

## TESIS DOCTORAL

Título	CHARLES TAYLOR Y LA IDENTIDAD MODERNA
Realizada por	Juan Manuel Cincunegui
en el Centro	Facultad de Filosofía
y en el Departamento	Filosofía práctica
Dirigida por el	Dr. Carles Llinás i Puente



TESIS DOCTORAL  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
-2010-

CHARLES TAYLOR  
Y  
LA IDENTIDAD MODERNA

**Autor: Juan Manuel Cincunegui**  
**Director: Carles Llinás i Puente**



*A Agustina,  
y a nuestros tres hijos, Iñaki, Julen y Santi*



*“¿De dónde saca nuestro examen su importancia  
puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir,  
todo lo grande e importante?  
(Todo edificio en cierto modo;  
dejando sólo pedazos de piedra y escombros.)”*  
**Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup>**

*“Los ciegos al ser pasan incluso por ser los únicos que ven de verdad.”*  
**Martin Heidegger.<sup>2</sup>**

---

<sup>1</sup> WITTGENSTEIN (1988), pág. 127.

<sup>2</sup> HEIDEGGER (2001), pág. 221.





# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	13
ABREVIACIONES	15
<b>INTRODUCCIÓN GENERAL</b>	<b>17</b>
<b>Primera Parte</b>	
<b>CUESTIONES PRELIMINARES</b>	
1 Las preguntas en torno al <i>anthropos</i> moderno	27
1.1 Hermenéutica y filosofía de la historia	29
1.2 Ontología del <i>anthropos</i>	37
1.3 Estrategias contra el naturalismo	39
2 Análisis lingüístico y fenomenología	42
2.1 Instancias de la subjetividad	42
2.2 Los límites del lenguaje corriente en el estudio de la subjetividad	44
2.3 Merleau-Ponty: mente, cuerpo y mundo	47
2.3.1 La recuperación de la primera persona	47
2.3.2 El método fenomenológico	50
2.3.3 El problema del trasfondo de significación	52
2.3.4 La distinción hecho-valor	55
3 Cuestiones en torno a la filosofía de la ciencia	58
3.1 Teleología y mecanicismo	58
3.2 La perspectiva absoluta	60
4 Filosofía de la psicología	66
4.1 Ética y filosofía de la mente	66
4.2 El caso conductista	69
4.3 Intencionalidad en los animales no humanos	73
5 Anti-epistemología	78
5.1 Fuentes: Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty, Wittgenstein	78
5.2 La razón moderna	80
5.3 El corazón del modelo epistemológico	82
5.4 Heidegger y Wittgenstein: sobre vinculación y significación	84
6 Argumentos trascendentales	88
6.1 Los argumentos trascendentales en la <i>Fenomenología del Espíritu</i>	93
7 La explicación en la historia	98
8 Naturaleza y subjetividad	104
8.1 Taylor sobre Hegel en contexto	107
8.2 La ruptura originaria	107
8.3 <i>Anthropos</i> y Espíritu	110
8.4 El motor de la dialéctica	114
8.5 Reconciliación racional	115
8.6 La demostración hegeliana	118
8.7 Los límites de la transparencia	121
9 La teoría expresivista del lenguaje	124
9.1 La relevancia de la significación en la cultura contemporánea	124
9.2 Dos teorías de la significación	126

9.3 Herder versus Condillac	129
9.4 La dimensión lingüística	131
9.5 Características del lenguaje entendido como “expresión”	133
10 La ecología y el habla	135
10.1 Antisubjetivismo radical	138
10.2 Salvar la tierra	146
11 Conclusiones	150

## Segunda Parte

### TEORÍA DE LA IDENTIDAD

1 Ética e identidad	155
1.1 Introducción: los ejes de la dimensión moral	155
1.2 Pluralismo y reduccionismo	159
1.3 Distinciones cualitativas	167
1.4 Realismo y antirrealismo en ética	174
1.5 Fe y razón	184
1.6 Horizontes morales	197
1.7 Hiperbienes	202
1.8 Tiempo y narratividad	207
1.9 Trasfondo y articulación	218
1.10 Bienes vitales y bienes constitutivos	224
1.11 Razón práctica	229
1.12 Filosofía e historia de la filosofía	233
1.13 Conclusiones	236
2 Dimensión ontológica de la Identidad	240
2.1 Introducción	240
2.1.1 Richard Rorty sobre la contingencia del Yo	246
2.1.1.1 Nueva visita al debate epistemológico	246
2.1.1.2 Rorty: Freud y Nietzsche sobre la creación de sí	254
2.1.1.3 Post-scríptum: La república rortyana	261
2.1.2 Paul Ricoeur sobre identidad personal e identidad narrativa	262
2.1.2.1 El problema de la unidad de la vida	262
2.1.2.2 Crítica inicial a la perspectiva analítica	266
2.1.2.3 Filosofías del sujeto	268
2.1.2.4 Hermenéutica del sí	274
2.1.2.5 La dimensión narrativa de la identidad	276
2.1.2.6 Las paradojas de la identidad personal en Locke y Hume	279
2.1.2.7 El contendiente privilegiado: Derek Parfit	283
2.1.2.8 El cuasi-budismo de Parfit	291
2.1.3 Conclusiones	298
2.2 Las raíces biológicas de la identidad humana	299
2.2.1 El problema de la indistinción ontológica	299
2.2.2 La aprehensión básica de yo y lo mío	303
2.2.3 Dependencia y vulnerabilidad	307
2.2.4 Creencias e intenciones en los animales no humanos	309
2.2.5 Objeciones y respuestas	311
2.2.6 Relevancia de la cuestión para la antropología de Taylor	315

2.2.7 Tesis tentativa en torno a una filosofía de la biología	318
2.3 Dimensión trascendental de la personalidad	320
2.3.1 La “naturaleza humana” a la luz de la historicidad	320
2.3.2 Tres rasgos constitutivos del anthropos	327
2.3.2.1 Autointerpretación	327
2.3.2.2 Propósito	335
2.3.2.3 Dialogicidad	345
2.4 Conclusiones	353

### Tercera Parte

## TEORÍA DE LA MODERNIDAD

1 La dimensión histórica de la identidad	357
2 Versiones de la modernidad	364
2.1 Verdad y libertad en Foucault	364
2.2 Jürgen Habermas y el proyecto inacabado de la Ilustración	385
2.3 Alasdair MacIntyre sobre tradición, revolución y modernidad	403
3 Charles Taylor sobre identidad y modernidad	423
3.1 Características diferenciales de la identidad moderna	436
3.1.1 La libertad y la profundidad del yo moderno	436
3.1.2 La ética de la autenticidad y la afirmación de la vida corriente	449
3.1.3 El ideal de benevolencia práctica universal	462
3.1.4 El arte epifánico	467
3.1.5 Los conflictos de la modernidad	477
3.2 Identidad y trascendencia en la era secular	482
3.2.1 Introducción: narrativas maestras de la secularización	482
3.2.2 Historia de la secularización	488
3.2.3 Los imaginarios sociales modernos	501
3.2.3.1 El orden moral moderno	503
3.2.3.2 Tres formas de autocomprensión social	505
3.2.3.3 La sociedad de acceso directo	515
3.2.4 El marco inmanente	517
3.2.4.1 Mundos horizontales	519
3.2.4.2 El relato de la muerte de Dios	527
3.2.4.3 Catolicismo y modernidad	531
4 Conclusiones	538
CONCLUSIONES FINALES	539
BIBLIOGRAFÍA	541



## AGRADECIMIENTOS

Las personas con las cuales estoy en deuda son incontables. A todos aquellos que directa o indirectamente han hecho posible este proyecto, mi más sincero agradecimiento. Aun así, quisiera dar nombre y rostro a algunas personas que han sido especialmente importantes.

Al Dr. Carles Llinás i Puente, mi director de tesis, quien me ofreció su amistad filosófica, imprimiendo en mi itinerario de búsqueda un peculiar sentido de la historicidad de la verdad. A la Dra. Begoña Román Maestre, quien me introdujo al debate de la filosofía moral contemporánea. Al profesor Josep M. Via i Taltabull, quien me abrió las puertas a la tradición de la antropología filosófica y me hizo tomar conciencia de la problematicidad de las ciencias humanas. Al Dr. Joan B. Martínez Porcell y el Dr. Andreu Marquès Martí con quienes inicié mi lectura de Heidegger y Wittgenstein. Al Dr. Joan Albert Vicens Folgueira, quien además de introducirme al estudio de la filosofía moderna, en especial a la *Crítica de la Razón Pura*, se ocupó pacientemente de tramitar, primero, una beca de colaboración otorgada por la Facultad de Filosofía, y luego una beca predoctoral otorgada por la Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca (AGAUR) de la Generalitat de Catalunya que me brindó los medios materiales para cumplir con mi tarea. A todos y cada uno de los profesores de la Facultad de Filosofía de Catalunya quienes, a través de sus enseñanzas y consejos, sentaron las bases sobre las cuales realicé esta investigación.

A Kyabje Zopa Rimpoché, Kirti Tzensab Rimpoché y S.S. Dalai Lama, quienes me iniciaron a los textos de Nagarjuna, Shantideva, Chandrakirti y Tsong-Kha-pa Lo-sang Drag-pa, haciéndome comprender la condición ineludible de la tradición para el pensamiento y la práctica filosófica, a la vez que me animaban, indirectamente, a regresar a la lectura de Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

A Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Jürgen Habermas y el resto de los autores a los que he dedicado mi atención, quienes han dibujado las coordenadas del presente, redescubriendo el pasado, a fin de imaginar nuestro futuro.

A mi amigo José Luís Tristany i Fontanals, quien me brindó su apoyo emocional y material en los momentos más difíciles de esta empresa. Y a Beatriz Guergué y a Gorka Monasterio quienes leyeron fragmentos del texto y ofrecieron valiosos correcciones, consejos, críticas y sugerencias.

A Isabel, Imma y Xavi, en la Biblioteca Pública Episcopal del Seminario de Barcelona, quienes me regalaron humor, asistencia bibliográfica y, por sobre todo, paciencia, facilitando de ese modo mi labor en cada etapa del camino.

Finalmente, quiero dejar constancia de mi profundo agradecimiento a mis padres, Juan Bautista y María Cristina, quienes me introdujeron a la práctica de la lectura y me animaron a una vida de viajes y descubrimiento. Y a mi mujer, Agustina Risolo, que ha sido mi inspiración, mi sostén y consejera a lo largo de todos estos años.



## ABREVIACIONES

Las abreviaciones de las obras de Charles Taylor utilizadas en este estudio son las siguientes:

CM	<i>A Catholic Modernity?</i> , ed. James L. Heft (Oxford: Oxford University Press, 1999)
SA	<i>A Secular Age</i> (Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007)
EB	<i>The Explanation of Behaviour</i> (London: Routledge and Kegan Paul, 1974)
H	<i>Hegel</i> (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)
HMS	<i>Hegel and Modern Society</i> (Cambridge: Cambridge University Press, 1979)
HAL	<i>Human Agency and Language. Philosophical Papers, 1</i> (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)
PHS	<i>Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, 2</i> (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)
EA	<i>The Ethics of Authenticity</i> (Cambridge: Harvard University Press, 1992).
MPR	<i>Multiculturalism and "The Politics of Recognition"</i> (Princeton: Princeton University Press, 1992)
PA	<i>Philosophical Arguments</i> (Cambridge MA: Cambridge University Press, 1995)
SS	<i>Sources of the Self: The Making of Modern Identity</i> (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)
MSI	<i>Modern Social Imaginaries</i> (London: Duke University, 2004)
VRT	<i>Varieties of Religion Today. William James Revisited</i> (Cambridge MA: Harvard University Press, 2002)





# INTRODUCCIÓN GENERAL

## 1

La presente investigación tiene por objeto explorar y presentar de manera sistemática la teoría de la identidad en la filosofía de Charles Taylor.

Considerado uno de los más relevantes pensadores contemporáneos en el mundo de habla inglesa, Taylor ha contribuido a la discusión en un amplio abanico de áreas filosóficas. Como ha señalado Nicholas H. Smith<sup>3</sup>, Taylor ha escrito de modo influyente sobre los límites de la aproximación mecanicista en el estudio del comportamiento humano, el rol de la interpretación en las ciencias sociales, la relevancia del pensamiento romántico alemán para la filosofía contemporánea y la conexión constitutiva entre ética e identidad. En el ámbito de la filosofía y la teoría política, su participación en el debate entre comunitaristas y liberales, le ha valido un reconocimiento protagónico. Es también una voz destacada en las discusiones en torno a la cuestión del multiculturalismo, la globalización y el cosmopolitismo, así como importantes son sus contribuciones a la teoría de la democracia. Su lectura sobre los detractores y adherentes de la modernidad y el diagnóstico sobre sus “malestares”, junto a sus críticas a las teorías “sociológicas” de la secularización, le han convertido en un intérprete indispensable de nuestra época.

La diversidad temática a la que ha prestado su atención, sin embargo, no le ha desviado del propósito último de su empresa. Como él mismo ha señalado en el prefacio de sus *Philosophical Papers*,<sup>4</sup> hay una vinculación última que conecta la diversidad de empeños a los que ha dedicado su voz, dando forma a un pensamiento consistente a partir del cual pretende formular una antropología filosófica de la modernidad. Es decir, una antropología que tiene como objeto, no al hombre en cuanto tal (sin calificación), sino al hombre situado históricamente: eso que llamamos “el hombre moderno”.

La propuesta antropológica de Taylor se caracteriza por su raigambre histórica. Eso conlleva la exigencia, para la propia antropología de: (1) ofrecer justificación sobre su propio estatuto, es decir, dar sentido y existencia a una noción análoga a la denominada “naturaleza humana”, o como señala Philippe de Lara, dar respuestas a las cuestiones en torno a las “condiciones invariables de la variabilidad humana”<sup>5</sup>; y (2) argumentar la controvertida noción de “modernidad” que, como ha indicado Habermas,<sup>6</sup> se ha elevado a tema filosófico desde el siglo XVIII.

El recurso a la historia no es contingente. Para Taylor, el punto de partida ineludible de las argumentaciones trascendentales a partir de las cuales pretende poner de manifiesto lo constitutivo en el hombre, sólo puede ser el hombre concreto, es decir, el hombre situado históricamente.

La antropología propuesta por Taylor no pretende ser un mero preludeo a una ética y a una epistemología determinada. Se trata más bien de un acercamiento horizontal a

<sup>3</sup> SMITH (2000), pág 1.

<sup>4</sup> HAL, pág. 1.

<sup>5</sup> Philippe de Lara, “Introducción”, en TAYLOR, Charles, *La liberté des Modernes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997)

<sup>6</sup> HABERMAS (2008)

toda la amplia gama de preocupaciones filosóficas, justificado a partir de la convicción de que la filosofía no puede prescindir del agente humano si pensamos en ella, dice Taylor, como

... an activity which essentially involves, among other things, the redescription of what we are doing, thinking, believing, assuming, in such a way that we bring our reason to light more perspicuously, or else make the alternatives more apparent, or in some way or other are better enabled to take a justified stand to our action, thought, belief, assumption. Philosophy involves a great deal of articulation of what is initially inarticulated.<sup>7</sup>

De este modo, haciendo explícitas las fuentes morales que la modernidad mantiene ocultas, Taylor pretende contribuir a iluminar las posibilidades escondidas de nuestra época y sortear los peligros que las buenas noticias de la modernidad han traído consigo.

Una de los caminos emprendidos, a fin de perfilar esta antropología, es el tratamiento que Taylor realiza de la identidad humana y, en especial, el modo en el cual esta identidad se construye históricamente.

De acuerdo con Taylor, existe una relación inextricable entre la identidad y la orientación moral de los individuos. Lo que nos proponemos en las páginas que siguen es dar cuenta de los extremos de esta conexión que, según afirma el propio Taylor, han permanecido escindidos a causa del estrechamiento de la noción de moralidad en la filosofía moderna.

*Sources of the Self* es la obra central del filósofo en lo que respecta al tratamiento de la cuestión que nos incumbe. Su propósito, según el autor, es ofrecer una historia de la identidad moderna, es decir:

... the ensemble of (largely unarticulated) understandings of what it is to be a human agent: the senses of inwardness, freedom, individuality, and being embedded in nature which are at home in the modern West.<sup>8</sup>

Como ha indicado Ruth Abbey,<sup>9</sup> la estructura de dicho estudio nos permite vislumbrar, de modo introductorio, la pretensión de su autor. La primera parte de la obra tiene como objetivo dar cuenta de una serie de rasgos permanentes o universales de la vida moral. Mientras que la segunda, que representa cuatro quintas partes del voluminoso estudio, ofrece un relato que pretende echar luz a las conexiones entre los sentidos de la identidad y las visiones morales a través de los tránsitos en la historia que

---

<sup>7</sup> TAYLOR, Charles, "Philosophy and Its History", en *Philosophy in History*, Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner (eds) (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pág. 18. (... una actividad que involucra esencialmente, entre otras cosas, el examen de lo que hacemos, pensamos, creemos y suponemos, en forma tal que sacamos más claramente a la luz nuestras razones, o bien tornamos más visibles las alternativas, o, de un modo u otro, nos ponemos en mejores condiciones para dar debida cuenta de nuestra acción, de nuestros pensamientos, de nuestras creencias o de nuestras suposiciones. En buena medida, la filosofía involucra la explicitación de lo que inicialmente se halla tácito.)

