elevaría sobre la condición humana. Pero el problema, según lo ve Nussbaum, es que el amor humano es inseparable de los límites y amenazas de la condición humana.

Veamos esto último con mayor detalle. En *Love's Knowledge* (1992), Nussbaum hace uso del relato de la relación entre Ulises y Calipso para explicar este punto: Ulises le dice a Calipso que está decidido a dejarla. Frente a esto, Calipso le ofrece, una vez más, un trato que sería casi imposible de rechazar para un ser humano: le plantea que se quede con ella en la isla, para así evitar todos los problemas que le esperan en el futuro. Pero la oferta es aún más tentadora, pues Calipso deja en claro que si Ulises acepta quedarse en la isla nunca envejecerá y se volverá inmortal. Por lo tanto, Calipso le ofrece a Ulises una vida sin fin, sin envejecer, sin fatiga ni dolores, llena de calma y placer. Contrariamente a lo que se podría esperar, Ulises decide rechazar la oferta de Calipso²². Ulises se da cuenta de que trascender la condición humana y transformarse en un dios es algo completamente deseable para cualquier ser humano. Aún más, Ulises entiende que su deseo de dejar a Calipso y abandonar la isla, con la consecuente pérdida de la inmortalidad y eterna juventud, parece un deseo sin sentido, hasta perverso. Ulises es plenamente consciente de la elección que está haciendo: elige la vida de un ser humano normal; elige estar casado con una mujer con la que envejecerá y que, eventualmente, morirá al igual que él. Ulises elige una vida llena de riesgos y dificultades. Pero no solo eso, pues también elige la certidumbre de la finitud, de la muerte; y no solo su propia muerte —que quizás pueda ser más llevadero—, sino la certeza de la muerte de aquellos a los que ama.

¿Por qué Ulises decide elegir el dolor y la muerte sobre la supuesta felicidad y la vida eterna? ¿Cuál es el motivo que lo lleva a elegir aquello que parece carecer de sentido? Las razones de Ulises, al contrario de lo que se podría pensar, no tienen que ver con que Penélope sea mucho más bella que Calipso —que no sería el caso—. Lo que elige Ulises es lo que Nussbaum (1992) llama «*the whole human package*» («el paquete humano completo»), es decir: vida mortal, viajes peligrosos, una mujer mortal que vaya envejeciendo con los años. Pero hay algo más en la elección de Ulises, según Nussbaum, pues el héroe elige lo que es suyo: su propia historia, las posibilidades de mejorar cada día, de amar de verdad —con lo que significa de dolor y de pérdida—, de ser capaz de alcanzar desafíos en la vida.

²² En este punto Nussbaum cita el texto de Homero: «Goddess and queen, don not make this a cause of anger with me. I know that my wise Penelope, when a man looks at her, is far beneath you in form and stature; she is a mortal, you are immortal and unageing. Yet, notwithstanding, my desire and longing day by day is still to reach my own home and to see the day of my return. And if this or that divinity should shatter my craft on the wine-dark ocean, I will bear it and keep a bold heart within me. Often enough before this time have wave oppressed and plagued me; let new tribulations join the old» (1992, p. 365).

La razón por la cual Ulises rechaza la oferta de Calipso subyace en el mismo discurso con el que rechaza la oferta de la diosa. Pareciera que la vida ofrecida por la diosa no sería vida humana sin las virtudes y el heroísmo humano. Nussbaum afirma:

«No sabemos realmente lo que sería para este héroe, conocido por su coraje, su arte, su ingenio y amor leal, si entrara en una vida en la cual el coraje se atrofiara, en la cual la astucia y el ingenio tuvieran poco sentido, pues los riesgos contra los que se luchase serían quitados de en medio, y en el cual el amor, por lo que parece, sería muy diferente de aquel amor que conecta al hombre a su mujer y a su hijo en el mundo humano del poema. La posibilidad misma nos inquieta: ¿dónde y quién, en tal vida, nuestro héroe podría ser? ¿Desearíamos para él un resultado que signifique una transformación tan grande que él deje de ser él mismo?»²³ (1992, p. 366).

El amor humano —el amor de Ulises por Penélope— es inseparable de los límites y amenazas de la condición humana. Dicho de otro modo, no se puede vivir el amor humano sin los límites y amenazas que le son propios: el paso del tiempo, la enfermedad, el dolor, la muerte. Ser humano significa que se puede perder todo.

Lo que hay detrás del argumento de Nussbaum es que si Ulises se transforma en dios (no en el sentido del poder, sino en la inmortalidad y eterna juventud), perderá aquello que le es esencial: su capacidad de superarse, de buscar avanzar siempre un paso más allá; de apostar todo lo que se tiene. Lo mismo le sucedería a cualquier ser humano en esa situación: se acabaría la necesidad y el deseo de superarse, de buscar nuevos horizontes, de aspirar siempre a mejores cosas, de buscar desafíos siempre mayores. Pero hay un elemento más que tiene relación con el amor y que Nussbaum desarrolla en *La Fragilidad del Bien* (1995) al comentar *El Banquete* de Platón: si fuésemos como dioses, el objeto del amor ya no podría ser un ser humano particular, sino solamente el Bien o la Belleza en sí misma. Es decir, una idea universal y perfecta. El problema aquí es que estaríamos, nuevamente, perdiendo algo esencial del ser humano y se pasaría a un tipo de vida, de ser, completamente distinto.

Ahora bien, Nussbaum distingue que hay un segundo problema con la trascendencia: el deseo de trascendencia nos daña y nos incapacita para conseguir la plenitud humana no en el más allá, sino en el aquí y en el ahora. De esta manera, el deseo de trascendencia nos lleva a odiar y a sentir repulsa de nuestros deseos y necesidades. Más aún, nos infunde la repulsión hacia nuestros límites, envenena la alegría que podríamos sentir en la satisfacción de la vida (Cfr. Nussbaum, 1992, p. 304). Taylor piensa que el enemigo al que apunta Nussbaum es el cristianismo en su versión agustiniana. Esta repulsa hacia el cristianismo es un arma potente para ir contra la idea de trascendencia y todo lo que ella significa²⁴.