<sup>8</sup> SS, pág. ix. ("... el conjunto de comprensiones [casi siempre inarticuladas] de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza, que encuentra cabida en el occidente moderno.")

<sup>9</sup> ABBEY (2000), pág. 9.

se despliegan desde los antiguos hasta nuestros días en el mundo occidental.

Aunque las perspectivas morales varían a medida que se suceden a lo largo de la historia, Taylor sostiene que es posible discernir una serie de rasgos estructurales que constituyen la vida moral de los seres humanos. Reconocer un extremo como éste pasa por ver el lugar que ocupa el bien en nuestra propia perspectiva moral y en nuestra vida.

La propuesta de Taylor, como en otras cuestiones en las que centra su atención, pretende ser un camino medio entre dos extremos. En este caso, uno de los extremos es el historicismo; al otro extremo le daremos el nombre de *eternalismo*.

La lógica del historicismo aboca sin desvío hacia el nihilismo, que aquí equivale a concebir que la historia no sólo no está configurada por ningún rasgo inherente, sino que es el fruto de la arbitrariedad de los sujetos. El historicismo acaba afirmando la contingencia absoluta.

El otro extremo, al que hemos llamado *eternalismo*, es incapaz de dar cuenta del cambio en cuanto tal. Las transiciones se proponen como progreso o retroceso hacia un punto fijo en el pasado o el futuro, que revela la verdad última de lo acontecido en la historia, cuyo estatuto es *ilusoriedad*.

A esto se debe que Taylor enfatice la necesidad de dar cuenta de dos cuestiones. La primera, pretende averiguar si es posible identificar aquellos factores universales que estructuran las perspectivas morales de todos los tiempos y lugares. La segunda consiste en hacer justicia a la pluralidad de perspectivas.

Una vez dicho esto, de inmediato se pone de manifiesto la dificultad inherente del proyecto. Esta dificultad no está en los extremos que se pretenden desentrañar: lo histórico y lo ontológico, sino en la cuestión acerca del modo en que se establece la relación entre los dos considerandos. Dice Paul Ricoeur:

...la difficulté consiste dans le contraste entre la première partie, consacrée à ce qui est tenu pour les *inescapable frameworks* de l'expérience morale, et le reste de l'ouvrage, qui consiste pour l'essentiel en une généalogie de la modernité, comme le sous-titre même de l'ouvrage le souligne: *The making of the Modern Identity*. La question est celle du hiatus épistémologique, au moins apparent, entre ce qu'on pourrait appeler la concurrence entre le fondamental et l'historique dans la constitution de l'ipséité.<sup>10</sup>

Sea cual sea esa conexión, de qué modo lo eterno y lo histórico se entrecruzan, de qué modo lo permanente y lo contingente se relacionan, sigue siendo la temática límite, que permanece siempre abierta, siempre en un proceso polémico de revisión y corrección, porque es al fin y al cabo, el ámbito natural (por originario) donde la filosofía encuentra su razón de ser.

Tres son los frentes polémicos abiertos por Taylor en su estudio. Por un lado,

---

<sup>10</sup> RICOEUR, Paul, "Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor" en *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Laforest, Guy et de Lara, Philippe (ed.) (Paris: Les Éditions du Cerf, 1998), pág. 19. ("La dificultad radica en el contraste entre la primera parte, consagrada a lo que es tenido por *inescapable frameworks* de la experiencia moral, y el resto de la obra, que consiste esencialmente en una genealogía de la modernidad, como el subtítulo mismo de la obra señala: *The making of Modern Identity*. La cuestión es acerca del hiato epistemológico, al menos aparente, entre lo que podríamos llamar la concurrencia entre lo fundamental y lo histórico en la constitución del yo.")

responde al nihilismo, que en nuestra tradición se encuentra cómodamente representado por Nietzsche y sus herederos. Por el otro, al *eternalismo*, que en la historia de la filosofía (en clave heideggeriana) se le ha asignado a Platón. Por último, a los fracasados intentos de escabullir la tensión entre ambos extremos, representados por los diversos modelos inspirados en la filosofía kantiana y el utilitarismo. De este modo, en su propósito de definir la identidad humana en conexión con la moralidad, Taylor se ve abocado a una polémica, revisionista y correctiva, con la historia filosófica de Occidente.

## 2

Con respecto a la estructura de nuestro estudio, lo hemos dividido en tres partes.

En la primera presentamos un conjunto de cuestiones preliminares que Taylor desarrolló de manera fragmentaria pero concertada a fin de dar forma a su antropología. Aquí se pone de manifiesto la relevancia que tuvieron para su filosofía autores como Aristóteles, Merleau-Ponty, Hegel, Heidegger y Wittgenstein, entre otros, de quienes extrajo los instrumentos argumentales que necesitaba para plasmar su visión del *anthropos* como un animal que se autointerpreta, cuya raigambre es la comunidad de diálogo donde establece su identidad, entendida ésta como orientación y proyección hacia el bien.

La segunda se concentra en la teoría de la identidad. Comienza ofreciendo un análisis de la filosofía moral defendida por Taylor. Como ya hemos indicado, para el autor canadiense, en contraposición con los diversos reduccionismos por los que apuestan los naturalismos modernos, la esfera moral debe hacer lugar, no sólo a las cuestiones del deber ser, sino también a las cuestiones de la vida buena y la trascendencia, es decir, a aquello que se pone de manifiesto en la experiencia del sufrimiento y la muerte. Los reduccionismos de corte kantiano y utilitarista, por ejemplo, ocupados en la formulación de sus éticas universalistas, tienden a deslegitimar cuestiones relevantes para los agentes morales que sólo pueden ser objeto de consideración filosófica a partir de una comprensión pluralista de la moralidad que ceda lugar a sus reclamos. La filosofía moral propuesta por Taylor se encuentra íntimamente conectada con una ontología de la subjetividad que entiende la propia encarnación humana como fuente de la orientación del individuo en el mundo. Para Taylor, el mundo no le es indiferente al agente, sus deseos y propósitos se encuentran desde el primer momento imbricados con la realidad que habita. Frente al relativismo, Taylor propone un tipo de realismo que toma en consideración la propia experiencia que los agentes humanos tienen de los bienes a los que se adhieren. Estas experiencias señalan que los bienes hacia los cuales orientan sus conductas los agentes, a partir de los cuales organizan sus vidas y establecen sus prácticas comunitarias, son percibidos por ellos como valiosos en sí mismos, en contraposición a la noción *proyectivista* que hace de los valores el producto de las meras inclinaciones de los agentes a partir de las cuales se establece el estatuto de los mismos.

Taylor no esconde la relevancia que tiene la fe católica en la orientación última de su pensamiento, sin embargo, pretende ofrecer una filosofía que persuade, como él dice, a todos los hombres de buena voluntad. Que sea capaz de hacerlo o que, en cambio, sea necesario compartir su cosmovisión cristiana para hacer comprensible su explicación sobre la identidad y la moralidad es algo que se encuentra en disputa entre sus comentaristas. Nosotros creemos que la presentación que realiza sobre los horizontes de

significación donde los individuos dan forma a sus propias identidades, orientados hacia una jerarquía de bienes que miden nuestras maduraciones y fracasos en el transcurso de la totalidad de la vida organizada narrativamente, resulta una ontología esclarecedora con independencia de los trasfondos de sentido que habitan los individuos. Una muestra de la relevancia de la ontología de Taylor es la labor histórica que realiza, en la que, analítica y cronológicamente, traza mapas de conexiones oscurecidas entre sentidos de identidad y visiones morales durante los tránsitos que conducen a la sociedad contemporánea, no sólo en *Sources of the Self*, sino también en su más reciente obra, *A Secular Age*.

A continuación nos centraremos en la interpretación ontológica e histórica de la identidad humana. Pero, para ello, comenzaremos haciendo referencia a las raíces biológicas de dicha identidad, enfocando nuestra atención en un tipo de aprehensión básica de sí que no se circunscribe al ámbito del animal humano exclusivamente, sino que se caracteriza por ser una aprehensión universal, de los seres vivientes en general, de su propia existencia separada e independiente. Esta aprehensión no está articulada lingüísticamente. En ella se pone de manifiesto, en ciertas circunstancias como las instancias de peligro o de estimulación, el modo más básico de existencia de los entes vivientes, en su mera corporalidad y cohesión.

Haciéndonos eco de las advertencias de Alasdair MacIntyre, creemos que es imprescindible formular una ética que tome en consideración la biología, lo cual implica explicar “cómo es posible la vida moral para seres constituidos biológicamente como el ser humano al ofrecer una explicación de su desarrollo hacia una forma de vida y dentro de ella”<sup>11</sup>. Eso significa explicar la manera en la cual los animales humanos, a partir de su condición animal, transitan hacia un modo de vida diferenciado, que no deja de ser animal debido al tránsito.

De acuerdo con MacIntyre, las antropologías que ocultan el punto de partida de nuestra existencia animal, y el desarrollo subsecuente a partir de dichas instancias animales, niegan aspectos esenciales de nuestro desarrollo como humanos, lo cual le lleva a recomendar una antropología filosófica que estudie comparativamente (y no sólo con intención de diferenciar) el ser humano y otras especies animales inteligentes.

Hay un segundo aspecto en la obra de MacIntyre que nos persuade de la importancia de esta consideración. Al rastrear las correcciones que Tomás de Aquino realiza en su lectura de Aristóteles, MacIntyre señala una serie de recursos que nos permiten reflexionar sobre “la importancia que tiene en la vida del ser humano la vulnerabilidad ante los peligros y daños físicos y mentales”<sup>12</sup>.

Una vez clarificado este asunto, nos volvemos a lo que concierne exclusivamente al animal humano, no en su mera “mundanidad”, como se pretende, sino en el hecho de que el animal humano habita una “mundanidad” específica, “semántica”, es decir, un topos donde además de la significación que le confiere su experiencia prelingüística, se le agregan las significaciones que hace posible la lingüística.

A fin de echar luz sobre los constitutivos universales, aquellos que para el autor son condición de posibilidad de la orientación moral de los individuos de todos los tiempos y lugares, Taylor argumenta ofreciendo un triple análisis (fenomenológico,

---

<sup>11</sup> MACINTYRE (1999), pág. x.

<sup>12</sup> *Ídem*, pág. xi.

trascendental y hermenéutico): (1) A partir de la facticidad de la experiencia humana se pretende extraer (2) los rasgos permanentes (constitutivos) que hacen posible (3) la diversidad de perspectivas morales de los individuos humanos.

De esto se desprende, una noción del *anthropos* como animal involucrado de manera inherente en el descubrimiento e invención de significación, un animal que se autointerpreta, y por ende, un animal dialógico, constituido teleológicamente en su específica orientación hacia el bien.

Siendo como somos, agentes autointerpretantes, nuestra identidad está constituida, en buena medida, por el tipo de comprensión que tenemos de nosotros mismos. Estas autocomprensiones no son fenómenos estáticos, sino que se encuentran siempre sujetas a redescripciones. Sin embargo, Taylor cree que dichas redescripciones no son arbitrarias ni caprichosas sino que, por el contrario, se encuentran estrechamente condicionadas por nuestros propósitos intrínsecos u originales. Por otro lado, la identidad humana no se constituye a partir de una actividad desvinculada y monológica del sujeto, sino en el seno del intercambio real o imaginado con los otros significativos. Las identidades se negocian por medio del diálogo, abierto e interno, con los otros.

La antropología filosófica de Taylor, por lo tanto, es una antropología de la encarnación, una antropología que echa sus raíces en el tiempo. Por ello, y a fin de responder a la pregunta acerca de lo que somos, nosotros, los modernos, es necesario regresar al pasado en busca de aquello que nos ha permitido convertirnos en esto que hemos devenido, y articular los bienes hacia los cuales orientamos nuestras prácticas y establecemos nuestras instituciones. Eso implica, nos dice Taylor, articular una historia de la identidad moderna, entendida ésta como el conjunto de comprensiones (no necesariamente explícitas) acerca de lo que significa para nosotros ser un agente humano. Lo cual conlleva explicar la interioridad, la libertad, la individualidad, nuestro sentido de incrustación en la naturaleza que es peculiar del Occidente moderno.<sup>13</sup> Pero conlleva también explorar los imaginarios sociales que subyacen al surgimiento de la modernidad occidental a partir de la premisa de que con ello asistimos al surgimiento de un nuevo orden moral de la sociedad, que pasó de ser, en primer lugar, sólo una idea en las mentes de algunos pensadores influyentes, para convertirse luego en algo autoevidente para nosotros. Como dice Taylor:

The mutation of this view of moral order into our social imaginary is the coming to be of certain social forms, which are those essentially characterizing Western modernity: the market economy, the public sphere, and the self-governing people, among others.<sup>14</sup>

Como ha indicado Ruth Abbey,<sup>15</sup> el propósito de Taylor al enfrentarse a la dimensión histórica es triple: (1) un propósito genealógico, a través del cual pretende desenterrar las formas tempranas a partir de las cuales surgieron las perspectivas actuales; (2) un propósito práctico, a partir del cual pretende contribuir a la labor de

---

<sup>13</sup> SS, pág. 9.

<sup>14</sup> MSI, pág. 2. (“La transformación de esta visión del orden moral en nuestro imaginario social tiene lugar a través del surgimiento de ciertas formas sociales, características de la modernidad occidental: la economía de mercado, la esfera pública y el autogobierno del pueblo, entre otras.”)

<sup>15</sup> ABBEY (2000), pág. 72-3.

autoconocimiento, echando luz a los aspectos de la identidad que damos por sentado o que consideramos naturales y que, sin embargo, son el producto de los advenimientos históricos; y (3) un propósito emancipatorio que da ocasión a que los individuos esquiven la tendencia moderna a ocultar la pluralidad de bienes que reclaman nuestra lealtad. A esto debe sumarse una saludable consecuencia: la comprensión de nuestra identidad como una de entre muchas formas culturales que han sido posibles en el transcurso de la historia humana.

Para Taylor, la modernización no debe ser entendida de forma primaria a partir del conjunto de procesos aparentemente neutrales a las que están sujetas las sociedades, consistentes en un precipitado de cambios institucionales y estructurales como la secularización, el desencanto del mundo, el surgimiento de la ciencia o el énfasis en la racionalidad instrumental. Para él, la explicación apropiada de la modernización gira en torno a la masiva mutación cultural que trajo consigo una nueva comprensión de nuestra relación con Dios, el cosmos, los otros humanos y el tiempo. Lo que distingue al yo moderno, entre otras cosas, es la peculiar noción de libertad a la que aspira, su sentido de la interioridad, su énfasis en la autenticidad, su novedosa afirmación de la vida corriente y su extendido compromiso con una ética de la benevolencia práctica.

A diferencia de otros pensadores, Taylor no considera que pueda ofrecerse un veredicto definitivo sobre la modernidad. Como ha señalado Terry Pinkard,<sup>16</sup> la obra de Taylor contiene una importante preocupación en torno a la comprensión del agente como sujeto histórico, y una reflexión acerca del modo en el cual debemos aproximarnos a lo histórico e interpretarlo. En *The Ethics of Authenticity*, Taylor desafía las visiones optimistas de la historia que la conciben como progreso, pero también aquellas otras que ofrecen una lectura del advenimiento de la modernidad como un itinerario de declive. Como él mismo señala, “la edad moderna es una combinación de grandeza y peligro”.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> PINKARD, Terry, “History, Agency, and the History of Philosophy” en ABBEY, Ruth (2004), pág. 187-209.

<sup>17</sup> SS, pág. x.





Primera parte

## **CUESTIONES PRELIMINARES**



## 1. Las preguntas en torno al *anthropos* moderno

La noción de *anthropos* que se encuentra en el origen de la antropología filosófica de Charles Taylor gira en torno a una idea del hombre como animal que se autointerpreta.<sup>18</sup> En estas páginas iniciales pretendemos, muy brevemente, desanudar esta definición inicial a fin de poner de manifiesto el propósito prolegomenal de esta primera parte, y ofrecer a su vez una suerte de cartografía general del estudio que sigue a continuación.

Para empezar, cabe mencionar que esta noción se encuentra en estrecha continuidad con la clásica definición aristotélica del hombre, aunque incorpora dos estadios dialécticos posteriores a su caracterización de los seres humanos: la autoconciencia y la lingüisticidad, que ya se encontraban in nuce en la mentada definición de Aristóteles que aun gira en el seno del interrogante aun *no caído plenamente* acerca del ser. Como señala Taylor, nuestra concepción tradicional del hombre era la de un animal racional. El deslizamiento a la noción del hombre como “animal de lenguaje” es más comprensible si volvemos a la formulación de Aristóteles que dice *zôon logon echon*, traducido en la fórmula latina como *animal rationale*, pero que en su versión griega habla del “animal poseedor del logos”. Lo cual implica a su vez algo que se encuentra a mitad de camino entre el discurso y el pensamiento.

Antes de entrar a considerar el carácter específico, deberíamos hacer una breve mención respecto al aspecto genérico de la definición. El reconocimiento de la animalidad del hombre es un llamado a profundizar nuestra comprensión acerca de las raíces biológicas de la existencia. Esto tiene dos aspectos que se encuentran estrechamente conectados con las consideraciones del párrafo anterior. (1) Debemos asumir los presupuestos biológicos en lo que respecta a la intelección, la autoconciencia y la expresión, para deslindar las continuidades y discontinuidades entre lo animal no humano y lo animal humano. Para ello, estamos obligados a considerar muy especialmente, en vista de la definición de la que nos ocupamos, (2) la lingüisticidad desde la perspectiva de las condiciones prelingüísticas que la hacen posible. Lo cual implica, ineludiblemente, tomar en cuenta los testimonios sobre la relación entre los animales humanos y no-humanos que han superado la aproximación puramente instrumental y objetivante, a favor de cierta experiencia de comunicación y convivialidad que ha permitido inquirir acerca del modo de ser de los animales en su ser-ahí, en su ser-en-el-mundo y en su ser-con-otros.<sup>19</sup>

Con respecto al carácter autointerpretativo de la naturaleza humana, nuestra indagación intentará echar luz sobre tres aspectos esenciales que se encuentran cifrados en el asunto. En primer lugar, guiados por Taylor, nos aproximaremos al lenguaje con el fin de clarificar su estatuto ontológico, en contraposición a las nociones instrumentalistas heredadas de la Ilustración, y que en buena medida aun están vigentes en las renovadas especulaciones epistemológicas que subyacen como fundamento a las actuales ciencias de la cognición. Afirmamos, respecto a esto, el carácter expresivo del logos humano que le permite a éste descubrir-se/inventar-se de un modo complejo y articulado que no se

---

<sup>18</sup> HAL, pág. 4.

<sup>19</sup> MACINTYRE (1999)

encuentra en otras entidades de la naturaleza.

En segundo lugar, nos embarcaremos en el aspecto dialógico que caracteriza la experiencia humana, lo cual pondrá de manifiesto que dicha dialogicidad se encuentra como raíz y manifestación de la lingüisticidad, en el núcleo de la concepción expresivista del hombre que estamos intentando dilucidar. En buena medida, veremos que en el diálogo el hombre se descubre e inventa a si mismo, al mismo tiempo que descubre e inventa *a su otro*. Esto nos obliga a reflexionar sobre el carácter estrictamente ontológico de la dimensión política o “comunitarista” de la naturaleza humana.

En tercer lugar, intentaremos dar cuenta de la dimensión teleológica de nuestra existencia tomando en consideración la cuestión del sentido o significatividad de lo *viviente* en general, y de lo humano en particular. Se trata, por un lado, de justificar la distinción entre las ciencias de la vida y las ciencias naturales en general,<sup>20</sup> a partir de una noción de teleología y de propósito que se justifica frente a la inadecuación que muestra toda explicación de la acción que no tome en consideración alguna versión de potencialidad y actualización.

Si miramos todo este asunto desde el punto de vista hermenéutico, podemos distinguir dos aspectos o cuestiones principales a las que debemos dar respuesta. Por un lado, a la cuestión del sentido y la significación en general. El mundo en el que somos ineludiblemente, sentenciaba Merleau-Ponty, nos condena al sentido.<sup>21</sup> Lo cual nos lleva a intentar dilucidar lo que el sentido tiene de sentido y en qué medida. O para decirlo de manera más clara, nos obliga a la dilucidación de los diversos niveles o estratos de significación que el mundo tiene para nosotros los humanos, y a organizar dichas apariencias a fin de determinar en qué medida, a partir de estas aprehensiones del mundo, podemos inferir las diversas dimensiones de nuestro ser, de nuestra identidad o personalidad. Las preguntas sobre las apariencias del ser, de modo ineludible, nos demandan una respuesta ontológica. ¿En qué medida las apariencias lo son de lo real? ¿En qué medida nuestros deseos, acciones, interpretaciones y habitación en el mundo son descubrimiento, y en qué medida invención/fabricación/proyección? Las respuestas que demos a estas preguntas pueden ser plenamente proyectivistas o deslindarse por un realismo sin paliativos. Sea como sea, es posible ofrecer argumentos e intentar sobre la base de estas aproximaciones positivas una explicación que sea “la mejor explicación posible” hasta el momento respecto a la cuestión. Muy diferente es cuando la apuesta es por mantener inarticulada la ontología que subyace a nuestras posiciones hermenéuticas respecto a la manifestación. En este caso, no sólo se censura la reflexión sobre lo real, sino que a su vez se clausura la posibilidad del debate en torno al mismo. La posición de Taylor apunta a una recuperación del realismo, pero habiendo asumido plenamente la fragilidad circunstancial de nuestras afirmaciones de lo real. No se trata de un realismo “ingenuo” (como se lo suele llamar) sino más bien, como ha señalado Ruth Abbey, un realismo falsable,<sup>22</sup> que ha asumido y crecido por medio de sus “giros” (el ser, la autoconciencia y la lingüisticidad) para retornar a un ser enriquecido en su dialéctica con las *verdades* insoslayables que han traído consigo el subjetivismo epistemológico, el historicismo ontológico y el relativismo cultural.

Una ontología fuerte, pero falsable, como la propuesta por Taylor pretende, en

---

<sup>20</sup> EB, pág. 3-4.

<sup>21</sup> MERLEAU-PONTY (1945), pág. 17.

<sup>22</sup> ABBEY, Ruth (2000), pág. 26-31.

última instancia, que todavía pueden ofrecerse argumentos al debate en torno a “los mejores argumentos” respecto a lo que somos y el mundo que habitamos, que superen el determinismo cultural. Para nosotros, la reflexión acerca de la naturaleza humana nos obliga a una reflexión en torno al *ser* y la *nada*, como nos enseñó Heidegger, es decir: (1) a una fenomenología del Dasein del hombre que cada uno de nosotros es, como único camino disponible para comenzar a responder a la pregunta en torno al ser; (2) lo cual conlleva una hermenéutica del hombre como ser-en-el-mundo y ser-con-los-otros, que ponga de manifiesto el carácter a un mismo tiempo descubierto/inventado del ser en general, y del ser del hombre en particular.

Pero nuestra labor permanecería incompleta si nos olvidáramos de que (3) el ser tiene su historia, que el hombre mira al ser a través de su propio Dasein, su ser-ahí, y en su mirada no es exclusivamente el hombre individual, sino que a través de él, son las diferentes *épocas* del ser las que se ponen de manifiesto. En relación a esta cuestión, deberemos dar cuenta de dos asuntos. Por un lado, análogo a lo que hemos visto respecto a la dilucidación entre los aspectos manifiestos y ontológicos del sentido o significación, deberemos dar cuenta del modo en que el ser-ahí del hombre habita diversos modos de ser-en-el-mundo. El hombre moderno es tal cosa, moderno, en referencia y contraste con aquellos que le antecieron y aquellos otros que en el presente, él pretende, no han llegado a ser aquello en lo que él mismo se ha convertido. Por tanto, una antropología filosófica de la modernidad es una antropología que asume la historicidad como constitutiva de la existencia humana,<sup>23</sup> y en vista de ello, problematiza la universalidad abstracta del ser del hombre y la rechaza en favor de una explicación del hombre que no eluda los trasfondos de significación última en los que habita ineludiblemente en cada época histórica. Se trata de hacer plausible una dialéctica interpretativa entre lo antiguo y lo moderno que nos permita imaginar las cosmologías y antropologías diferenciales de cada época. Pero esto tampoco es suficiente, es imprescindible dar un paso más e intentar encontrar o rechazar definitivamente (es decir, interrogar y dar respuesta) acerca de estos tránsitos: si en esas mutaciones cosmovisionales hay un sentido, una significación, una filosofía de la historia. Lo cual nos lleva nuevamente a revisar la noción de potencialidad y actualización. Es decir: ¿Qué hay en cada época histórica como respuesta a lo que fuimos llamados a ser desde el principio? Y en hilo de continuidad con ese interrogante, si la respuesta del sentido puede resolverse en un marco exclusivamente inmanente o es ineludible hacer referencia a eso que Taylor llama “trascendencia”, que en la vida se manifiesta como muerte y sufrimiento, es decir, como el fracaso último de todas nuestras apuestas de florecimiento, y con ello, un posible llamado a eso que imperfectamente decimos “el más allá” de esta vida.

### 1.1. Hermenéutica y filosofía de la historia

El marco sobre el cual se despliega esta investigación gravita en torno a la antropología filosófica y a la filosofía de la historia. A fin de llevar a cabo nuestro propósito es necesario embarcarse en una serie de averiguaciones ontológicas a fin de dilucidar los constitutivos perennes de la naturaleza humana. Constitutivos perennes son

---

<sup>23</sup> RICOEUR, Paul, “History and Hermeneutics”, en Yirmiahu Yovel (ed.) *Philosophy of History and Action* [Philosophical studies series in Philosophy 11] (London: Reidel Publishing company, 1978)

aquellos sin los cuales la existencia humana en general resulta indistinguible.

Por otro lado, será imprescindible abordar los aspectos variables de las identidades por medio de una dialéctica interpretativa que se articule a partir de los datos históricos que tenemos a nuestra disposición, que ofrezca una explicación plausible del sentido de la historia. En este caso, la historia de la que hablamos es la de las sociedades del Atlántico Norte, y en especial, el modo en el que dichas sociedades han mutado dando forma a eso que hemos llamado “modernidad”. En este sentido, trataremos en su momento sobre algunas de las mutaciones cosmológicas y antropológicas que han acompañado el proceso de modernización en Occidente como características propias del desarrollo de nuestra civilización, a fin de dilucidar cuáles son los desafíos ineludibles a los que se enfrentan otras civilizaciones embarcadas en las transformaciones estructurales aculturales propias de los procesos de mundialización.<sup>24</sup>

Si ahora volvemos nuestra atención al primer elemento del marco al que hemos hecho alusión, la antropología filosófica, veremos que en la propia aproximación del fenómeno humano que Taylor realiza se encuentra la clave para unir estos dos elementos en tensión. La antropología filosófica de Taylor no peca de universalismo abstracto. Lo que él pretende es articular una antropología filosófica *de la modernidad*. Eso significa, en primer lugar, dar cuenta de lo humano en su particularidad, en su finitud, lo cual conlleva hacerse cargo de su modo de encarnación concreto en el espacio y el tiempo. En diálogo con Hegel, Taylor se aproxima al estudio del hombre convencido de que la ontología que se puede explicitar, por medio de un conjunto de argumentaciones trascendentales que pondrán al descubierto las condiciones intrínsecas de posibilidad de lo humano, es mínima, lo cual no implica débil. Es indispensable, y así lo ha demostrado con su preocupación y despliegue de estudios históricos, dar cuenta de aquello que caracteriza y distingue los diversos modos de ser humano que los pueblos y los individuos expresan a lo largo de su historia.

El ser humano, nos dice Taylor, es un animal autointerpretante. En esta sencilla definición, que se encuentra, como hemos apuntado, en continuidad con la definición aristotélica del *anthropos*, se concentra como en una semilla el árbol de su filosofía. No es casual la mención de Aristóteles. Lo que tiene de animal lo humano es intrínseco a su naturaleza. El hombre hecha sus raíces específicamente humanas en su biología animal, tal como nos enseñó Aristóteles desde el principio, cuando discernió en su filosofía de la naturaleza las continuidades y discontinuidades que caracterizan la línea que se estira entre lo inanimado y lo animado, entre lo vegetativo, lo viviente y lo racional. Recordemos que para Aristóteles, esa continuidad se encuentra estrechamente vinculada a su metafísica hilemórfica. Según el estagirita, el alma o psique, como forma o acto de un sustrato material y potencial estaría caracterizada a partir de las funciones fundamentales de la vida, como el nacimiento, la nutrición y el crecimiento, que establecerían su carácter vegetativo; las sensaciones y el movimiento, que impondrían su carácter sensitivo motor; y el conocimiento, la deliberación y la elección, que haría lo propio con el carácter intelectual. Todo lo cual serviría como base para la distinción tripartita del alma. Dice Aristóteles:

---

<sup>24</sup> TAYLOR, Charles, “Inwardness and Culture of Modernity” en Alex Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, and Albrecht Wellmer (ed.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (Cambridge MA: MIT Press, 1992), págs. 88-101.

Luego en relación con cada uno de los vivientes deberá investigarse cuál es el alma propia de cada uno de ellos, por ejemplo, cuál es la de la planta y cuál es la del hombre o la de la fiera. Y deberá además examinarse por qué razón se encuentran escalonadas del modo descrito... Muy pocos poseen, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo. Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento, sino que algunos carecen incluso de imaginación, mientras otros viven gracias exclusivamente a ésta.<sup>25</sup>

La historicidad que Taylor señala como intrínseca en su antropología suma otra característica a la enumeración de funciones de lo viviente. No todos los seres la poseen, sólo aquel que se autointerpreta, el hombre dotado de logos y autoconciencia -expresión y libertad- puede ser legítimo sujeto de la historia, puesto que es capaz de desplegar su diferencia dentro de la especie como particularidad, dando forma y expresión a su identidad en su pertenencia comunitaria e individualidad.

De allí se sigue que al hablar de hermenéutica en el caso de Taylor, no podamos acomodar su interés a la mera preocupación por dilucidar las oscuridades textuales, como ocurre con la hermenéutica clásica; ni reducirla exclusivamente a los intentos por establecer los resortes metodológicos y criterios que sirvan a los estudios de interpretación intercultural. El interés de Taylor, en línea de continuidad con los de Heidegger, Gadamer y Ricoeur, gira en torno a la relación inherente entre el ser y la significación o sentido. Como señala Merleau-Ponty en su *Phénoménologie de la Perception*, existe una relación ineludible entre el yo y el mundo. El mundo no es producto de nuestro pensamiento, sino aquello adonde vivimos. De este modo, nos encontramos siempre abiertos al mundo, en comunicación necesaria con él, al tiempo que resulta siempre inapropiable debido a su carácter inexhaustible. El mundo es una facticidad; y esa facticidad, dice Merleau-Ponty, es aquello que constituye el *Weltlichkeit der Welt* (la mundanidad del mundo), de modo semejante a la manera en el cual el cogito garantiza nuestra existencia individual.<sup>26</sup>

Nuestro ser-en-el-mundo, por lo tanto, no es un producto de nuestra actividad contemplativa. La totalidad de nuestra existencia está involucrada en la mundanidad del mundo. Incluso la muerte, que amenaza con ser una negación absoluta de nuestro ser-en-el-mundo, sólo es tal cosa en la medida de su negación. El animal humano se encuentra por ello condenado a dar respuesta al modo en el cual ese mundo se le aparece, a la significación e importancia que tiene para él y le concede. Eso significa, debido a la oscuridad a la que nos somete la existencia inmediata que, para dilucidar el sentido, estemos obligados a interpretar aquello que se nos presenta como apariencia.

También para el animal no humano la vida es significativa, aunque más no sea, de modo rudimentario. Lo que se despliega a su vista no es un espacio neutro. El campo percibido sobre el cual despliega sus actividades posee la textura ineludible de sus propios deseos y propósitos. El animal que divisa en el prado, se le aparece al depredador como presa para satisfacer su hambre. Su atención destaca a su presa como tal, debido a que en su campo perceptivo lo percibido no aparece de modo homogéneo, sino que en la presa

---

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, *De Anima* (Madrid: Gredos, 1995), págs. 93-4.

<sup>26</sup> MERLEAU-PONTY (1945), pág. 17.

encuentra el depredador la fuente potencial de satisfacción de su hambre.

Como ha señalado Nicholas H. Smith, lo que subyace a la antropología filosófica y resulta diferencial en el proyecto de Taylor es el modo en el cual trata los diversos niveles de significación en los que el mundo aparece como significante a los seres humanos.<sup>27</sup>

La distinción de los significados que adquiere el mundo para los seres humanos en su trato con él, conlleva una doble tarea: fenomenológica y hermenéutica. No basta con atender a la experiencia inmediata de lo dado, como podría parecer que ocurre con la percepción rudimentaria al ojo poco avezado, puesto que el sentido de toda acción es invisible a la vista. Nuestro ser-en-el-mundo, implica primordialmente una acción, la acción de ser en él, de estar en él, de ser con él y para él. Sobre la base de la experiencia desnuda que confirma la existencia del ser-ahí es imprescindible remontarse hacia aquello que hace dicha acción inteligible. En línea con sus estudios hegelianos, Taylor parece convocarnos a asumir la inadecuación de los análisis reduccionistas que pretenden encontrar en lo inmediato la explicación última del sentido de lo real, a fin de revelar el carácter complejo, fundamentalmente teleológico, de la existencia viviente en general y de la existencia humana en particular.