Pareciera, cree Taylor, que Nussbaum aprueba la tarea que Nietzsche se impuso a sí mismo y que la filósofa norteamericana presenta en los siguientes términos:

«El primer paso en la tarea creativa debe ser negativo: el exhaustivo, detallado desmantelamiento de las creencias religiosas y los deseos teleológicos a través de las técnicas

²³ Traducción personal.

²⁴ Sobre este odio hacia el cristianismo y la fuerza que de él surge para afirmar el humanismo exclusivo, Taylor afirma: «Hatred at Christianity for having defamed, polluted, rendered impure ordinary human sensual desire is one of the most powerful motivations which impelled people to take the option for an exclusive humanism once this became thinkable. In her discussion of this in *Love's Knowledge*, Nussbaum offers a genealogy of this position which has a pre-Christian starting point, in Epicurus and Lucretius, but the tone of her revulsion at Christian disgust at the body and ordinary fulfillment comes much closer to Voltaire and Nietzsche, whom she also invokes» (2007, p. 626).

de la genealogía desmitificadora, de la sátira mordaz, la proyección horrorosa»²⁵ (1992, p. 307).

Frente a esta postura, Taylor se pregunta si este es un objetivo deseable y, aún más, si este objetivo es posible:

«En vista de la importancia del universalismo cristiano y del ágape en la constitución de la idea moderna de orden moral, ¿realmente debemos desear el desarraigo total de todas las creencias y deseos que el cristianismo ha inculcado en nuestra civilización? Tal vez Nietzsche vio el alcance total de esta pregunta, y estaba dispuesto a dar una respuesta afirmativa, porque él quería echar por la borda no solo el odio al cuerpo, sino la piedad, el alivio del sufrimiento, la democracia, los derechos humanos. Pero, ¿cuántos de nosotros estamos listos para seguirlo en este camino?» (2007, p. 626).

Teniendo lo anterior como contexto y escenario, Taylor intenta reflexionar por qué la trascendencia puede ser importante.

3.2. *La importancia de rescatar la trascendencia*

De cara al debate suscitado por este asunto, Taylor cree oportuno hacer una distinción entre lo que es la idea o ideas de «humanidad trascendente» y si es conveniente o no repudiarlas; y, por otra parte, el lugar que ocupa el cristianismo en este debate.

La pregunta fundamental que se hace Taylor es si podemos renunciar a la aspiración de trascendencia y volver, sin más, a la vida «inmanente» (Cfr. 2007, p. 628). Pareciera que la postura de Nussbaum tiende a renunciar a la trascendencia. Pero el problema, como la misma filósofa señala, es más complejo²⁶. Lo primero que hay que tener presente a este respecto, afirma Nussbaum, es que no *existe* una sola trascendencia, sino varias formas de trascendencia. Junto con esto, afirma que en el contexto de la vida humana se da pie a cierta aspiración a trascender la vida humana ordinaria, normal. No obstante, esta aspiración de trascendencia, cree Nussbaum, debe ser una aspiración hacia la trascendencia «interna», es decir, *dentro de la propia vida humana*. No una aspiración a la trascendencia «externa», es decir, hacia otro mundo; hacia un «más allá». Un ejemplo ello se podría observar en las obras de Henry James y de Marcel Proust. Ambos autores apuntan en sus obras a una trascendencia dentro de la vida humana, en el arte, sin tener que invocar un «más allá»²⁷. Nussbaum cree que es extremadamente importante que se aspire a ese tipo de trascendencia. Para ella es una trascendencia que se focaliza en descender hacia lo más profundo de la propia humanidad en vez de escapar de ella. La argumentación de

²⁵ Traducción personal.

²⁶ Al respecto Nussbaum señala: «What, then, becomes of transcending? And how does, how should a human life put together the two elements of apparent contradiction that Odysseus describes and that most of us exemplify in one or another form? Which or the views that Taylor describes does this argument support? The view that our proper human goal is activity according to complete human excellence plus some form of transcending? Or the view that, in order to pursue appropriately the whole human good, we must leave aside our desire for transcendence? It may appear that I am in fact supporting, as Taylor suspected, the second view. But I believe that matters are more complex» (NUSSBAUM, 1992, p. 378).

²⁷ La trascendencia sería en la propia vida y no en el más allá: «In this view there is a great deal of room for transcendence of our ordinary humanity-transcendence, we might say, of an *internal* and human sort. It is for this reason, among others, that I have taken such a deep interest in the writings of Henry James and of Marcel Proust, and in their explicit claim that the artist's fine-tuned attention and responsiveness to human life is paradigmatic of a kind of precision of feeling and thought that a human being can cultivate, though most do not. Neither has the slightest interest in religious or otherworldly or even contemplative transcendence; both aim at transcendence nonetheless, and exemplify it in their writing» (NUSSBAUM, 1992, p. 379).

Nussbaum apunta a rechazar como incoherente la aspiración a dejar detrás todo aquello que es constitutivo de la condición humana y buscar una vida mejor a través de la transformación en otro tipo de ser. Por otra parte, Nussbaum insiste en que hay ciertas condiciones generales de la existencia humana que son, al mismo tiempo, condiciones necesarias para los valores que conocemos, tales como el amor y un objetivo en la vida. En estas condiciones debiéramos afirmarnos para buscar la trascendencia interna. Ahora bien, Nussbaum reconoce que la línea entre la trascendencia interna y la externa es muy fina y a veces no es muy clara. Muchas veces, en la búsqueda de la excelencia, el ser humano es capaz de desplazar los mismos límites que constriñen la vida humana.

En definitiva, el problema fundamental que aquí se juega en la distinción entre la trascendencia interna y externa. Pero —y en esto seguimos a Taylor— para comprender en profundidad esta distinción hay que entender por qué la gente se ha sentido atraída hacia dicha distinción. Aún más, hay que intentar comprender por qué esta distinción parece tener sentido para un grupo considerable de personas.

Durante siglos, la Iglesia había insistido en el valor de la vida «superior», de la vida consagrada: dejar el mundo y dedicar la vida a Dios a través de la vida religiosa (masculina o femenina) o el sacerdocio, manifestaba la entrega total a Dios y a un ideal de vida que era muy superior a la vida ordinaria²⁸. Ahora bien, uno de los valores fundamentales que se recuperó con la Reforma fue la experiencia del valor de la vida corriente, de la vida cotidiana del ser humano. Es decir, se rehabilitaron las satisfacciones y alegrías de la vida ordinaria, en el matrimonio y en la vocación productiva²⁹, sobre las ideas de superioridad de la vocación a la vida monástica que seguía los «consejos de perfección» de pobreza, castidad y obediencia. En la tercera parte de *Las Fuentes del Yo* (2006), Taylor trata largamente sobre la afirmación de «la vida corriente». Él mismo la define como:

«“Vida corriente” es un término que introduje para designar esos aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y la reproducción, es decir, el trabajo y la manufactura de las cosas necesarias para la vida, y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia» (p. 289).

Es interesante ver cómo los ideales antiguos dejan de tener valor —obviamente para un sector de la sociedad— y son reemplazados por los ideales de la vida corriente. Esta «revuelta» generó un modelo para que otras revueltas más radicales, años más tarde, se animaran a rechazar la totalidad del cristianismo, por considerar que en nombre de ideales falsos afirmaba la renuncia y abstinencia de la alegría de los gozos sensuales del cuerpo. En nuestro tiempo hemos sido testigos de cómo mucha gente ha decidido renunciar a las enseñanzas de la religión, para vivir una vida más libre y más plena, recuperando las satisfacciones de la vida común y corriente³⁰.

²⁸ Esta dicotomía entre laicos y clérigos en la Iglesia Católica se mantuvo, en la teoría, hasta el Concilio Vaticano II. Con el Concilio se introdujo una suerte de igualdad entre los distintos modos de vida cristiana (hay que recordar que uno de los conceptos fundamentales del Concilio fue el de «Pueblo de Dios»). Ya no hay una vida más perfecta que otra, sino que son dos vocaciones distintas. Por eso se habla en el Código de Derecho Canónico del año 1983, de igualdad en cuanto a dignidad y acción, pero reconociendo la diferencia de dones y carismas (C. 208).

²⁹ A este respecto vale la pena recordar a Weber y la ética protestante del capitalismo.

³⁰ Al respecto TAYLOR afirma: «This revolt offered a kind of template in which later, more radical revisions could be shaped, including those which rejected Christianity altogether as sacrificing the joys of ordinary sensual, bodily existence in the name of illusory ideals of abstinence and renunciation. In recent centuries, and especially the last one, countless people have thrown off what has been presented to them as the demands of religion, and have seen themselves as rediscovering the value of the ordinary human satisfactions that these demands forbade. They had the sense of coming back to a forgotten good, a treasure buried in everyday life» (2007, p. 627).

Ahora bien, vale la pena señalar que no solo la religión ha impuesto estas ilusiones a la gente, sino que también ideas como el marxismo han exigido renunciaciones personales en aras de un futuro y una sociedad mejor.

En el rescate de la vida ordinaria se recupera el valor de la vida normal, de la vida que no tiene nada de espectacular; se recupera el valor de lo diario, del amor diario entre amantes, entre los padres y sus hijos, la amistad entre amigos, las distintas rutinas, el trabajo, etc. En este punto se debe ser cuidadoso: no es que antes de este tiempo la gente no amara a sus familias, a sus cónyuges e hijos. Lo que cambia es que, en este tiempo, estas relaciones pasan a ser cruciales, fundamentales, para las personas. Taylor lo explica de la siguiente manera:

«La naturaleza de este cambio ha sido frecuentemente mal entendida. Algunos críticos han considerado que los historiadores de la familia plantean la absurda pretensión de que, en realidad, antes de la Edad Moderna la gente no amaba a sus hijos y que nunca se casaba por amor. Es fácil demostrar lo absurdo de tales pretensiones. Obviamente los seres humanos de todos los tiempos y latitudes han querido a sus hijos; y hasta las chocantes diferencias entre el lugar que hoy se otorga a la familia y los cálculos que sobre la propiedad se hacían al contraer matrimonio en tiempos pasados, son menos relevantes y significativas cuando uno reflexiona que, probablemente, esto solo se daba en las clases adineradas y con propiedades. La mayoría de los campesinos, probablemente, al menos trataba de encontrar un cónyuge hacia quien sintiera alguna atracción» (2006, p. 402).

El cambio fundamental radica en que las relaciones familiares —el afecto hacia el cónyuge o los hijos e hijas— comienza a percibirse como un elemento fundamental que hace que una vida, la propia vida, sea valiosa y significativa. Y esto se da con mucha mayor fuerza que en la época anterior.

Con todo, es posible que a veces nos olvidemos de lo verdaderamente importante de esta vida, pues nos vemos envueltos en cosas que pueden parecer más excitantes, tales como conseguir el éxito en una profesión, embarcarse en una aventura, o el éxito de los negocios. Pero en el momento en que un ser amado —la pareja, los padres, un hijo— se enferma o tiene un accidente fatal, pareciera que todas las cosas se resituaran y es entonces cuando nos damos cuenta de lo importantes que son esas relaciones, esas personas para nosotros. Lo que hizo la modernidad fue rescatar del olvido esas relaciones, esa vida ordinaria, y resaltar su pleno sentido³¹.

Taylor afirma que quien ha descubierto y ganado la importancia de la vida normal y ordinaria —contrariamente de la vida perfecta de los monjes, o la vida dedicada a la transformación social, como en el marxismo— puede decir con justa razón «*a pox on all transcendent*»³² (2007, p. 629). En castellano sería algo así como «*al cuerno con la trascendencia*».

Mandar la trascendencia al cuerno no es lo mejor ni lo más correcto, pero hay que comprender que para mucha gente tiene sentido, pues parte de la experiencia de que la idea de trascendencia en el «más allá» ha terminado por hacerle mal a la sociedad,

³¹ Eso es lo que han hecho autoras como Jane Austen. La fuerza de sus obras se extiende hasta nuestro tiempo. Por eso no es casual que *Sense and Sensibility* y *Pride and Prejudice* hayan tenido tantas adaptaciones para el cine y la televisión.