Ya en 1964, en el contexto de su crítica al conductismo en boga en aquellos años en psicología,<sup>28</sup> Taylor nos recordaba que existen dos visiones contrapuestas en lo que se refiere al comportamiento humano. De acuerdo con la primera, las características propias del comportamiento nos obligan a embarcarnos en un estudio del mismo que se diferencia del modo en el cual las llamadas “ciencias naturales” encaran sus propios objetos. De acuerdo con esta visión, el comportamiento de los seres vivos en general posee ciertos trazos constitutivos que hacen erróneo el intento de acceder a ellos de modo reduccionista. Si comparamos los procesos que son objeto de estudio de las ciencias naturales con los comportamientos de los seres vivientes, y en especial con los humanos y algunos animales no humanos “superiores”, caemos en la cuenta de que estos últimos gozan de una intencionalidad que se encuentra ausente en otros lugares de la naturaleza, y una significatividad intrínseca que es desconocida en otros procesos naturales. Es posible, por lo tanto, hacer una clara distinción entre los organismos animados y la accidentalidad ciega de la naturaleza, en vista al orden exhibido en los primeros, ausente en los segundos. Por otro lado, los animales humanos y algunos animales no humanos superiores poseen una conciencia que les permite dirigir sus comportamientos, lo cual nos obliga a considerar ciertas nociones como “significación” y “valor” que establecen los estándares o criterios para el autogobierno de estas entidades, y que resultan irrelevantes para las ciencias naturales, cuya pretensión es una descripción objetiva de la naturaleza, guiada axiomáticamente por una concepción de lo real aun ligada a los paradigmas científicos de la revolución del siglo XVII que concebían lo dado a partir de la distinción radical de la subjetividad y la materia como sustancias exclusivas de lo real.

Para la visión a la que estamos prestando nuestra atención, conceptos como “significado” o “valor” son ineludibles para las ciencias del hombre. El acomplejado intento por aplicar al objeto viviente en general y al ser humano en particular las metodologías propias de las ciencias físico-matemáticas ha conducido durante algunas décadas a la absurda pretensión de expulsar de la mejor explicación hipotética del

---

<sup>27</sup> SMITH (2002), pág. 2.

<sup>28</sup> EB, págs. 3-4.



hombre aquello que justamente lo distingue como tal del resto de la naturaleza inanimada y gran parte de la naturaleza animada inferior: la libertad y la expresión, la autoconciencia y la autointerpretación. Para los adherentes de esta visión no hay diferencia entre los comportamientos de los organismos animados y otros procesos de la naturaleza. Especialmente para los defensores de la psicología “conductista”, y las versiones de la psicología que continúan esta vertiente, nociones como “propósito” o “mente” sólo pueden servir para oscurecer y confundir la verdadera naturaleza de los objetos estudiados.

Como decía Taylor entonces:

The issue between these two views is one of fundamental and perennial importance for what is often called philosophical anthropology, the study of the basic categories in which man and his behaviour is to be described and explained. That this question is central to any science of human behaviour -if such a science is possible- needs no showing. But this does not by any means exhaust its importance. For it is also central to ethics. Thus there is a type of ethical reflexion, exemplified for instance in the work of Aristotle, which attempts to discover what men should do and how they should behave by a study of human nature and its fundamental goals.<sup>29</sup>

Lo que subyace a esta reflexión en torno a las categorías básica de la antropología es la creencia de que es posible discernir una forma de vida que sea superior, o al menos más apropiada para el ser humano que otras alternativas. Y con ello, la certeza de que es posible defender la intuición de la persona corriente respecto a esto, o por el contrario, corregir el contenido de dicha intuición en vista de una comprensión más profunda de la naturaleza humana.

De todo esto se desprende que cualquier explicación de la naturaleza humana debe articularse a partir de una dialéctica ontológica que tome en consideración el dato fenomenológico, pero que a partir del mismo sea capaz de remontarse a las condiciones de posibilidad de dicha facticidad a fin de mostrar, como hemos dicho, la naturaleza profundamente compleja de las entidades biológicas, y las identidades ética y culturalmente constituidas.

De aquí que sea necesario discernir paralelamente las conexiones intrínsecas que existen entre un conjunto de nociones tales como “sentido”, “propósito”, “significación”, que hacen referencia al orden dinámico-expresivo de lo real en su manifestación intrínseca, y otro conjunto de términos tales como “existencia”, “entidad” e “identidad” que se refieren a lo constituido de manera contingente a partir de los procesos de actualización que conllevan los primeros.

Hemos dicho que el mundo aparece de modo significativo incluso en sus manifestaciones rudimentarias a los seres vivientes, y hemos ilustrado dicha significación

---

<sup>29</sup> *EB*, pág. 4. (“La cuestión entre estas dos visiones es de fundamental y perenne importancia para eso que llamamos antropología filosófica, el estudio de las categorías básicas con las cuales el hombre y su comportamiento debe ser descrito y explicado. Que este tema es central para cualquier ciencia del comportamiento humano -si tal ciencia fuera posible- no necesita demostración alguna. Pero esto por sí mismo no agota su importancia. Puesto que es central para la ética. Hay un tipo de reflexión ética, ejemplificada en las obras de Aristóteles, en las que se intenta descubrir qué es lo que deben hacer los hombres y cómo deben comportarse a través del estudio de la naturaleza humana y sus propósitos fundamentales.”)

a partir del modo en el cual la presa destaca su presencia en el campo perceptivo del depredador a partir de su deseo y propósito de satisfacer el hambre. De manera análoga, los seres humanos actuamos dirigidos primariamente por algún tipo de deseo o propósito. En vista de ello, la explicación de nuestras acciones sólo resulta convincente en vista de dichos deseos y propósitos. El significado de la acción no se percibe, sino que se muestra en la medida que se convierte en objeto de nuestra interpretación. Hablamos, por tanto, de articular una ontología que se despliega de manera hermenéutica en cuanto es necesaria para dar cuenta de la existencia en general, de las entidades biológicas, y de las identidades culturales, la aprehensión de los significados a los cuales sólo podemos acceder a través de un ejercicio creativo de interpretación que nos permita echar luz sobre las complejidades del objeto estudiado.

El estudio de la significación del mundo para los seres humanos demuestra que ese primer sentido rudimentario que hemos destacado, estrechamente conectado con nuestra constitución perceptiva y anclado en la constitución biológica básica que es común a los animales humanos y no humanos, resulta inadecuado para dar una explicación acabada del espectro de sentidos que dan forma a la existencia humana.

Para los animales humanos, la significación intrínseca que el mundo posee en vista a nuestra naturaleza encarnada, no puede ser considerada de manera homogénea en vista a un único criterio, como es la satisfacción material inmediata, tal como ejemplificamos más arriba. El mundo no sólo aparece apetecible o amenazante, también se muestra más o menos importante para nosotros, dotado de mayor o menor valía. En este sentido, hablamos de una significación moral del mundo para los agentes capaces de poner en cuestión la propia naturaleza de los deseos y propósitos, subordinándolos a criterios que superan el estrato biológico de la existencia.

Esto vuelve a poner en evidencia la estrecha relación que existe entre los deseos, propósitos y bienes y el conjunto de nociones en torno a la existencia y la identidad. En este caso, decimos que en vista de los criterios o estándares a partir de los cuales juzgamos y organizamos nuestros deseos y propósito establecemos el tipo de personas que somos, o al menos, aquella en la que aspiramos a convertirnos.

A partir de la explicación ofrecida por la ciencia moderna sobre la naturaleza de los sistemas físicos, que se reduce a la explicación respecto a su efectividad sobre la base de meros procesos mecánicos causales, en contraposición a las explicaciones a partir de significantes, se ha pretendido que incluso los interrogantes respecto a objetos u eventos mentales, como los pensamientos y sentimientos, pueden ser respondidos sobre la base de leyes mecanicistas. De ello se sigue que para las doctrinas inspiradas en este tipo de naturalismo, no haya lugar en el universo para la significación, en cuanto materia y mente (componentes exhaustivos de lo real, de acuerdo a estas doctrinas) se encuentran despojados en última instancia de los mismos.

Los desafíos al naturalismo se articulan a partir de la constatación de diferentes clases de inteligibilidad que manifiestan los pensamientos y acciones sujetos a normas, reglas o razones que no pueden equipararse a las ocurrencias causalmente determinadas de la naturaleza.<sup>30</sup> Las acciones y pensamientos pueden ser objetos sometidos a juicios de corrección y validez.

En contraposición a la respuesta Kantiana respecto a la pregunta sobre la “fuente

---

<sup>30</sup> SMITH, Nicholas H., “Taylor and the Hermeneutic Tradition”, en ABBEY (2004), pág. 30.

de normatividad” de los pensamientos y acciones humanas que conectan dichas fuentes a las estructuras de la subjetividad o intersubjetividad, en franca oposición a las fundamentaciones trascendentes o “supraturales”, Taylor sigue la estela de Heidegger, para quien la normatividad del pensamiento se encuentra anclada en nuestro ser-en-el-mundo. Como vimos más arriba, en relación con la cita de Merleau-Ponty, para estos autores incluso las prácticas abstractas de las ciencias físico-matemáticas que pretenden un distanciamiento radical en consonancia con los axiomas epistemológicos modernos, se encuentran intrínsecamente fundadas en nuestra existencia corriente.

Como ha indicado Carman Taylor, en lo que respecta a la perspectiva “corporal” de Merleau-Ponty sobre la naturaleza de nuestra percepción y habitación en el mundo, es posible entenderla como una *via media* entre dos posturas extremas. Por un lado, la perspectiva del sujeto pensante desencarnado, caracterizado por ser pura intelección e hipotética fuente espontánea de su condición de agente autónomo. Por el otro, la perspectiva que promueven las ciencias físicas, a partir de la postura objetivante e impersonal que renuncia a la soberanía del sujeto, pero a costa de la abstracción absoluta de la experiencia en primera persona, a la que cualquier teoría de la percepción está obligada. Esta *via media* que señala Carman Taylor consistiría en recuperar la comprensión intuitiva ordinaria que tenemos como perceptores encarnados.<sup>31</sup>

De modo análogo, la crítica heideggeriana al cartesianismo se articula a partir de una noción del Dasein, del ser-ahí, que denota el modo de ser humano en el que la existencia humana es esencialmente “ser-en-el-mundo”. La perspectiva de Heidegger es que el modo de ser humano es incomprendible si lo aislamos de la aprehensión del mundo en el que éste es. De allí su distinción entre la aprehensión mental o teórica de los objetos y la aprehensión práctica de los mismos. Para el Dasein, las cosas se encuentran a su disposición para ser empleadas en la persecución de sus propósitos. El Dasein no sólo comprende el mundo, sino que se encuentra íntimamente involucrado con él. A esta intimidad responde el hombre por medio de la interpretación, que en Heidegger aparece como una estructura o constitutivo existencial inherente, y por ello mismo irreductible.<sup>32</sup> La existencia humana, para Heidegger, está constituida primordialmente por el conjunto de significados que las cosas tienen, significados que se encuentran determinados, al menos parcialmente, por las autointerpretaciones de los propios agentes. Como señala Smith:

Hermeneutics took its so-called ontological turn: Interpretation is conceived fundamentally as a natural human capacity which at once makes human existence a set of possibilities and circumscribes those possibilities within a horizon of finitude.<sup>33</sup>

Ese es el sentido detrás de la afirmación central de la antropología filosófica tayloriana de que los seres humanos son seres que se autointerpretan que, como ha explicado Smith, presupone la tesis de que la existencia humana es constituida y a su vez expresa los significados de dichas autointerpretaciones. Ahora bien, estas

<sup>31</sup> TAYLOR (2008), pág. 94.

<sup>32</sup> HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo* (Madrid: Trotta, 2003)

<sup>33</sup> SMITH, Nicholas H., “Taylor and the Hermeneutic Tradition”, en ABBEY (2004), pág. 31. (“La hermenéutica realizó el llamado giro ontológico: La interpretación es concebida, fundamentalmente como una capacidad natural humana que a un mismo tiempo hace la existencia humana un conjunto de posibilidades y circunscribe dichas posibilidades dentro de un horizonte de finitud”).

autointerpretaciones se articulan a partir de un conjunto de diferencias cualitativas que realizamos entre los deseos, propósitos y modos de vida que permite aprehenderlos de modo contrastativo como superiores o inferiores, más o menos significativos los unos frente los otros, etc. Es decir, evaluaciones que nos permiten definir nuestra identidad sobre el trasfondo del conjunto de significaciones que inventamos y descubrimos en el mundo.

Además de las significaciones que acompañan nuestras percepciones que nos presenta con circunstancias que no resultan “indiferentes” debido a los deseos y propósitos inherentes a nuestra condición encarnada, hemos visto que tampoco nuestras acciones pueden comprenderse a partir de un modelo desencarnado y que, para dar una explicación plausible de las mismas, debemos ofrecer una interpretación que tome en consideración lo que subyace a dichas acciones.

Ahora bien, toda interpretación se articula por medio del lenguaje. El uso del lenguaje es el que nos ofrece la riqueza imprescindible para la articulación de las distinciones contrastativas que nos permiten juzgar comparativamente diferentes deseos y propósitos en función de la relevancia que tienen los mismos para nosotros como agentes. Estas distinciones contrastativas señalan la superioridad, plenitud o significación de ciertos deseos, propósitos y modos de vida respecto a otros que son aprehendidos como inferiores, fútiles, o incluso fraudulentos. Lo que subyace a estas distinciones son los ideales o bienes a partir de los cuales los seres humanos dan forma a sus identidades y juzgan el estatuto e importancia de las apariencias del mundo. Dice Taylor:

A fully competent human agent not only has some understanding (which may be also more or less *misunderstanding*) of himself, but is partly constituted by this understanding... our self-understanding essentially incorporates our seeing ourselves against a background of what I have called “strong evaluation”. I mean by that a background of distinctions between things which are recognized as of categoric or unconditioned or higher importance or worth, and things which lack this or are of lesser value.<sup>34</sup>

El hecho de que sea posible distinguir y ordenar la valía e importancia de nuestros deseos y propósitos permite imaginar que algunos de ellos ocupan el lugar más elevado de nuestra jerarquía moral. De acuerdo con Smith, las reflexiones en torno a estos bienes de superioridad categórica no solo resultan difíciles de llevar a cabo debido al contenido de dichos valores, que se caracterizan por resistirse a una formulación transparente, sino también por el hecho de que los agentes morales están involucrados en el logro de diferentes bienes, muchas veces contrapuestos, a lo largo de su itinerario vital; e incluso, en un mismo momento, suelen experimentar dilemas que se refieren a las relaciones conflictivas entre los diferentes ideales a los que se adhieren. Por otro lado, en el seno de

---

<sup>34</sup> HAL, pág. 3. (“Un agente humano plenamente competente no sólo tiene una comprensión (que en muchos casos suele ser más o menos *incomprensión*) de sí mismo, sino que en parte se encuentra constituido por dicha comprensión... nuestra autocomprensión incorpora esencialmente el vernos a nosotros mismos contra el trasfondo de lo que he llamado “evaluaciones fuertes”. Con ello me refiero al trasfondo de distinciones entre las cosas que son reconocidas como de importancia o valía categórica o incondicional, y aquellas otras que están desprovistas de ello o son de un valor inferior.”)

una misma cultura conviven diferentes estándares de normatividad; a lo que hay que sumar, en las sociedades modernas, la fragilización que experimentan los individuos (y, por qué no también, las comunidades) respecto a sus posiciones morales en vista de los estándares muchas veces incompatibles que se ponen de manifiesto en los contactos personales cada vez más frecuente con adherentes de otras culturas.<sup>35</sup>

Esto nos lleva a considerar la relevancia que poseen los órdenes supraindividuales en los que participamos, o a los que pertenecemos, en la constitución de nuestras identidades. El concebirnos a nosotros mismos como criaturas de Dios, llamados a cumplir con su mandato de obediencia y amor; o el concebirnos como manifestaciones de un universo significativo que reclama de nosotros un modo de vida que se encuentre en armonía con la naturaleza, determina en buena medida el conjunto de nuestras significaciones, en cuanto se convierte en criterio privilegiado en nuestra relación con todo aquello con lo cual nos relacionamos de manera inmediata. Por otro lado, nuestra pertenencia a una determinada comunidad o grupo, ofrece a los individuos una historia y un sentido.

De este modo, en el meollo de esta dialéctica de la identidad podemos distinguir tres elementos: (1) los deseos y los propósitos que subyacen a nuestras acciones potenciales; (2) el sentido o significación que podemos determinar a través de nuestra labor interpretativa; (3) la identidad que se desprende de los ideales y contraideales de este tejido de interpretaciones que apuntan al modo en que nos entendemos a nosotros mismos o el tipo de persona en la que aspiramos a convertirnos, que a su vez se vuelve un criterio (en un círculo virtuoso), para evaluar nuestros deseos y propósitos en vistas de los criterios de sentido y significación que sostienen o promueven las identidades que anhelamos.

En resumidas cuentas, el mundo aparece como significativo escalonadamente desde el nivel rudimentario de nuestra percepción que se encuentra cargada desde el comienzo por los determinantes de nuestros deseos y propósitos; pasando por el sentido que damos a nuestras acciones una vez éstas son interpretadas en el contexto de nuestra dimensión ética, en la que intentamos discernir de modo integral el sentido de una vida buena para los humanos; y el nivel político, en el que reconocemos nuestra dependencia respecto a comunidades supraindividuales y suprafamiliares. A esto debemos agregar, el tipo de significación que articulamos respecto a aquello que aparece en el mundo en la manera de la muerte y el sufrimiento, y que sin embargo no puede ser resuelto en el lenguaje del florecimiento, eso que Taylor ha dado en llamar “trascendencia”, que señala lo significativo para una dimensión de nuestra identidad que se encuentra más allá, en el descentramiento de nosotros mismos en relación con Dios, o en la negación de lo que somos en esta vida en vista del más allá.

## 1.2. Ontología del anthropos

Como hemos dejado entrever en las páginas precedentes, a la clarificación fenomenológica y hermenéutica acerca del sentido del mundo para los seres humanos, debe acompañarle una investigación ontológica en torno al agente de la experiencia y el estatuto último de su objeto.

---

<sup>35</sup> SMITH (2002), pág. 3.

Respecto a la ontología del agente, hemos dicho que Taylor considera la autointerpretación un constitutivo inherente de la identidad o personalidad humana. Como veremos a lo largo de este estudio, un modo fructífero de embarcarse en el estudio de la identidad consiste en clarificar la agencia humana en los diferentes estratos o dimensiones de su manifestación. Sin embargo, las preguntas en torno a la naturaleza de la experiencia y la constitución del agente humano no pueden responderse sin determinar el estatuto último de los diversos niveles de existencia a los cuales accede el agente en cada uno de los niveles desplegados. O para decirlo de otro modo, cabe preguntarse hasta qué punto las cosas que se nos aparecen pueden considerarse “reales”. Para ello, como hemos dicho, no basta realizar una afirmación sobre el mundo en su totalidad, sino que es imprescindible encarar el desafío en cada uno de los niveles de significación de los que hemos hablado.

Hagamos un breve repaso que nos permita, ilustrativamente, observar qué está en juego en cada uno de los niveles de significación de los que hemos estado hablando.

En lo que se refiere a la percepción, hemos visto que nuestra aprehensión de las cosas del mundo se encuentra ligada a las significaciones que tienen los mismos para el sujeto. Sin embargo, como ha planteado Smith,<sup>36</sup> cabe preguntarse si es permisible una explicación/descripción del fenómeno perceptivo que se articule, fundamentalmente, sobre la experiencia en primera persona, o si por el contrario, a fin de acomodarse a las exigencias científicas de las disciplinas que procuran la aplicación de la metodología físico-matemática, deberíamos, como intentan los adherentes de las principales corrientes de la teoría de la cognición, apostar por descripciones que primen las correspondencias neuronales y los modelos computacionales. La relevancia de esta cuestión, como hemos visto, no sólo se pone de manifiesto respecto a las percepciones rudimentarias, sino que también es determinante a la hora de explicar la acción, la naturaleza del comportamiento, y el estatuto del lenguaje. Lo cual implica revisar las implicaciones que la filosofía tayloriana tiene en lo que se refiere a la reflexión de fundamento de la psicología y la lingüística.

En el ámbito de la ética, la discusión se desarrolla como respuesta a una postura que ha colonizado el debate de la filosofía moral moderna. Se trata de determinar si los deseos y propósitos de los agentes deben ser considerados en relación a la importancia en sí de los mismos; o si por el contrario, en vista a las dificultades argumentativas que presenta el intento de defender una tesis de este tipo, es preferible una postura que evita valorar los deseos y propósitos a fin de hacerlos objetos conmensurables a los cuales aplicar fórmulas funcionales que organicen nuestra vida moral. Si no es así, es indispensable ofrecer una descripción plausible que nos permita corroborar el modo de nuestra vida moral, que nos permita discernir el espacio abierto por las evaluaciones y la manera en la cual los agentes organizan dicho espacio en órdenes jerárquicos de significación. Todo esto, por supuesto, nos enfrenta a un conjunto de interrogantes que giran alrededor de la cuestión de la conmensurabilidad e inconmensurabilidad de dichos bienes, al ejercicio del razonamiento práctico, a las posibilidades de arbitrar entre universos culturales diversos, que apuestan por ordenamientos éticos dispares e incluso contrapuestos en algunos aspectos. La filosofía de Taylor nos ofrece a partir de la respuesta que da a estos interrogantes, valiosos elementos para inquirir, no sólo en el

---

<sup>36</sup> SMITH (2002), pág. 5.

ámbito específico de la filosofía moral, sino también en la hermenéutica de las ciencias sociales.

Las alternativas, en lo que respecta a la dimensión política, vuelven a plantearse en el ámbito de la ontología. Lo que aquí está en juego, en primer término, es el modo en que damos cuenta, en última instancia, del estatuto de la comunidad política. Por un lado, tenemos el discurso que articula hegemonícamente la actividad pública contemporánea y justifica el estado de derecho en el que se fundan las democracias liberales actuales, que conciben al Estado en términos meramente instrumentales, al servicio de la administración de utilidades a favor de los individuos que forman parte de la sociedad política. Sin embargo, cabe preguntarse si la comunidad política no tiene algún tipo de significación que sea irreductible a los individuos considerados atómicamente o, lo que es lo mismo, hasta que punto la vida humana se encuentra constituida por la comunidad que los agentes habitan. En consonancia con la epistemología de la modernidad, las teorías políticas modernas tienden a concebir las entidades supraindividuales como epifenómenos proyectados por los propios individuos sobre un escenario neutro. Sin embargo, Taylor aboga por recuperar la significación inarticulada de nuestra vida moral y política en lo que concierne al lugar que estas entidades tienen en la conformación de nuestras identidades.

Del mismo modo en que estamos obligados, en el marco de nuestra investigación a dar respuesta a los interrogantes que plantea nuestra pertenencia a comunidades y otros grupos de pertenencia, y responder afirmativamente respecto al modo en el cual dicha pertenencia constituye esencialmente nuestra personalidad, estamos obligados a cuestionar el mutismo autoimpuesto en el ámbito de buena parte de la filosofía contemporánea en lo que se refiere a la articulación de aquello que hipotéticamente pudiera sostener y justificar el trasfondo de nuestras sociedades secularizadas, que se definen a partir de la afirmación de un marco inmanente que, aun cuando no cierra de modo definitivo la posibilidad de una reflexión y adhesión a algún relato sobre la trascendencia, pretende mantenerlo apartado del ámbito público a fin de reservarlo a la esfera de la privacidad.<sup>37</sup> Como hemos apuntado, si nuestro propósito es dar cuenta de la identidad humana, la trascendencia, entendida como hemos dicho, como aquello que da fundamento y sentido a esta vida, a partir de un más allá que resuelva los dilemas que plantean la muerte y el sufrimiento que nuestras apuestas por el florecimiento son incapaces de resolver, el intento por mantener enmudecido este aspecto de la identidad comporta una grave mutilación que ni siquiera los peligros, que la historia ha demostrado reales, por ejemplo, del fanatismo y la intolerancia, pueden justificar.

### **1.3. Estrategias contra el naturalismo**

El proyecto de Taylor comporta, en primer lugar, un ataque a la “mentalidad” reduccionista que acampa a sus anchas en el debate contemporáneo, y que Taylor identifica con el nombre de “naturalismo”. En grandes líneas, el naturalismo pretende que la significación no pertenece al ámbito de lo real, sino que pertenece exclusivamente al reino de la subjetividad. Desde esta perspectiva, como hemos visto, los diversos modos de significación en los que el mundo se muestra a los agentes, deben ser tratados como

---

<sup>37</sup> TAYLOR, Charles, “Closed World Structures”, en WRATHALL (2003)

objetos análogos a los que barajan las ciencias naturales. Como señala Smith, Taylor cree que la perspectiva naturalista se encuentra detrás de toda la clase de intentos en el ámbito de la psicología, la lingüística, la antropología, la sociología, la ciencia política, como así también en la filosofía por reducir la significación o sentido, al sinsentido.<sup>38</sup>

La estrategia de Taylor, en primer lugar, consiste en contrarrestar el poder que la “mentalidad” naturalista tiene entre nuestros contemporáneos, pese a su rotundo fracaso a la hora de ofrecer una explicación plausible respecto al estatuto de la significación – irrenunciable en nuestra vida corriente – exigiendo un giro en la carga probatoria en el debate filosófico. Es lo que Smith llama el “propósito terapéutico del proyecto de Taylor.”<sup>39</sup>

Como veremos en su momento, cuando hagamos referencia específica a la teoría de la identidad en la segunda parte de esta investigación, la crítica a eso que hemos llamado “naturalismo” no debería ser nunca un rechazo a la totalidad. En lo que concierne a la cuestión respecto a la identidad, veremos que es posible y aconsejable combinar el método analítico-decompositivo, propio de los empiristas modernos y autores contemporáneos como Derek Parfit; y el método fenomenológico-hermenéutico defendido por autores que siguen la estela de Hegel, Heidegger, Ricoeur y el propio Taylor. La razón para considerar positivamente estas aproximaciones se vuelve evidente cuando caemos en la cuenta, como ha indicado Marya Schechtman recientemente:

...that the problem with philosophical accounts of personal identity originates in the failure of contemporary identity theorists to recognize the full complexity of the issue discuss... Most modern personal identity theorist... conflate two significantly different questions, which I call reidentification question and the characterization question. The former is the question of what makes a person at time t2 the same persona as a person in time t1; the latter the question of which beliefs, values, desires, and other psychological features makes someone the person she is. The reidentification question concerns the logical relation of identity, whereas the characterization question concerns identity in the sense of what is generally called, following Erikson, and “identity crisis.”<sup>40</sup>

Una ganancia epistémica no necesariamente debe presentarse positivamente. Las exploraciones que se llevan a cabo en el contexto de la cuestión de la reidentificación, como las llama Schechtman, pueden resultar imprescindibles para clarificar la naturaleza última de los entes que estamos investigando, aunque siempre se corre el peligro de extrapolar los resultados encontrados a objetos que no pertenecen a la misma dimensión

---

<sup>38</sup> SMITH (2002), pág. 7.

<sup>39</sup> *Ídem*.

<sup>40</sup> SCHECHTMAN (1996), págs. 1-2. (“...que el problema con las explicaciones filosóficas sobre la identidad personal se originan en el fracaso de los teóricos contemporáneos de la identidad personal en reconocer la complejidad del tema discutido... La mayoría de los teóricos de la identidad personal funden dos cuestiones significativamente diferentes, a las que llamo la cuestión de la reidentificación y la cuestión de la caracterización. La primera es la cuestión acerca de lo que hace que la persona en el tiempo t2 sea la misma persona que la persona en el tiempo t1, la segunda es la cuestión entorno a las creencias, valores, deseos y otras características psicológicas que hacen a alguien la persona que es. A la cuestión de la reidentificación le concierne la relación lógica de la identidad, mientras que a la cuestión de la caracterización le concierne la identidad en el sentido de lo que generalmente se llama, siguiendo a Erikson, “crisis de identidad”.”)



sobre la cual uno ejercita la exploración. El resultado de esa extrapolación es una reificación que, en este caso, se encuentra en franca contradicción con los resultados que los investigadores en los temas llamados de “caracterización” han obtenido. El reduccionismo naturalista sería, en este caso, el resultado de una interpolación de los resultados en el ámbito de la reidentificación al ámbito de la “caracterización”.

Sin embargo, la estrategia de Taylor no es meramente deconstructiva, como hemos visto a lo largo de las páginas precedentes, la antropología filosófica por él propuesta se impone dos labores: (1) explorar la dimensión ontológica o trascendental del ser humano y (2) su dimensión histórica.<sup>41</sup> En el primer caso, se trata de investigar en qué medida es constitutivo para la antropología filosófica determinar la significación manifiesta en la realidad humana. Como ha señalado Smith, en lo que respecta a la percepción, la acción, la ética y la política, una explicación en términos de sentido o significación resulta mandatoria. Sin embargo, el modo en el cual la significación es constitutiva de la realidad humana, según Taylor, sólo puede ser mostrado a través de una interpretación histórica.<sup>42</sup>

Como se ha afirmado en reiteradas ocasiones, estas dos labores parecen inevitablemente en tensión. La intención de la antropología filosófica por ofrecer una explicación universalista de la naturaleza humana, se encuentra en muchas ocasiones en confrontación con la labor histórica que pretende dar cuenta de las diversas constelaciones de autocomprensiones humanas que se despliegan a lo largo de la historia. En cierto modo, el relato histórico intenta ser un correctivo de las erróneas representaciones universalistas que la antropología proyecta sobre la existencia humana en general a partir de las representaciones contingentes que forman parte del trasfondo de los teorizadores. Sin embargo, habiendo comprendido la historicidad como uno de los componentes constitutivos del *anthropos*, como hemos adelantado en páginas precedentes, además de una historia filosófica, cabe interrogarse acerca de una determinada filosofía de la historia en el pensamiento de Taylor.

Como él mismo ha señalado, si volvemos nuestra atención a la teoría de la historia de Hegel podemos identificar tres elementos. (1) El concepto aristotélico de potencialidad: la noción de que llevamos dentro de nosotros desde el comienzo aquello en lo que devendremos; (2) La convicción de que esta potencialidad es la misma en todos los seres humanos, aunque algunas sociedades no lleguen tan lejos como otras en la actualización de ese potencial; y finalmente, (3) un modelo que concibe el despliegue de esa actualización en etapas fijas, cada una siendo precondition de la que le sigue.<sup>43</sup>

Según Taylor, los puntos 2 y 3 son cuestionables, pero ¿es posible prescindir completamente de toda versión respecto a 1? Si volvemos la mirada a la cultura del renacimiento, por ejemplo, nos encontramos con una profunda admiración por la civilización griega, en cuanto pionera en la definición de las demandas de la racionalidad en nuestra tradición. Ahora bien, si aun nos sentimos comprometidos con dichos estándares, nos dice Taylor, no parece auténtico negarlo. En ese sentido, experimentamos la racionalidad como una capacidad que debe desarrollarse a lo largo de la historia. Por otro lado, parece convincente creer que una vez que los frutos de la racionalidad se han manifestado, estos se vuelven irreversibles. Junto a la aspiración a la racionalidad

---

<sup>41</sup> ABBEY (2000), págs. 55-7.

<sup>42</sup> SMITH (2002), pág. 7

<sup>43</sup> PA, pág. 160

podemos nombrar otros ejemplos que conforman el meollo de nuestra civilización y que consideramos objeto de nuestra historia de progreso.

Si queremos dar sentido a estos desarrollos, necesitamos de algo como una noción de potencialidad. Por ejemplo, el universalismo, la premisa de que todos los seres humanos cuentan y, por tanto, tienen determinados derechos; o el mandato de evitar el sufrimiento y la muerte cuando se encuentra a nuestro alcance lograrlo.

Esto nos deja con una imagen de la historia en la que, por un lado, rechazamos el modelo unilineal del hegelianismo, pero retenemos cierta noción de potencialidad. Cuando encaramos el asunto desde el punto de vista de la crítica comparativa intercultural, caemos en la cuenta de que no podemos hacer un juicio sobre la totalidad acerca de otra cultura, que existen diversas líneas posibles de desarrollo, que algunas de esas líneas son incompatibles con otras. Eso significa que nuestra crítica intercultural debe partir de un claro ejercicio de dilucidación de las líneas de desarrollo sobre las cuales ejercitaremos nuestras comparaciones. El sentido de la historia es el de un crecimiento en la comprensión acerca de quienes somos, y en ese sentido, el legado hegeliano en el pensamiento de Taylor parece claro. Sin embargo, como hemos visto, ese crecimiento no sólo no es el producto de una necesidad racional, sino que además no es unilineal y es discontinuo. Lo que subyace a la filosofía de la historia de Taylor, es un optimismo reservado, fruto de la convicción de que poseemos en nuestro origen aquello que necesitamos para devenir aquello en lo que soñamos convertirnos; y una noción articulada en su fe religiosa, que nos habla de un llamado misericordioso, pese a la oscuridad que nos rodea, que nos guía en el camino de nuestra más plena autocomprensión.

## **2. Análisis lingüístico y fenomenología**

### **2.1. Instancias de la subjetividad**

En las páginas precedentes hemos puesto especial énfasis en la herencia hermenéutica de la antropología filosófica de Taylor. Hemos intentado, sin embargo, evitar una confusión en la cual es fácil caer cuando hablamos de hermenéutica, que consiste en dirigir nuestra atención exclusivamente a los aspectos de la subjetividad que se encuentran directamente involucrados con la dimensión lingüística de la experiencia humana. En línea de continuidad con nuestro esfuerzo por desentrañar las implicaciones de la definición del *anthropos* propuesta por el autor, intentaremos dar cuenta en este capítulo de la relevancia que la fenomenología tiene en su proyecto, en especial en lo que concierne a la cuestión del trasfondo prelingüístico y prereflexivo que como un océano, hace posible las islas de experiencia articuladas reflexivamente en el devenir humano.