³² Taylor juega con esta expresión, cuyo origen está en *Romeo y Julieta* de Shakespeare. En el acto 3º, escena 1, Mercutio, siendo herido, dice: «I am hurt. A plague a' both your houses! I am sped» (*Estoy herido. ¡Qué la plaga caiga sobre vuestras casas! Estoy acabado*). La idea de «*plague*» ha variado y se ha convertido en *pox*, que también refiere a una enfermedad o plaga, como en el caso de *chicken pox* o la peste cristal.

además de haber minado la importancia de la vida corriente, de la belleza del cuerpo y de lo positivos que pueden ser los deseos que emergen de los sentimientos de las personas. Dejar la trascendencia de lado se puede entender, por último, cuando durante siglos se ha insistido en que el sujeto debía vivir una vida de austeridad y renuncia.

Pero por más que la idea de trascendencia externa haya tenido sus problemas a través de la historia, no es posible —ni conveniente— deshacerse de ella, pues siguen existiendo direcciones en las cuales deseamos trascender. Aún más, no es posible imaginar una vida humana donde no exista trascendencia.

Hemos visto que la trascendencia interna parece poner el acento en la vida ordinaria, ¿pero cómo sería la trascendencia externa? Antes que nada, se debe afirmar que no equivaldría a llegar a ser como los dioses del olimpo³³. Pero podemos tomar como punto de partida, señala Taylor, lo que Nussbaum describe como el problema de la trascendencia externa: aquello que nos saca de nuestra humanidad. Por consiguiente, deberíamos evitar todo aquello que nos fuerce a salir del molde humano. Pero aquí nos encontramos con un problema: hay ciertos bienes humanos que ya no serían posibles para nosotros. Un ejemplo de esto es la tensión que se produce entre las demandas de la ética y las del amor erótico: la manera de ser del amor sexual exige exclusividad e intimidad, y fácilmente puede generar rabia y celos, lo que parece en tensión con las aspiraciones hacia un amor universal y al descentramiento de uno mismo. Pareciera, por tanto, que aspirar a un amor universal y descentrado entra, por decirlo de alguna manera, en conflicto con el molde humano, pues fuerza al sujeto a ir más allá de sí mismo. El amor universal sería un amor externo. Por lo tanto, si el criterio para definir la trascendencia externa es evitar todas las transformaciones que nos fuerzan a salir del molde humano, entonces el amor estaría prohibido. En definitiva, declarar que la trascendencia externa debe quedar fuera de nuestra vida significaría cortar algo fundamental de nuestras vidas.

Finalmente, lo que surge de toda esta discusión es que el problema de la trascendencia no es tan fácil de resolver como se piensa. No solo es difícil establecer la línea entre la trascendencia externa y la interna, sino que hay momentos en que se cae en un dilema: no saber si se debe aceptar o acoger una manera de ser u otra. Por lo tanto, renunciar a todas las maneras de trascender —como cuando se exclama con vehemencia «*a pox on all transcendence*»— no resuelve el problema. De esta manera, si las aspiraciones a la trascendencia —es importante insistir en este punto— no pueden ser simplemente eliminadas, aun aquellas aspiraciones que son más problemáticas y difíciles de evaluar, entonces no se puede simplemente condenar a aquellos que proponen la trascendencia como un ideal humano, por más que pensemos que están completamente equivocados.

³³ Sobre este punto, TAYLOR afirma: «What could we mean by “external” transcendence? Not of course, simply the rather absurd desire to become like Olympians (absurd for us, I mean, it made sense to the ancient Greeks). But taking off from what is wrong with that, as Nussbaum so well describes it, we might eschew all transformations which would wrench us out of the human mould, so that certain human goods and excellences would no longer be possible for us. As Greek gods could no longer pursue athletics and politics, and could not therefore have the characteristic ends and goods implicit in these activities.

We might use this criterion to reject Plato’s idea of love in the Symposium, because it seems to render unimportant or merely ancillary all love for particular human beings. So friendship and sexual love would drop out of a way of life reformed in keeping with it. All moderns might agree here, but this doesn’t mean that this criterion will always serve uncontroversially to divide permitted from unpermitted transcendences» (2007, p. 629).

3.3. *La dificultad de la corporalidad*

Un ejemplo de lo anterior se puede encontrar en el odio hacia el cuerpo y el deseo en el cristianismo. Nussbaum (1992) coloca esta cuestión en el centro de la discusión cuando reflexiona sobre las emociones a partir de la trilogía de Beckett, *Molloy*, *Malone Dies* y *The Unnamable*³⁴. Los personajes de la trilogía de Beckett comparten una postura hacia emociones como el amor, el miedo, la culpa, la rabia, la esperanza, etc. Cada uno de estos sentimientos, de maneras de relacionarse, es aprendido en la sociedad y en la propia cultura. Y el cristianismo ha sido un factor negativamente determinante en la manera como se han aprendido y vivido esos sentimientos³⁵. Taylor reconoce que el odio al cuerpo ha sido un problema del cristianismo, y él también lo condena como una terrible desviación en algunas maneras de vivir el cristianismo³⁶. La aspiración a

³⁴ La obra tiene dos partes diferenciadas, centradas en los diálogos internos de dos personajes: Molloy y Moran. A medida que la obra avanza los dos personajes se distinguen solo por sus nombres, mientras que sus reflexiones y experiencias son muy similares.