Como hemos dejado entrever en el capítulo anterior, lo que diferencia fundamentalmente a la antropología filosófica de Taylor de otros ejemplos de la tradición es el intento por incluir en su retrato de lo humano dos extremos muchas veces olvidados por aquellos que se emplean en el estudio de la subjetividad. Por un lado, como hemos dicho, los aspectos que guardan una estrecha relación con las raíces biológicas de la lingüística y reflexividad específicamente humana. Desde nuestra perspectiva, la biología, eso que en gran medida compartimos con otros animales no humanos, es el fundamento irrenunciable a partir del cual extendemos nuestras potencialidades

inherentes como agentes autointerpretantes. Lo cual no significa, en modo alguno, una adscripción al “naturalismo”, tal como éste es entendido por el propio Taylor, que lo concibe como esa creencia para la cual el hecho de que el ser humano sea parte de la naturaleza implica, como consecuencia, que los modos de conocimiento utilizados por las ciencias naturales sean los adecuados, o incluso imperativos que deban trasladarse a las ciencias del hombre, tal como ocurría y puso en evidencia Taylor en *The Explanation of Behaviour* con el conductismo en psicología, y aun ocurre en el ámbito de la sociobiología o la psicología evolutiva, donde se juzga que siendo el ser humano parte de la naturaleza, la mejor explicación acerca de él debe ser formulada en términos de las ciencias postgalileanas.<sup>44</sup>

Como veremos, y en acuerdo con el principio aristotélico que advierte la necesidad de adaptar nuestras expectativas en relación con el objeto o área de nuestro estudio, Taylor ha combatido con reiterado empeño los fútiles intentos en el seno de las ciencias humanas por equiparar sus investigaciones a los cánones de las ciencias fisicomatemática. Por lo tanto, la intención de explorar y utilizar comparativamente los testimonios de expertos en comportamiento animal a fin de indicar las correlaciones, correspondencias y analogías del comportamiento del animal humano y no humano, no persigue un fin reduccionista, no pretende explicar lo propiamente humano por medio de argumentaciones exclusivamente biologicistas, sino más bien reconocer el lugar que la biología tiene en la constitución de nuestra identidad.

Esto se pone de manifiesto, cuando prestamos atención al otro aspecto muchas veces olvidado en los estudios de la identidad humana que Taylor pretende articular. Como ha señalado Richard Sorabji,<sup>45</sup> el enfoque minimalista o incluso negativo que prevalece en la tradición que surge de la filosofía inglesa de Locke y Hume, se centra en una noción de sujeto que no toma en consideración en modo alguno la diversidad en los modos de ser persona a lo largo de la historia, en la cual desplegamos nuestras significaciones epocales, es decir, los diversos modos de ser humano que nuestra constitución autointerpretativa necesariamente está llamada a desplegar.

Del mismo modo que podemos afirmar que lo humano se encuentra atravesado de punta a punta por su biología en la que, como hemos dicho, hunde sus raíces nuestra existencialidad semántica, decimos que lo humano sólo se constituye y expresa históricamente, es decir, que la entidad humana en abstracción de su animalidad y su historicidad no responde a entidad alguna de lo real.

La dificultad por ubicar a Taylor en la tradición hermenéutica corresponde, en buena medida, a lo que se desprende de estas consideraciones. En primer lugar, si nuestra atención con respecto al objeto del cual se ocupa la hermenéutica es únicamente aquello que el hombre realiza una vez ha sido iniciado a la dimensión semántica de su existencia y es exclusivo de dicha dimensión, nos encontramos con un conjunto de instancias prelingüísticas y preobjetivas que sirven como soporte y continuidad a las muy breves (en comparación) experiencias de articulación que se producen a lo largo de nuestras vidas, que quedan desatendidas.

Parte de la complejidad que la antropología filosófica en cuestión plantea a los adherentes de la hermenéutica se pone de manifiesto cuando atendemos a la relevancia que tuvo para Taylor el encuentro con la fenomenología de Merleau-Ponty, y el hecho de

<sup>44</sup> HAL, pág. 2.

<sup>45</sup> SORABJI (2006), pág. 3.

que su metodología, debidamente corregida, se convirtiera en uno de los pilares de su articulación de la subjetividad humana a lo largo de todo el espectro de la significatividad que el hombre es capaz de establecer/descubrir en el mundo en el cual vive.

En la tensión que experimenta Taylor entre el método, estilo e intereses de la filosofía en la que se nutrió originariamente y la propuesta que encontró en la *Phénoménologie de la Perception*, se pueden vislumbrar algunos de los elementos distintivos de su teoría de la subjetividad.

## **2.2. Los límites del lenguaje corriente en el estudio de la subjetividad**

Taylor no es un autor sistemático. Al no haber sido su intención edificar un sistema, no ha estado compelido a inventar un cuerpo léxico especializado para enfrentar técnicamente un desafío de esa índole. Su filosofía, como ha dicho Abbey,<sup>46</sup> recuerda a la de los grandes pensadores canónicos de occidente en cuanto a la amplitud de su contribución a la disciplina. Su estilo es llano, marcado, fundamentalmente, por la insatisfacción con las ideas dominantes en lo que respecta a la formulación de los problemas, y la intención de clarificar el estado de los debates en los que ha participado.

A la flexibilidad de un pensamiento que no se encuentra obligado por las demandas de sistematicidad, comprometido con una amplia gama de cuestiones, hay que sumar el hecho de que su escritura resulta accesible incluso para el neófito. Esta rara combinación al servicio de la clarificación y al ordenamiento de las cuestiones a las que presta su atención, se encuentra estrechamente relacionada con los orígenes filosóficos de Taylor, formado en la década de los años cincuenta en la Universidad de Oxford, en pleno auge de la revolución lingüística en Inglaterra.

Herederos del empirismo moderno, los filósofos de la llamada “Escuela de Oxford” reaccionaban entonces a un proyecto reduccionista en lo que respecta a la comprensión del lenguaje, que había tenido sus grandes luminarias en las figuras de Russell, el joven Wittgenstein y los adherentes del llamado Positivismo lógico. De una manera u otra, Russell y el joven Wittgenstein habían intentado dilucidar la esencia del lenguaje a partir de un único modelo lógico-matemático, mientras los positivistas lógicos se empeñaban en la tarea por encontrar criterios de delimitación que ofrecieran fundamento a las ciencias naturales. Frente a este intento reduccionista, y en hilo de continuidad con las exploraciones del Wittgenstein tardío, autores como Gilbert Ryle y J.L. Austin, promovían un tipo de filosofía cuya labor se centraba en la clarificación lógica del lenguaje corriente.

Paralelamente al enfoque empírico en la investigación sobre el lenguaje, estos filósofos estaban comprometidos con un análisis lingüístico que se enfocaba en las cuestiones conceptuales, dando prioridad al medio a través del cual las cosas del mundo aparecen significativas. Lo que les diferenciaba de otros pensadores en la órbita del movimiento analítico era la convicción de que la clarificación de sentido debía comenzar con el reconocimiento de la diversidad inherente que subyace al uso corriente que se hace del lenguaje. De acuerdo con Ryle, por ejemplo, buena parte de la sordera existente entre los participantes del debate filosófico a lo largo de la historia residía en la heterogeneidad

---

<sup>46</sup> ABBEY (2004), pág. 1.

del vocabulario utilizado por los contendientes. Esto se debía, según Ryle, a que, al contrario de lo que ocurría en otras disciplinas, donde era posible establecer una terminología técnica que fuera transmitida a través de las instrucciones oficiales del arte en cuestión, la filosofía no posee un canon terminológico semejante, entre otras cosas, porque no existe un campo peculiar de conocimiento ni aptitud característica que podamos considerar propiamente “filosófica”.<sup>47</sup>

La filosofía del lenguaje corriente sostenía que era imprescindible atender a las particularidades del discurso, absteniéndose de prejuzgarlas a partir de consideraciones a priori. De acuerdo con sus adherentes, sin embargo, los desafíos no venían únicamente de la inadecuación de los modelos formales. Las paradojas y extrañamientos producidos por el discurso metafísico en su afán generalizador y sistematizador también atentaban contra el sentido común y amenazaban por medio de sus distorsiones a clausurar la posibilidad de clarificación que pretende la verdadera filosofía. Armados de contundente vigilancia y la convicción de que el mejor tratamiento para evitar las desviaciones metafísicas era la disolución de los problemas llevando la terminología desviada de regreso a su uso corriente, los filósofos de la Escuela de Oxford creyeron haber encontrado la solución para curar la enfermedad intelectual que promueven las ilusiones metafísicas.

Según Smith, Taylor comparte con estos filósofos la convicción de que es necesario precaverse de los modos de análisis reduccionistas que intentan traducir las piezas de un lenguaje a otro lenguaje, de tal manera de obtener una significación más verdadera, al mismo tiempo que elimina los términos del lenguaje original.<sup>48</sup> Con ellos coincide en promover una práctica filosófica que revele la complejidad del lenguaje corriente a fin de poner de manifiesto los problemas que traen consigo las teorías reduccionistas de la significación. Esta coincidencia tiene un largo alcance en el desarrollo de la filosofía de Taylor, en cuanto esta estrategia será parte de la que utilizará para enfrentarse a los análisis reduccionistas de la acción humana que llevan a cabo en el ámbito de la filosofía de la psicología los adherentes de las corrientes conductistas. De manera análoga, Taylor hará uso de esta estrategia a la hora de enfrentarse a las filosofías morales modernas en su afán reduccionista de excluir las cuestiones que incomodan sus formulaciones procedimentales, como veremos en su momento. Por otro lado, Taylor comparte con estos filósofos que es necesario precaverse de las presunciones dogmáticas sobre la recta utilización del lenguaje, con el fin de evitar los graves errores que esta postura propicia al constreñir las cosas a presunciones teóricas. La labor del filósofo, de acuerdo a esta escuela, consiste en enfrentarse al propio lenguaje sin preconcepciones, a fin de percibir la multiplicidad de maneras en las cuales éste es utilizado, y evitar de esa forma los modelos homogenizadores.

Sin embargo, Taylor considera que la filosofía del lenguaje corriente no puede presumir, como lo hace, de estar libre de un trasfondo metafísico. Si así fuera, debería mantener una postura neutra ante las diversas concepciones sustantivas de lo real. Sin embargo, no es eso lo que se desprende de la práctica analítica que propone. Porque, a fin de remover las inconsistencias discursivas, el filósofo analítico debe apoyarse en la convicción inarticulada de que el lenguaje corriente le provee de un marco para una teoría consistente. Esa convicción podría explicitarse del siguiente modo. El lenguaje

---

<sup>47</sup> HIERRO S. PESCADOR (1997), pág. 303.

<sup>48</sup> SMITH (2002), págs. 21-2.

corriente cumpliría un rol arbitral entre diferentes teorías, en cuanto contendría en sí mismo una visión del mundo caracterizada por su neutralidad y sentido común. Sin embargo, como ha señalado Taylor, esta posición ignora el modo en el cual el lenguaje corriente se encuentra determinado por las creencias científicas, metafísicas y teológicas.<sup>49</sup> Desde esta perspectiva, uno de los factores en el fracaso de la filosofía del lenguaje corriente sería la ausencia de reflexión histórica respecto a su objeto de estudio. Al contrario de lo que pretende, el lenguaje corriente entendido como “sentido común”, no es una fenómeno neutro o el repositorio de creencias y prácticas naturales. Es un conjunto de interpretaciones contingentes que se constituye por medio de las prácticas en nuestro trato con el mundo.

Por otro lado, en relación con el pretendido arbitraje que la filosofía del lenguaje corriente intenta que el sentido común ejercite sobre las controversias conceptuales en el ámbito teórico, Taylor sostiene que es posible identificar una postura dogmática en esta posición, puesto que para otorgar esa función al lenguaje corriente es necesario ofrecer argumentos convincentes que legitimen ese lugar de privilegio. Sin embargo, si un tipo de argumentación de este tipo es propuesta, como cuando se afirma que el lenguaje corriente encarna el conocimiento práctico de las generaciones pasadas, o que ha sido probado en incontables actos de comunicación, nos encontramos en un escenario en el cual dichos argumentos se encuentran en pie de igualdad con otras teorías rivales, es decir, que ya no forman parte del análisis lingüístico, sino de otra forma argumentativa de discurso.<sup>50</sup>

De este modo, Taylor concluye que el análisis lingüístico permanece inarticulado respecto a sus presupuestos ontológicos, lo cual tiene consecuencias prácticas importantes. Como ha señalado Smith, cuando el criterio se centra exclusivamente en el uso, independientemente de cualquier otra consideración, se promueve una cierta permisividad y tolerancia hacia los contenidos de la creencia.<sup>51</sup> La validez de un uso lingüístico en un juego de lenguaje determinado se establece en relación con la corrección o incorrección del mismo en el juego pertinente, lo cual debilita la relevancia de dicha validez, en cuanto se desentiende de los casos problemáticos donde se encuentra el meollo de la validación: cuando se contraponen doctrinas antagónicas en lo que respecta al estatuto de lo real.

Si ahora volvemos nuestra atención al tratamiento paradigmático que en el ámbito del análisis lingüístico realizó Gilbert Ryle sobre un tema relevante al cual Taylor dedicó su reflexión, veremos la inadecuación de esta metodología aplicada al ambicioso proyecto antropológico por él propuesto. Aquí el problema es el tratamiento que realiza Ryle sobre la visión dualista mente-cuerpo en la que se concibe la mente como una entidad autosubsistente en relación al cuerpo, en residencia invisible dentro suyo como un “fantasma dentro de una máquina”. De este modo, cada persona estaría en posesión de dos entidades separadas que pertenecerían respectivamente a dos ámbitos diferenciados de lo real. Al pertenecer al ámbito material de lo real, el cuerpo estaría a disposición de la inspección pública, mientras que la mente sólo sería accesible desde el interior. En acuerdo con la diferencia respecto a la pertenencia de estas entidades a esferas diversas

---

<sup>49</sup> TAYLOR, Charles, “Phenomenology and Linguistic Analysis”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 33 (supplementary volume, 1959).

<sup>50</sup> SMITH (2002), pág. 24.

<sup>51</sup> *Ídem*, pág. 25.

de lo real, mente y cuerpo estarían sujetos a normatividades distintas. Al contrario de lo que ocurre con los eventos materiales, que son gobernados de modo determinista por leyes causales de comportamiento, los eventos psíquicos son ajenos a la causalidad mecánica del universo.

Esta explicación, como es de suponer, viene acompañada de una serie de dificultades que no han encontrado aun respuesta adecuada por parte de sus adherentes contemporáneos. Un ejemplo de ello es el modo de interacción que podemos establecer entre las dos sustancias en cuestión, y el modo en el cual se establece la unidad que resulta en el sujeto humano, entendido como una agregación de sustancias disímiles.

La estrategia de Ryle fue poner de manifiesto la ilusoriedad sobre la cual la teoría dualista edificaba su descripción. Para ello argumentó contra la idea de que los eventos mentales fueran propiedades de una entidad mental invisible, objeto hipotético de la reflexión metafísica. La equivocación, en última instancia, era explicada a partir de un error categorial que conducía al filósofo a adscribir a las acciones de los agentes en el espacio público, una correlación de eventos mentales interiores, lo cual derivaba en la existencia ilusoria de una entidad invisible como locus de dichos eventos.<sup>52</sup>

## **2.3. Merleau-Ponty: ente, cuerpo y mundo**

### **2.3.1. La recuperación de la primera persona**

La imposición al estudio de la subjetividad de un límite metodológico como el propuesto por el análisis lingüístico, conllevaba una restricción que el proyecto filosófico de Taylor no podía asumir. Por esa razón, podemos considerar el encuentro con la fenomenología de Merleau-Ponty como el recurso inicial que le permitirá transitar el itinerario holista de articulación que pretende de su teoría de la subjetividad.

Carman Taylor<sup>53</sup> ha señalado cuatro trazos característicos en la filosofía del fenomenólogo francés que pueden ayudarnos a comprender su relevancia en el proyecto que estamos discutiendo. En primero lugar, en lo que respecta a la percepción, enfatiza el hecho de que es la entera corporalidad del organismo la que se encuentra en relación con su entorno. Esto en contraposición a las teorías dualistas que la conciben de modo minimalista y puntual, como un evento, estado mental o cerebral. De este modo, el cuerpo ocupa un eslabón en la cadena de ocurrencias que conllevan a la percepción. En cambio, la noción de “ser-en-el-mundo” adelantada por Heidegger, a la que Merleau-Ponty se adhiere, entiende la percepción a partir de una noción de la existencia humana como habitación en un entorno que realizamos activa e inteligentemente, en contraposición al modo de existencia de los entes inanimados que se reduce al hecho de su mera ocurrencia entre otras cosas.