³⁵ Sobre este tema, Nussbaum señala: «We could summarize the emotion story that is Molloy's life by saying that it is the story of original sin, of the fear of God's judgment, and of the vain longing for salvation. This would begin to show us how these voices' experience of fear and love differs from the experience of those emotions in a non-Christian culture; but it would not, being a summary, contain the particular and highly specific learned tonality that makes the Christian world of these people a world of highly concrete and distinct form and feeling, in which the ubiquity of guilt and an anal form of disgust (and humor) color every emotion and perception. We want not only to say that these people feel guilt at original sin; we want to say also that it is guilt at a parental sexual act that is seen as immersing the mother in excrement and causing the birth of the child through excrement. Not only that they feel disgust and loathing, but also that their disgust has as its object, above all, the female body-and their own bodies seen in the aspect of virility and desire, seen, by extension, as mortal, since mortality is seen itself as the punishment for sexual guilt. Not only that they feel fear, but that it is a fear of being punished by a supreme being who watches their every feeling, and a punishment that they more than deserve simply in virtue of existing. Not only that they feel hope, but that it is hope for "succour" (p. 71) and for a merciful waiving of just punishment (p. 162). And even this is so far too abstract. What they feel is best given in the concreteness of the sentences of the story» (1992, pp. 298-299).

³⁶ Sobre este asunto, Taylor se reconoce en deuda con la obra de PETER BROWN. BROWN (1993) afirma que en el mundo romano se daba la idea de la importancia de la reproducción, pero también se acentuaba la idea del dominio sobre el propio cuerpo y la sexualidad. Un par de ejemplos sobre esto pueden ayudar a comprender el fenómeno: se miraba con malos ojos a aquel que tenía amantes fuera de casa, aunque —cosa sorprendente para nuestro tiempo— la mirada era más benevolente cuando la amante era una esclava de la misma casa. Por otra parte, los médicos recomendaban que se evitara la masturbación, pues con ella el hombre perdía la fuerza y fuego que lo caracterizaba. Al respecto Brown cita un ejemplo dado por Galeno: un gran atleta romano que, luego de caer en la práctica del onanismo, no es capaz de volver a ganar ninguna competición.

Ya en tiempos del cristianismo, el celibato se vivió como una manera de liberación frente las imposiciones de la familia y la sociedad. La sexualidad y la procreación, en la sociedad romana de los primeros siglos del cristianismo, era parte de las preocupaciones de la propia familia debido a la importancia que tenía para asegurar la descendencia. De alguna manera, el propio cuerpo no le pertenecía al sujeto —sea hombre o mujer— pues estaba supeditado al interés familiar de perpetuar el propio linaje y mantener la riqueza de la familia. Esa fue una de las razones por la cual el matrimonio se concertaba como alianza entre familias y era impensable que alguien siquiera planteara el deseo de no reproducirse. A este respecto el cristianismo, específicamente a través del monacato temprano (que en sus inicios se vivió en la propia casa, sin tener que obligatoriamente partir al desierto) significó una ruptura y una liberación del sujeto: la persona ya no se debía a una familia, a una obligación de perpetuar el linaje y la riqueza, sino que podía ser libre para entregar su vida a Dios. Siglos más tarde —para ser más precisos en el siglo XII— podemos ver el ejemplo de San Francisco de Asís: el desnudarse de sus ropas y abrazar el celibato fue una manera de afirmar su libertad para seguir a Dios y dejar la tradición familiar que le imponía casarse y procrear para mantener el linaje y la riqueza de la familia. Ahora bien, es necesario afirmar que, si en un principio la mirada cristiana sobre la sexualidad y el matrimonio pudo significar, como afirma Brown,

la trascendencia ciertamente puede —y no es que «deba», como muchas veces se dice— generar algunos peligros, tales como el rechazo cristiano a la corporalidad³⁷. Pero, ¿deberíamos por estos peligros renunciar a las aspiraciones de la trascendencia, a lo que podría ser un amor mayor? Pareciera que la renuncia sería una mutilación más grande que aquella que se quiere evitar. En el caso que decidamos no renunciar a lo que parece una natural aspiración a la trascendencia, Taylor asume que hay que ser muy precavidos frente a este deseo, especialmente para no caer en los errores del pasado como los denunciados por Beckett en la vivencia de un catolicismo trasnochado.

Pareciera que es importante —aun con todas las salvaguardas posibles— rescatar la trascendencia. Pero, ¿qué decir de determinados ataques humanistas hacia la trascendencia cristiana? Taylor ve en estos ataques algo patológico. En ciertos humanismos anti-trascententes se da una lectura de la «inmanencia» que pone el listón muy arriba, en el sentido de que incorpora mucho de lo que entendemos como disciplina civilizada³⁸ y conformidad con el orden moral como parte de lo que generalmente se entiende como lo «normal»³⁹. El problema con este tipo de humanismo, según Taylor, es que frecuentemente resulta muy duro y cruel con aquellos que se desvían del patrón considerado normal. Un ejemplo interesante de este fenómeno⁴⁰ se produce en lo que se considera «políticamente correcto»: se impone una reeducación o un castigo (o a veces ambos), sobre aquellos que se desvían de los códigos de lo «normal» y de lo «correcto», calificándolos de racistas o misóginos cuando comenten la más pequeña de las infracciones.

En definitiva, lo que Taylor desea dejar claro es que la distinción entre trascendencia externa e interna, así como la distinción entre trascendencia e inmanencia es, por lo menos, compleja y poco clara. Junto a lo anterior, el filósofo canadiense quiere enfatizar que la aspiración humana a la trascendencia es algo fundamental en el ser humano⁴¹. Se puede criticar, pero igual sigue allí, moviendo y motivando a las personas.

una liberación, muy pronto esto cambia: hay un deslizamiento hacia una obsesión negativa con el cuerpo que mostraba una mezcla de disgusto y fascinación.

³⁷ El tema de la corporalidad en el cristianismo es bastante complejo y se debe evitar caer en simplificaciones. Aunque el tema excede con creces este estudio, vale la pena recordar que dos dogmas fundamentales: el de la encarnación y el de la resurrección en cuerpo y alma. Es decir, en el corazón mismo del cristianismo hay una extraordinaria valoración de la materialidad y la corporalidad. Pero hay que reconocer que, a través de la historia, las consecuencias evidentes de ambos dogmas no han sido tan evidentes para la Iglesia.

³⁸ En el sentido de orden y acatamiento a las normas sociales.