En segundo término, en lo que respecta al modo y límites de nuestra descripción del hecho perceptivo, Merleau-Ponty nos recuerda que lo perceptivo se constituye de manera perspectivista. La percepción es un fenómeno que sólo es comprensible a partir de la primera persona, y eso conlleva una serie de dificultades descriptivas insalvables, que están relacionadas con la naturaleza asimétrica y la ausencia de geometricidad del campo

---

<sup>52</sup> RYLE (1949)

<sup>53</sup> TAYLOR (2008)

perceptivo. Como hemos dicho, nuestra percepción sólo es comprensible en su mejor explicación a partir de nuestro ser-en-el-mundo (*être au monde*), es decir, a partir de nuestra habitación en un entorno que es percibido a partir de nuestra participación plena en él; o lo que es lo mismo, a partir del hecho de que el yo está hecho de la misma carne que el mundo que habita.

Esta noción de la percepción a partir del ser/estar corporalmente en el mundo es un desafío a las concepciones dualistas que enfatizan distinciones sujeto-objeto, interior-exterior, mental-físico y mente-mundo. Argumentar a favor de una concepción de la existencia humana inextricable de su corporalidad, implica poner en entredicho la primacía de la conciencia y problematizar la distinción entre primera y tercera persona.

En tercer lugar, Merleau-Ponty reconoce que la confusión conceptual en lo que respecta a la percepción no es producto de las elucubraciones filosóficas o las distorsiones del sentido común, aunque estas puedan colaborar en la reificación del carácter deflacionario de la propia actividad perceptiva. La percepción tiende a ser absorbida por el mundo de objetos a los que dirige su atención. Los objetos a los cuales prestamos nuestra atención colaboran al olvido de nuestra propia existencia, y esto no ocurre de manera contingente, sino que es parte de la esencia misma de la conciencia.

Por último, y en consonancia con la antropología filosófica de Taylor, Merleau-Ponty intenta extender su comprensión sobre la naturaleza de la percepción humana, a fin de abarcar en su explicación el conjunto de la estructura perspectivista de la experiencia y la comprensión. A partir de la noción de la percepción como modo básico de ser-en-el-mundo, y como sujeto último de todas las perspectivas disponibles:

Bodily perspective grounds and informs culture, language, art, literature, history, science, and politics. Human conduct in all areas is marked, to a greater or lesser degree, by its bodily aspect, its perspectival orientation, and its inherent tendency toward self-deflection and self-forgetting.<sup>54</sup>

En buena medida, Charles Taylor bosqueja su antropología filosófica sobre el diseño que Merleau-Ponty presenta en su *Phénoménologie de la Perception*. De acuerdo con Taylor, el modelo fenomenológico propuesto en esta obra, con las debidas correcciones metodológicas, que el propio Merleau-Ponty revisaría en obras posteriores, es un recurso vital para encarar la articulación de una teoría de la subjetividad humana.

Como hemos visto, el pensamiento filosófico de Merleau-Ponty gira en torno al interrogante en torno a la percepción. Sin embargo, Merleau-Ponty no la trata como un problema que puede ser resuelto, sino como un misterio. En este caso, se trata del misterio de la revelación del mundo, del modo en que esta revelación se convierte en algo en lo cual podemos pensar, anticipar y ponderar. La labor de la fenomenología consiste en un intento por comprender el misterio del mundo y el misterio de la razón.

Dice Carman Taylor:

By manifesting itself in a body, perception establishes forms constitutive of all

---

<sup>54</sup> *Ídem*, pág. 3. (La perspectiva corporal fundamenta e informa la cultura, el lenguaje, el arte, la literatura, la historia, la ciencia y la política. La conducta humana en todas las dimensiones está marcada, en mayor o menor grado, por su aspecto corporal, su orientación perspectivista, y su tendencia inherente hacia la auto-deflación y el auto-olvido.”)



human experience and understanding, namely, finite perspectival orientation and a contrast between figure and background, focus and horizon. We have a perceptual perspective on the world, but we also have intellectual, social, personal, cultural, and historical perspectives, which are themselves no less anchored in our bodies than sense experience itself.<sup>55</sup>

A diferencia de la noción racionalista que concibió la perspectiva como una aproximación finita a la omnisciencia divina, entendida como una visión ideal “desde ninguna parte”, la concepción de Merleau-Ponty se articula a partir de la convicción de que una visión de este tipo es profundamente incoherente, basada en la suposición de la existencia en sí de un mundo objetivo al que accedemos a través de nuestras perspectivas subjetivas que acaban siendo descritas en términos de superposiciones ajenas a lo en sí del mundo, de dichas experiencias interiores. Esta visión viene acompañada con los consabidos cuestionamientos escépticos que han alimentado la epistemología moderna.

A fin de superar la imagen representacionista del conocimiento, Merleau-Ponty propone encarar el misterio filosófico de la percepción desde dos ángulos. Por un lado, el hecho de que el mundo se nos revela haciéndonos partícipes a través de su proximidad y su distancia. Por otro lado, nuestro encuentro con el mundo no puede ser reducido a un mero procesamiento informativo de data, ni podemos concebirnos a nosotros mismos como una aparición flotante sobre la superficie de las cosas.<sup>56</sup> Es erróneo concebir nuestra corporalidad como una mera posesión del yo de su cuerpo, del mismo modo que es erróneo concebir al yo en posesión de una mente. De manera análoga, es erróneo concebir el mundo como una posesión de las subjetividades. El cuerpo, la mente y el mundo, para decirlo de algún modo, son inherentes, constitutivos de los seres humanos. Por lo tanto, como hemos indicado, la fenomenología de Merleau-Ponty no pretende ser un ejercicio analítico de la percepción, sino más bien un esfuerzo por describir la percepción y el cuerpo de un modo radical.

Esa radicalidad está estrechamente conectada con:

1. El hecho de que la percepción no puede ser equiparada con el pensamiento, como ocurre con la epistemología clásica; sino que, por el contrario, el pensamiento encuentra su presupuesto en la percepción, lo cual implica, entre otras cosas, que el agente debe aprender a reflexionar a posteriori lo que la percepción le muestra de suyo.
2. Por otro lado, el mundo inteligible es fragmentario y abstracto. Lo que le otorga estabilidad y plenitud es el trasfondo perceptivo.

Sin embargo, estos apuntes pueden distorsionar la imagen que pretende transmitir Merleau-Ponty, en cuanto el pensamiento no es tan diferente a la percepción como pretenden las tesis racionalistas, ya que pensamiento y percepción comparten características estructurales semejantes, como es el caso de la orientación, o el hecho de que su existencia determinada exhibe un contraste fundamental figura/fondo. Lo cierto es que los pensamientos no ocurren en un vacío fenomenológico, sino que éstos se

<sup>55</sup> *Ídem*, pág. 9. (“Manifestándose en un cuerpo, la percepción establece formas constitutivas de toda la experiencia y la comprensión humana, es decir, orientaciones perspectivistas finitas y un contraste entre figura y trasfondo, enfoque y horizonte. Tenemos una perspectiva perceptiva sobre el mundo, pero también tenemos perspectivas intelectuales, sociales, personales, culturales e históricas que no están ellas mismas menos ancladas en nuestros cuerpos que la propia experiencia sensorial.”)

<sup>56</sup> *Ídem*, pág. 11.

despliegan sobre las presunciones siempre cambiantes de nuestros trasfondos de significación. De este modo, las actividades del pensamiento, el juicio, la creencia, el recuerdo, etc., se encuentran ancladas en el cuerpo, y por lo tanto, conllevan una situacionalidad perceptiva ineludible.<sup>57</sup>

En breve, dice Carman Taylor:

Phenomenology... is an attempt to describe the basic structures of human experience and understanding from a concrete first-person point of view, in contrast to the reflective, third-person perspective that characterizes both scientific knowledge and received opinion.<sup>58</sup>

### 2.3.2. El método fenomenológico

Con respecto al método fenomenológico, decimos que consiste en un conjunto de procedimientos que pretenden, en principio, alcanzar una descripción no distorsionada de la experiencia. Se inicia con una reducción eidética o epoche que consiste en intentar abstraer de la experiencia original los elementos reflexivos que introducimos a posteriori en la misma. A fin de lograr dicho acceso, por lo tanto, estamos obligados a poner entre paréntesis las presunciones de nuestra reflexión corriente; o para decirlo de otro modo, el primer paso es contener nuestra actitud natural a fin de que la reflexión emule la vida prerreflexiva de la conciencia.<sup>59</sup> La epoche ofrece al fenomenólogo el primer principio acerca de la naturaleza de la conciencia, que es su intencionalidad, la direccionalidad de la experiencia, el hecho de que ésta es siempre conciencia *a-cerca* de algo. Dice Carman Taylor,

... our bodily orientation and the directness of our actions in the world are what make intelligible the very idea that perceptions, memories, judgements, expectations and the like are of something, that they are not just states or properties of the mind, within the mind, but that they are direct and connect and bind us to the world itself.<sup>60</sup>

Como ha indicado Smith, Taylor enfatiza que además de la direccionalidad inherente de la conciencia, los fenomenólogos insisten en el hecho de que aquello que es objeto de la conciencia tiene “significación”. Esta corrección es importante, en cuanto agrega a la noción minimalista de la intencionalidad un elemento, la significatividad, que ofrecerá la clave para las continuidades entre la vida reflexiva y prerreflexiva que, de otro modo, resultarían problemáticas.

---

<sup>57</sup> *Ídem*, pág. 13.

<sup>58</sup> *Ídem*, pág. 14. (“La fenomenología es el intento por describir las estructuras básicas de la experiencia y la comprensión humana desde la perspectiva concreta de la primera persona, en contraste con la perspectiva reflexiva de la tercera persona que se caracteriza por su conocimiento científico o su opinión recibida”)

<sup>59</sup> SMITH (2002), pág. 26.

<sup>60</sup> TAYLOR (2008), pág. 32. (“... nuestra orientación corporal y lo directo de nuestra acción en el mundo son las que hacen inteligible la idea de que las percepciones, los recuerdos, los juicios, las expectativas y similares, son acerca de algo, que no son únicamente estados o propiedades de la mente, dentro de la mente, sino que son directos y nos conectan y atan al propio mundo.”)

De acuerdo con Merleau-Ponty, la vida prerreflexiva se desenvuelve en un campo fenoménico donde aparecen los objetos y eventos, no como entidades discretas (formas, tamaños, meros sonidos o colores), sino más bien que en el acto de ser percibidas, estas entidades se refieren más allá de sí mismas.<sup>61</sup> Los objetos percibidos en el campo fenoménico anuncian otras cosas, o las esconden, o las llevan a la vista, están delante o detrás, al comienzo o al final de otras cosas. En consonancia con Merleau-Ponty, Taylor señala que cada una de las partes de ese campo de percepciones está cargada de significación en cuanto anuncia o contiene más de lo que de suyo la mera apariencia del objeto discreto muestra. Pero a esta significatividad respecto al objeto de la percepción hay que sumar un segundo elemento que concierne al sujeto de dicha percepción, en cuanto el campo fenomenológico se encuentra también cargado con los propósitos del perceptor.<sup>62</sup> De este modo, la percepción se encuentra profundamente imbricada con el modo en el cual el perceptor lidia con su entorno, el modo en que se comporta en él, de tal manera que el espacio perceptivo confluye en el espacio del comportamiento invirtiendo en la significación del campo fenoménico.<sup>63</sup>

Otra manera de abordar el intento de Merleau-Ponty consiste en plantearlo de manera dialéctica a partir de una confrontación con los modelos clásicos de la percepción. De acuerdo con el empirismo, la percepción debe explicarse a partir de las unidades básicas de la experiencia, sean éstas entendidas como impresiones o datos sensoriales, que se caracterizan por su constitución atómica, ofreciendo de esta manera el material constructivo para el edificio cognitivo. Desde esta perspectiva, la percepción ofrecería un eslabón en la cadena constructivista de la cognición que sería completada por un conjunto de mecanismos psicológicos que estarían dispuestos para el procesamiento de esas partículas perceptivas.

De acuerdo con Merleau-Ponty, el problema con una explicación de la cognición de este tipo es la implausibilidad evidente que sobreviene puestos a la tarea de determinar la existencia de las partículas cognitivas mentadas. Los datos sensoriales, al contrario de lo que deberían ser en consonancia con esta explicación, resultan difíciles de acreditar. El campo perceptivo no está constituido como un mosaico, en el cual sea posible establecer las existencias discretas que lo conforman. Por el contrario, lo que nos encontramos cuando prestamos atención (fenomenológica) al campo, es una especie de horizonte indeterminado, impreciso, que está en continua mutación en dependencia de la propia mirada del perceptor que lo amplía o lo reduce en vista de sus propios movimientos.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> SMITH (2002), pág. 27.

<sup>62</sup> TAYLOR, Charles, "Phenomenology and Linguistic analysis", pág. 95.

<sup>63</sup> *Ídem*, pág. 95.

<sup>64</sup> Una de las características más notorias del campo perceptivo es el modo en el cual el campo se amplía o extiende en dependencia de los estados y circunstancias del propio perceptor. Pensemos, por ejemplo, en los tránsitos entre la vigilia y el sueño. En esos tránsitos, el horizonte perceptivo se amplía y se constriñe en dependencia de la atención del perceptor, que durante la vigilia asiste y participa de un mundo de profusa riqueza, para luego asistir a la paulatina disolución de dicho horizonte hasta la negritud anterior a la inconciencia del sueño, para luego volver a desplegar la experiencia subjetiva de la imaginación onírica. Ese despliegue y constricción del campo fenomenológico que se encuentra como un palpito en continua apertura y ocultamiento, debería llamar nuestra atención respecto al carácter holístico del campo perceptivo. Como ha señalado Carman Taylor, en el caso de Merleau-Ponty, esta visión holística del campo perceptivo se pone de manifiesto en la importante influencia que tiene en su filosofía la psicología gestáltica. Los psicólogos de esta corriente se enfrentaron al modelo cartesiano-lockeano de la conciencia a través de la evidencia experimental sobre la cual

Nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos no es meramente causal sino que, por el contrario, es en nuestro trato práctico que capturamos la significatividad que aprehendemos en nuestra comprensión ordinaria.<sup>65</sup>

### 2.3.3. El problema del trasfondo de significación

La explicación kantiana tampoco resulta convincente. De acuerdo a la teoría racionalista, los objetos que percibimos están en posesión de una significación que adquieren en la medida en que ocupan una posición en relación con otros objetos en el espacio lógico. La significación con la cual aprehendemos los objetos, propiedades y eventos en nuestro campo perceptivo se funda en nuestra facultad de entendimiento. La percepción tiene sentido, de acuerdo con esta perspectiva, del mismo modo que lo tienen las proposiciones. Lo que es dado en la percepción es sometido a priori a la actividad conceptualizadora de la mente. Kant lo expone del siguiente modo:

Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos da un objeto; a través de la segunda, lo pensamos en relación con la representación (como simple determinación del psiquismo) La intuición y los conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, de modo que ni los conceptos pueden suministrar conocimiento prescindiendo de una intuición que les corresponda de alguna forma, ni tampoco puede hacerlo la intuición sin conceptos... Si llamamos sensibilidad a la receptividad que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos entendimiento a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir a la espontaneidad del conocimiento. Nuestra naturaleza conlleva el que la intuición no sólo puede ser sensible, es decir,

---

basaban sus argumentos. Uno de los puntos centrales de su crítica se refería a la llamada “hipótesis de constancia”, que pretendía que en el fondo de la experiencia sensorial nos encontrábamos con un mosaico de sensaciones, cada uno de ellas considerada como correlato de estímulos discretos. Para los psicólogos del Gestalt, por el contrario, la percepción estaba organizada a partir de configuraciones o ensamblajes de componentes que se reforzaban mutuamente, lo cual en muchas ocasiones no resultaba en una correspondencia a un estímulo de ninguna manera directa. Como ha indicado Carman Taylor, el ejemplo paradigmático en el cual se pone de manifiesto la estructura holística de la experiencia es la que concierne al contexto-sensitivo que ofrece constancia a las percepciones de color y tamaño. La aprehensión de colores y formas sólo es concebible en un contexto deliberado de abstracción respecto a las percepciones corrientes. La suposición de que nuestra percepción de objetos, lugares, eventos, etc. se realiza por medio de un aglutinamiento de hechos primitivos es el producto de confundir el resultado de nuestra abstracción teórica con los fenómenos concretos de la experiencia corriente.