³⁹ Sobre este punto, Taylor afirma: «To declare the disciplines of civilized life, under the rule of law, and in conformity with the moral order of freedom and mutual benefit, as “normal” in the sense of non-pathological; or to see the aspiration to this mode of life as an “internal” transcendence; this is to class the various resistances to these disciplines: the impulses to violence, aggression, domination; and/or those to wild sexual licence, as mere pathology or under-development. These are simply to be extirpated, removed by therapy, re-education or the threat of force. They do not reflect any essential human fulfillments, even in a distorted form, from which people might indeed be induced to depart through moral transformation, but which cannot simply be repressed without depriving them of what for them are important ends, constituent of their lives as human beings. This is the stance behind the paternalistic psychic engineering which Anthony Burgess pilloried in *A Clockwork Orange*» (2007, p. 633).

⁴⁰ Este es un tema interesante, pero, lamentablemente, Taylor no lo desarrolla.

⁴¹ El mismo RAHNER, en su *Curso Fundamental Sobre la Fe* (1978), afirma que el ser humano sin aspiración hacia la trascendencia dejaría de ser un ser humano.

4. LA TRASCENDENCIA COMO «EVASIÓN DE LA REALIDAD»

Entremos ahora en la segunda de las críticas —ya anunciada en la introducción— que se le hace a la trascendencia. Esta crítica —o, más bien, grupo de críticas— parte de la siguiente constatación: somos seres imperfectos, producto de la evolución, con muchísima agresividad y conflictos en nuestra naturaleza. Frente a esta realidad, la religión tiende a expurgar de ella estos hechos, negando nuestras imperfecciones y nuestra tendencia hacia la violencia. El origen de esta crítica a la religión proviene de lo que Taylor denomina la dirección «trágica»⁴², que pone su acento en, como hemos señalado, la complejidad de la existencia humana, su agresividad y su tendencia hacia el conflicto. Cuando se niega esta realidad, estas tendencias que están a la base del ser humano, se niega una fuerza esencial del ser humano que no debiera ser rechazada, sino celebrada. El problema es que estas tendencias no se asumen, sino que tienden a ser negadas y ocultadas. El humanismo «normalizante»⁴³ —como lo denomina Taylor— es un movimiento que genera profundas objeciones en aquellos que se rebelan ante su postura reduccionista con las dimensiones agresivas, combativas y licenciosas de la vida humana. Las críticas y objeciones más fuertes provienen de aquellos que piensan que existe

⁴² En el capítulo 8 de *A Secular Age*, titulado «The Malaises of Modernity», TAYLOR afirma que frente al malestar de la modernidad y la pérdida de sentido que el sujeto comienza a percibir y a sentir, existen, por lo menos, tres tipos de reacciones hacia este fenómeno. Taylor ordenará estas reacciones en tres grupos distintos o ejes (*axes*). Al primero de estos grupos Taylor propone llamarlo, con un deje de humor, el eje «Peggy Lee», en honor a la cantante norteamericana de jazz. La razón del nombre es simple: su famosa interpretación del tema «Is that all there is?». La preocupación central de este eje es por el sentido de la vida, de la trascendencia. Por eso la pregunta que lo define es, como la canción, «¿es eso todo lo que hay?». El segundo grupo o eje es denominado por Taylor el «Romántico». La idea central de este eje es poder encontrar el sentido de la vida en términos humanistas, dentro de la misma persona y en la naturaleza. El tercer grupo, denominado «trágico», surge en contraposición del segundo grupo. La mirada de este último, en donde encontramos a filósofos como Nietzsche, critica a la grupo «Romántico» por encontrarla demasiado fácil y llena de optimismo. La existencia humana es más compleja, llena de agresividad y conflicto. Negarlas no solo es negar una realidad fundamental, sino que también negarse a celebrarlas como algo vivo y potente en el ser humano.

Los ejes esenciales del grupo «trágico» se centran en rechazar la idea de una providencia divina que busca el bien humano, pues la consideran absurda, optimistamente autocomplaciente. Otro eje fundamental (y también en contra del humanismo) es estar en contra de la igualdad: todos son iguales, lo que significa que las virtudes aristocráticas, tales como el heroísmo, dejan de ser valoradas. Sobre este segundo eje TAYLOR afirma: «In this objection, the tilt in modern humanism and “civilization” towards equality is taken together with the valuing of peace over war; with the affirmation of the “bourgeois” virtues of production, and the relief of suffering; this is put in the context of the rejection of “extravagance” and “excess”; and the whole is condemned for levelling, for pusillanimity, for a negation of any high, demanding ideal, for the negation of all heroism» (2007, p. 319). El tercer eje es la crítica a la idea humanista de que la felicidad está implícita en las ideas modernas de orden. El problema aquí —según esta crítica— es que la voluntad y la vida del ser humano se va rebajando, convirtiendo al hombre en un animal de rebaño. En cuarto lugar, por último, nos encontramos con el ataque a la muerte. El humanismo moderno ha tendido a desarrollar la idea de prosperidad humana (*human flourishing*), y en esta prosperidad no puede haber lugar para la muerte, pues ella implica la negación última de la idea de prosperidad. Contra esta noción de negación de la muerte han surgido distintas miradas que dan importancia a la muerte como un lugar, un punto de vista privilegiado, desde donde se puede reconocer la propia vida, su sentido, su dirección.

⁴³ Por el humanismo «normalizante» TAYLOR se refiere al humanismo que surge de la Ilustración, especialmente a través de pensadores como Rousseau y Kant. En el capítulo 2 de *A Secular Age*, «The Rise of the Disciplinary Society», especialmente a partir de la partes 5 y 6, Taylor explica cómo se fue generando este humanismo que tendía a «ordenar» la sociedad bajo ciertos principios de lo que era considerado como bueno y normal. Sobre esta idea de «normalización» (que Taylor toma prestada de Foucault) y sus efectos en la sociedad, se pueden ver más detalles a partir de la página 633 de *A Secular Age*. También en *Las Fuentes del Yo*, especialmente las páginas 661-664 y 700, se puede ver este tema más en detalle.

algo a celebrar en la agresividad y, a veces, en la vida sexual licenciosa. El ejemplo más clásico es el de Nietzsche⁴⁴. Lejos de condenar la lucha, la dominación sobre el otro, o el provocar sufrimiento, ve cada una de estas acciones como *voluntad de poder*. Nietzsche cree que el humanismo moderno denigra, en nombre de la igualdad⁴⁵, la felicidad y el fin del sufrimiento, la *voluntad de poder*. Al respecto afirma en *Más allá del bien y el mal*:

«Para decirlo pronto y mal, niveladores es lo que son esos falsamente llamados “esíritus libres” —como esclavos elocuentes y plumíferos que son del gusto democrático y de sus “ideas modernas”... A lo que ellos querrían aspirar con todas sus fuerzas es a la universal y verde felicidad-prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro, repleta de bienestar y de facilidad de vivir para todo el mundo: sus dos canciones y doctrinas más repetidamente canturreadas se llaman “igualdad de derechos” y “compasión con todo lo que sufre”—y el sufrimiento mismo es considerado por ellos como algo que hay que eliminar» (2007, pp. 72-73).

Para Nietzsche todo aquello que es violencia, dureza, esclavitud, peligro en la calle, etc., es lo que sirve a la especie humana tanto para elevarse como para lo contrario. Aún más, «la voluntad de vivir tuvo que intensificarse hasta llegar a la voluntad de poder» (2007, p. 73). El ser «hombre» implica la violencia y la agresión. Ambas son parte de lo que el ser humano es; negarlas o esconderlas es negar algo esencial al ser humano. Según Nietzsche la negación de esto es lo que degrada al ser humano, reduciendo la vida humana a algo que no vale la pena ser vivido y, con ello, esparciendo el nihilismo⁴⁶.

El humanismo moderno concentra los ataques de los autores pertenecientes al grupo que Taylor denomina «trágico» (Tocqueville, Nietzsche, Sorel, Jürgen). Estos autores consideran que el humanismo moderno le quita a la vida sus dimensiones heroicas. Para otros autores, entre los que se cuentan Isaiah Berlin y Bernard Williams, este humanismo tiende a esconder de sí mismo cuán grande es el conflicto entre las distintas cosas que valoramos. Sobre este aspecto, Taylor ve que el humanismo moderno remueve —o más bien esconde—, de manera artificial, la tragedia, las elecciones desgarradoras entre realidades que son incompatibles y los dilemas que son inseparables de la misma vida humana. Por otra parte, muchos ataques son dirigidos contra la idea de felicidad o de satisfacción implícita en este humanismo. A través del desacreditar a aquellas unidades refractarias (sujetos, grupos o comunidades que no se sienten representadas por los ideales de la sociedad) como si fueran subdesarrolladas o tuvieran alguna patología, el humanismo civilizado propone que la felicidad y satisfacción se consigue siendo

⁴⁴ Aunque también podemos poner como ejemplo a Foucault, quien a través de sus obras ha atacado con fuerza el humanismo civilizado y su búsqueda de «ordenar» la sociedad.

⁴⁵ Nietzsche ve en la idea de igualdad liberal moderna una manera de continuar con los ideales del cristianismo a través de otros medios.

⁴⁶ Sobre este punto, CONILL, J. (1991) afirma: «Si la instauración de un orden metafísico (antiguo o moderno) ha producido un tipo de hombre nihilista, habrá que desenmascarar las instancias que lo conservan y favorecen, especialmente en la época moderna, que ha sido considerada como el baluarte de la racionalidad y de la libertad. Sin embargo, el hombre nihilista, según Nietzsche, ha perdido el centro de gravedad y huye de la realidad, tiene miedo de la libertad radical, porque le puede la debilidad y está lleno de resentimiento por ello.

La instauración de un orden ideal (metafísico), de la clase que sea, se produce, según Nietzsche, debido a que existe un tipo de hombre que está cansado de sufrir, pero que se siente incapaz de imponer su voluntad y prefiere supeditarse a la ficción consoladora de la “voluntad de verdad”. ... Por eso, la solución del gran problema del hombre, es decir, el sentido del sufrimiento, no ha encontrado otro camino bajo los auspicios de la metafísica occidental, según Nietzsche, que la idealización de la realidad. Los “ideales ascéticos” han ofrecido un sentido a la vida humana; pero nihilista. Frente al absurdo, “voluntad de nada”: la ficción y mentira de lo ideal, que invierte los instintos» (pp. 308-310).

«normal», evitando los conflictos. En el humanismo moderno hay una idea de sociedad en la que existe siempre armonía, donde no hay problemas, ni conflictos. Esta idea es muy similar a la que se desarrolla en la gran mayoría de las religiones: la armonía, el encuentro, la paz. Pero para los nietzscheanos —y también otras corrientes de pensamiento— la idea misma de llegar a un estado de armonía perfecta es algo ilusorio, una idea infantil, pues ese estado nunca será posible. Detrás de esta concepción hay un engaño: implica dar la espalda a lo que somos, negar nuestra propia naturaleza.

Las anteriores críticas contra el humanismo moderno también han sido lanzadas contra la religión. Es cierto que algunas manifestaciones religiosas pueden tener esta postura, pero no conviene generalizar. El cristianismo, por ejemplo, siempre ha predicado que es imposible ser completamente feliz en este mundo, pues la sombra del pecado, personal y social siempre está presente. La idea de que la agresividad no es erradicable de la existencia humana, o que debiéramos celebrarla antes que avergonzarnos de ella es algo que, ciertamente, parece incompatible con la fe cristiana y su esperanza escatológica. El cristianismo ve una posible transformación del ser humano; una transformación a través de la gracia divina⁴⁷. Esta postura es rechazada de plano por los nietzscheanos y también por las corrientes científicas. Al cristianismo se le acusa de tener y vivir un optimismo irreal, de substituir la realidad con una esperanza ilusoria, infantil; también se le acusa de propagar un mito que produce tranquilidad y confort en la gente, pero que oscurece la dura verdad acerca de quiénes somos realmente los seres humanos. Claramente el humanismo moderno, el humanismo «normalizante», es heredero del cristianismo en este tema.

5. CONCLUSIONES

Al intentar comprender y definir la religión desde la trascendencia, tal y como lo hace Charles Taylor, surgen aspectos positivos de destacar: se supera la mirada basada en lo institucional-comunitario y lo dogmático y se abre paso a una comprensión de la

⁴⁷ Al respecto vale la pena recordar el n° 39 de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*: «Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas, que Dios creó pensando en el hombre.

Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien aliviar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios.

Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y trasfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: «reino de verdad y de vida; reino de santidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz». El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección». No se puede negar que hay un reconocimiento de las dificultades, pero también que hay una apertura a nuevas posibilidades de transformación a través de la gracia.

religión que puede abarcar diferentes maneras de vivir y entender el fenómeno religioso tanto en Occidente y como en Oriente. Pero la comprensión del fenómeno religioso desde la trascendencia también abre la puerta a vivencias de la religión que no son, por decirlo de alguna manera, tan positivas. En este aspecto es cierto que muchas veces, a través de la historia de las religiones y, más precisamente en el cristianismo (especialmente en algunas de sus versiones más cercana a la escuela alejandrina y también al gnosticismo), se ha dado que la apertura religiosa a la trascendencia ha implicado una sobrevaloración del *más allá*, lo que ha implicado, como se ha visto en la vivencia cristiana medieval, una fuerte minusvaloración de la vida familiar o —tal como Taylor la denomina— la vida ordinaria. Es decir, cuando la sociedad o la cultura, por influjo de la religión, ha puesto su total confianza en el *más allá* ha sucedido una especie de desprecio de la propia riqueza de la propia vida e historia. En este sentido Nussbaum lleva razón cuando señala —a través del ejemplo de Ulises— que la vida humana se compone de los límites y de los deseos de superar esos límites. De esta manera, el ADN espiritual del ser humano se funda en los límites y su superación. La segunda crítica a la religión como trascendencia pone el acento en la incapacidad que tiene la religión de reconocer y asumir la dureza de la existencia humana: somos seres imperfectos, violentos, producto de la evolución. El conflicto y la agresión están a la base de lo que somos. La religión, según esta crítica, tendería a expurgar la realidad sin asumir lo que ella es en sí.

Como ya hemos señalado anteriormente, ambas críticas tienen mucho de verdad: algunas veces la religión ha tendido a ser un escape de la realidad y ha podido negar aquello que es menos «gracioso» de la vida humana. Pero negar el deseo de trascendencia —algo tan propio de la existencia humana— sería perder algo fundamental. Somos seres con deseos de trascendencia, de ir *más allá* de nosotros mismos. Y esta trascendencia es una trascendencia «interna» y «externa», en la propia vida humana y en la mirada por el más allá. La trascendencia, bien entendida y no como un escape, puede ser un aliante para el ser humano; un horizonte de búsqueda y de realización que no signifique un escapar hacia un *más allá* descarnado la vida del *más acá*, sino acogiéndola. En este sentido, asumir en el cristianismo la Encarnación y la Resurrección implica reconocer un *más allá* que no se puede sino vivir desde la materialidad —que no materialismo— y desde la historia que se hace Historia.

Desde nuestra perspectiva, y como aporte al pensamiento de Taylor, pensamos que una correcta lectura del cristianismo y de sus dogmas centrales puede ayudar a solventar muchas de las críticas que se le hacen a la trascendencia. En el cristianismo la trascendencia, bien entendida, no llama a un más allá como escape de este mundo, pues el cristianismo pone el acento en la Encarnación, que implica, a lo menos, dos cosas: por una parte, es lo más trascendente que se inmanentiza, y por otra, que se sigue de la primera, es el abajamiento total, la *kénosis*, de Dios. Si ambas se toman en serio, y se hace una reflexión teológica consecuente con ellas, esto significa que la trascendencia nunca puede ser un escape, un olvido del mundo. Por eso en el cristianismo buscar la trascendencia significa bajar a la Encarnación, al mundo, a la solidaridad y a la justicia.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ABBAY, R. (2010). A Secular Age: The Missing Question Mark. En: Leask, I., Cassidy, E., et alii (eds.). (2010). *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 8-25.

- BELLAH, R. (2011). *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- BROWN, P. (1993). *El Cuerpo y la Sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona: Muchnik Editores, S.A.
- BRUGGER, W. (1978). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Editorial Herder.
- CASANOVA, J. (2012). *Genealogías de la Secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Código de Derecho Canónico (CIC)*. (1983). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Concilio Vaticano II. *Constitución Pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*. En: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html Accedido el 25 de junio de 2015.
- CONNIL, J. (1991). *El Enigma del Animal Fantástico*. Madrid: Tecnos.
- LULING HAUGHTON, R. (1999). «Transcendence and the Bewilderment of Being Modern». En: *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with responses by William M. Shea*, ed. James L. Herft. New York, Oxford: Oxford University Press.
- MICKLETHEWAIT, J. and WOOLDRIDGE, A. (2009). *God is Back. How the Global Rise of Faith is Changing the World*. London: Allen Lane.
- NIETZSCHE, F. (2007). *Más allá del bien y el mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial.
- NUSSBAUM, M. (1986). *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, M. (1992). *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. New York —Oxford: Oxford University Press.
- RAHNER, K. (1978). *Curso Fundamental Sobre la Fe: Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder.
- SMITH, J. (1987). «Afterlife: an overview». En: LINDSAY & JONES (ed.) (2005). *Encyclopedia of Religion*, Vol. I. London – New York: Thomson – Gale, 128-135.
- TAYLOR, Ch. (1988). Critical Notice of Martha C. Nussbaum, «The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy» (Book Review). *Canadian Journal of Philosophy*, 18, (4), pp. 805-815.
- TAYLOR, Ch. (1999). *A Catholic Modernity. Charles Taylor's Marianist Award Lecture with responses by William M. Shea*. Ed. James L. Herft. New York, Oxford: Oxford University Press.
- TAYLOR, Ch. (2006). *Fuentes del Yo: La construcción de la sociedad moderna*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Universidad Loyola Andalucía
isepulveda@uloyola.es

IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO

[Aprobado para publicación en diciembre de 2015].