<sup>65</sup> Como veremos en el capítulo correspondiente a las raíces biológicas de la identidad humana en la segunda parte de este estudio, este énfasis en el carácter holista de la experiencia es uno de los argumentos a favor de establecer una protoidentidad de los animales no humanos, especialmente en el caso de los animales no humanos superiores, en cuanto la propia tendencia natural a integrar sus comportamientos, minimizando las perturbaciones perceptuales y manteniendo un equilibrio de orientación sensorial y motriz, permite corroborar nuestra tesis de que es posible señalar un sentido primitivo en dichos individuos en torno a lo que debe ser o hacer, que aun cuando permanece inarticulado, ubica a dichos individuos en un espacio de orientación-significación análogo a la esfera de la moralidad que en la antropología filosófica tayloriana es condición de posibilidad de la identidad humana.

que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de pensar el objeto de la intuición es, en cambio, el entendimiento. Ninguna de estas dos propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos.<sup>66</sup>

A esto responde Merleau-Ponty con dos objeciones. La primera hace referencia al hecho de que en ocasiones percibimos sin que necesariamente seamos capaces de articular en palabras aquello que percibimos, lo cual nos hace pensar que antes de cualquier conceptualización de la experiencia, la percepción nos ofrece un tipo de acceso prepredicativo o preobjetivo del mundo. Pero lo que es aun más grave es que la posición kantiana parece pasar por alto la naturaleza perspectivista de la percepción. Lo que diferencia una percepción de un juicio es que en el primer caso estamos siendo informados no sólo acerca del mundo, sino también respecto al lugar que ocupa el sujeto en relación con éste. En cambio, el modelo proposicional de la percepción, como ocurre también con la explicación empirista, se ve obligado a pasar por alto la diversidad y riqueza de la experiencia en el campo fenoménico, debido a que para dar cuenta de ello deberíamos proceder a una serie infinita de sentencias que hicieran justicia a la misma.<sup>67</sup>

De esto se desprende cierta noción de “trasfondo” de significación respecto al campo perceptivo que la teoría racionalista estaría impedida de reconocer y que, sin embargo, es indispensable como condición de posibilidad de las conceptualizaciones y articulaciones que son el objeto propio sobre el cual ejercita sus análisis. Desde este punto de vista, las descripciones del mundo estarían basadas en algo que, de hecho, no puede ser nunca objeto de una descripción explícita completa. Dice Taylor:

This background sense of reality is nonrepresentational, because it is something we possess in – that is inseparable from – our actual dealings with things. This is the point that is sometimes made by saying that it is a kind of “knowing how” rather than a “knowing that.” The latter kind of knowledge is understood as consisting in having correct representations. We cannot do justice to our ordinary ability to get around if we construe it on the model of mind over against a world that it mirrors.<sup>68</sup>

Como ha señalado Hurbert L. Dreyfus, Taylor apunta al hecho de que aun cuando

---

<sup>66</sup> KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura* (Madrid: Alfaguara, 2004), págs. 92-3.

<sup>67</sup> SMITH (2002), pág. 29.

<sup>68</sup> TAYLOR, Charles, “Engaged agency and background”, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, Charles B. Guignon, ed. (New York: Cambridge University Press, 1993), pág. 327. (“Este trasfondo de sentido de la realidad es no-representacional, porque es algo que nosotros poseemos, es inseparable de nuestro modo de lidiar de hecho con las cosas. Esto es lo que se pretende en ocasiones cuando se dice que es un tipo de “conocimiento acerca del cómo”, en contraposición a un “conocimiento acerca del qué.” Este último tipo de conocimiento es comprendido en cuanto poseer una correcta representación. No podemos hacer justicia a nuestra habilidad corriente de movernos en nuestro entorno si lo concebimos como un modelo de la mente frente a un mundo al que refleja.”)

estamos pensando en algo diferente, nuestro cuerpo toma nota de los obstáculos con los que nos encontramos en nuestro camino sin necesidad de estar conscientes de ello de modo alguno. Dice Dreyfus:

This gives us an ahistorical, cross-cultural commonality with all creatures that have bodies of roughly our size, shape, and power, no matter how, on reflection, they classify boulders – whether in their world boulders are sacred objects, look-out towers, or simply rocks that get in the way of climbing. But this still could in any way justify the claim that, in responding to affordances, one is responding in a direct way to how the universe is in itself independent of all our significance attributions. No one could doubt that the significance of boulders as obstructions depends on our kinds of bodies and our kinds of desires.<sup>69</sup>

Lo cierto es que, en línea con lo propuesto por Dreyfus, la idea de trasfondo de significación preobjetivo y prerreflexivo, nos ofrece algo más que argumentos transculturales y ahistóricos respecto a seres con cuerpos biológicamente humanos. Como expondremos en secciones aun por venir, existen poderosas razones para afirmar un terreno común no sólo con aquellas criaturas que pertenecen a nuestra propia especie, sino también con aquellas otras que no tienen cuerpos como los nuestros, y que sin embargo, ofrecen en su comportamiento claves que nos permiten vislumbrar, a partir de una voluntad interpretativa adecuada, al menos, una protoidentidad que ponga en cuestión nuestra larga historia de adscripción al dualismo epistemológico cuando toca reflexionar sobre nuestros prejuicios de especie.

Como ha señalado Taylor, estos modelos han dominado nuestra cultura hasta el punto de convertirse en el sentido común de nuestra civilización, velando la comprensión de los individuos como agentes vinculados, promoviendo un modelo de nosotros mismos como pensadores desvinculados:

This offers us the picture of an agent who in perceiving the world takes in “bits” of information from his or her surroundings and then “processes” them in some fashion, in order to emerge with the “picture” of the world he or she has; who then acts on the basis of this picture to fulfil his or her goals, through a “calculus” of means and ends.<sup>70</sup>

### 2.3.4. La distinción hecho-valor

---

<sup>69</sup> DREYFUS, Hurbert L., “Taylor's (Anti-) Epistemology”, en *Charles Taylor*, Ruth Abbey, ed. (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2004), pág. 67. (“Esto nos ofrece algo en común, ahistórico y transcultural, con todas las criaturas que tienen cuerpos semejantes en cuanto al tamaño, forma, y poder, no importa de qué modo, reflexivamente, clasifican las rocas – sea que en sus mundos las rocas sean objetos sagrados, miradores, o simplemente rocas que están en el camino de nuestro ascenso. Esto, sin embargo, aun deja sin clarificar de qué modo la experiencia transcultural de la obstrucción, por ejemplo, podría de alguna manera justificar la afirmación de que, en respuesta a las permisiones, uno esta respondiendo de manera directa al modo en el cual el universo es en sí mismo, independiente de todas nuestras atribuciones de significación. Nadie podría dudar que la significación de las rocas como obstrucciones depende de nuestros tipos de cuerpo y nuestras clases de deseos.”)

<sup>70</sup> TAYLOR, Charles, “Engaged agency and background”, pág. 319. (“Esto nos ofrece una imagen del agente que, al percibir el mundo toma los “fragmentos” de información de su entorno y los “procesa” de algún modo, a fin de emerger con la “imagen” del mundo que tiene; para luego actuar sobre la base de esa imagen a fin de satisfacer sus metas, a través de un “cálculo” de medios y fines.”)

Es a esta comprensión que se debe la popularidad de los modelos computacionales de la mente en los que se combina un atomismo de entrada, con cierta imagen computacional de la función mental. Estos dos aspectos, señala Taylor, son los que permiten distinguir la información “fáctica” del valor, es decir, su relevancia en relación a nuestros propósitos, y de este modo, ofrecer cierta apariencia de “neutralidad” en cuanto la entrada original de información pretende haber sido desnudada de cualquier tipo de relevancia evaluativa, como un mero registro “fáctico”.<sup>71</sup>

De acuerdo con Merleau-Ponty, por lo tanto, cuando atendemos al campo perceptivo caemos en la cuenta de que éste se presenta en el modo de un tejido de relaciones significativas, es decir, a la manera de un mundo que el sujeto percibe con anterioridad a cualquier tipo de conceptualización posterior. El sujeto se encuentra en un mundo, en el medio de fenómenos que portan relaciones significativas respecto a otros fenómenos de dicho tejido y con el propio sujeto que los percibe. En última instancia, lo que hay detrás de la noción naturalista es, como hemos visto, la reducción de los fenómenos perceptivos a datos empíricos producidos a partir de la capacidad teorizadora sobre la cual se articulan las descripciones científicas respecto a la naturaleza exclusivamente causal de la percepción. Como ha señalado Smith, esto es particularmente evidente en la teoría empirista, en la que fenómenos como la percepción visual queda reducida por medio de las descripciones fisiológicas a un proceso causal que consiste en una sucesión de eslabones que incluyen el impacto de la luz sobre la retina, el detonante de respuestas neurales transmitida a través del nervio óptico hasta alcanzar el córtex visual, donde es decodificado como “experiencia”, es decir, cierta parcela de color.<sup>72</sup> Una descripción de este tipo conlleva una explicación de la percepción que deja de lado su significatividad, para convertirla en una mera formulación de hechos sensoriales discretos e inertes, y a consecuencia de ello, a una teorización de la conciencia en términos substancialistas.

De acuerdo con Dreyfus y Todes, la fenomenología de Merleau-Ponty ofrece una distinción triple entre: (1) la experiencia preobjetiva del mundo; (2) la experiencia de los objetos corrientes en lo que Husserl llamó el “mundo de la vida”; y (3) el mundo plenamente objetivo y aperspectivista que describen las ciencias naturales. Tanto el mundo objetivo en su versión corriente, como el mundo objetivo que describe la ciencia, se gestan en la experiencia preobjetiva. Hemos visto que la fenomenología consiste en un intento por describir las estructuras básicas de la experiencia humana, es decir, aquellas categorías fundacionales que permiten el despliegue del mundo objetivo (en sus dos variantes) a partir de las instancias originales preobjetivas y prerreflexivas que habitan los seres humanos. Eso nos lleva a los interrogantes que plantea esta pretensión descriptiva adelantada por la fenomenología.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> A diferencia de lo que pudiera pensarse, Taylor cree que esta visión está arraigada en el sentido común de cualquier civilización, en cuanto es posible pensar en dicha visión como la actualización de un potencial existencial constitutivo en el ser humano que consiste en la habilidad de distanciamiento y objetivación de lo real que se encuentra en la base de cualquier instrumentalización de lo real. Sin embargo, señala Taylor, a esta concepción le ha dado forma de manera predominante la modernidad occidental.

<sup>72</sup> SMITH (2002), pág. 30.

<sup>73</sup> DREYFUS, H. and TODES, S., “The Three Worlds of Merleau-Ponty”, citado por TAYLOR, Carman (2008), pág. 29.

De acuerdo con Kullman y Taylor,<sup>74</sup> la fenomenología de Merleau-Ponty no es sólo una teoría epistemológica sino que, tal como hemos visto, es una ontología del “ser-en-el-mundo” (*être au monde*), lo cual se deriva en el intento por describir los niveles de experiencia que se encuentran por debajo del linde de la objetividad. Ahora bien, el intento por ofrecer una descripción última de la experiencia original, como bien ha apuntado Taylor, conlleva una contradicción de principios. Una descripción “pura” del mundo preobjetivo y preproposicional que habita el sujeto prerreflexivo estaría obligada a utilizar un tipo de vocabulario descriptivo que fuera capaz de autenticarse a sí mismo, es decir, que no fuera tributario del lenguaje corriente y el lenguaje científico. El problema con ello es que incluso si fuera posible suspender los vocabularios derivados con el fin de acceder de manera “purificada” a la experiencia primordial, el uso de un juego de lenguaje cuyo propósito exclusivo fuera dar cuenta de este aspecto de lo real no estaría libre, eventualmente, de estar obligado a someterse a la reducción eidética. Ninguna descripción, de acuerdo con Taylor, puede pretender inmunidad absoluta frente a la revisión. De aquí se desprende la noción de Merleau-Ponty del “perpetuo principiante”, como ha señalado Smith, con la cual pretende ilustrar el carácter inalcanzable, siempre elusivo del mundo preobjetivo. Eso significa, en última instancia, que no puede esperarse de la fenomenología una descripción final de las categorías auténticas del mundo primordial habitado por los seres humanos.<sup>75</sup> A diferencia de la concepción husserliana de la noción de *epoché*, que consiste en la convicción de que la reducción descansa sobre una distinción fundamental y absoluta entre diversos modos de ser, y en última instancia entre la distinción entre conciencia y realidad; la descripción que ofrece Merleau-Ponty de la *epoché* es ambivalente, la concibe como un debilitamiento temporal, provisional y gradual de los lazos con el mundo, que no puede disolverse en la reflexión ni aprehenderse plenamente en la conciencia. Dice Merleau-Ponty:

La meilleure formule de la réduction est sans doute celle qu'en donnait Eugen Fink, l'assistant de Husserl, quand il parlait d'un “étonnement” devant le monde. La réflexion ne se retire pas du monde vers l'unité de la conscience comme fondement du monde, elle prend recul pour voir jaillir les transcendances, elle distend les fils intentionnels qui nous reliait au monde pour les faire paraître... qu'elle le révèle comme étrange et paradoxal... pour voir le monde et le saisir comme paradoxe, il faut rompre notre familiarité avec lui, et que cette rupture ne peut rien nous apprendre que le jaillissement immotivé du monde. Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète... Si nous étions l'esprit absolu, la réduction ne serait pas problématique. Mais puisque au contraire nous sommes au monde, puisque même nos réflexions prennent place dans le flux temporel qu'elles cherchent à capter... il n'y a pas de pensée qui embrasse toute notre pensée.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> KULLMAN, M. and TAYLOR, C., “The Pre-Objective World” in *Review of Metaphysics*, 12, 1 (september, 1958)

<sup>75</sup> SMITH (2002), pág. 32.

<sup>76</sup> MERLEAU-PONTY (1945), pág. 14. (“No cabe duda que la mejor formulación de la reducción es la ofrecida por Eugen Fink, el asistente de Husserl, cuando habló del “asombro” frente al rostro del mundo. La reflexión no se retira del mundo hacia la unidad de la conciencia como fundación del mundo, sino que da un paso hacia atrás a fin de ver el surgimiento de las trascendencias, aflojando los lazos intencionales que nos sujetan al mundo con el fin de hacerlo aparente... revela que el mundo es



Como ha señalado Carman Taylor, lo que aquí se pone de manifiesto es la herencia heideggeriana, la convicción de que la inmersión en nuestro entorno, nuestro ser en el mundo, hace imposible una referencia a la subjetividad como esfera autosuficiente o una región independiente del ser. Del mismo modo que para Heidegger no hay un afuera para el Dasein, por lo cual resulta incoherente hablar de un adentro, para Merleau-Ponty la percepción no es un fenómeno subjetivo, sino un modo de existencia, una manifestación de nuestro ser en el mundo. La fenomenología, por lo tanto, no debe buscar una formulación definitiva respecto a las categorías auténticas de la realidad humana debido a que la propia naturaleza descriptiva de la articulación es siempre corregible y revisable.

Según Smith, el método fenomenológico no ofrece guía alguna para gestionar los conflictos descriptivos. No posee criterios de validación entre descripciones básicas contrapuestas. Dice Smith:

It does not clarify how the validity of competing basic descriptions is to be determined. The argument will be “genetic”, it will involve tracing categories back to phenomenologically more primitive ones. But again, it is not clear what ontological conclusions can be established by such argument. Phenomenology may be well-suited to clarifying the structure of lived experience. But it does not make it clear why the structures of experience it discloses should be the ultimate consideration for determining what the experiencing subject really is.<sup>77</sup>

La antropología filosófica debe ser capaz de responder acerca de la validez de la teoría de la subjetividad que ella misma propone frente a sus contrincantes en el debate, lo cual implica poseer criterios para aceptar o rechazar las explicaciones de los contrincantes. Mientras que el método fenomenológico resulta adecuado para contestar las construcciones de la experiencia ofrecidas por el empirismo y el intelectualismo kantiano poniendo de manifiesto la riqueza de la experiencia original, es inadecuada a la hora de establecer las categorías primordiales de la subjetividad.

Como ha indicado Smith:

The rival theory insists on the one hand that our ontological commitments should be decided by what is ultimate at the level of explanation. On the other hand, it claims that what is ultimate at the level of explanation is not at all like the way things appear either in ordinary language or in primordial lived experience. Rather,

---

extraño y paradójico... Para ver el mundo y aprehenderlo como paradójico, debemos romper con nuestra familiar aceptación de él, y... a partir de esta ruptura podemos aprehender la renovación inmotivada del mundo. La gran lección de la reducción es la imposibilidad de una completa reducción... Si fuéramos espíritus absolutos, la reducción no sería problemática. Pero como, por el contrario, somos en el mundo, como incluso nuestras reflexiones tienen lugar en el flujo temporal que éstas intentan capturar... no hay pensamiento que pueda abarcar todos nuestros pensamientos.”)

<sup>77</sup> SMITH (2002), págs. 32-3. (“No clarifica de qué modo determinar la validez entre descripciones básicas contrapuestas. El argumento será “genético”, consistirá en rastrear categorías de regreso a aquellas fenomenológicamente primitivas. Sin embargo, no está claro qué conclusiones ontológicas pueden ser establecidas mediante dicho argumento. La fenomenología puede ser adecuada para la clarificación de la estructura de la experiencia vivida. Pero no aclara por qué la estructura de la experiencia revelada debe ser la última consideración para determinar qué es realmente el sujeto de la experiencia.”)

it is the way things look to the modern natural scientist.<sup>78</sup>

### 3. Cuestiones en torno a la filosofía de la ciencia

#### 3.1. Teleología y mecanicismo

De acuerdo con Taylor, la revolución científica del siglo XVII trajo consigo un profundo cambio en la manera de concebir las ciencias naturales. Si prestamos atención al modelo aristotélico que se mantuvo vigente hasta la modernidad, notamos que los principios explicativos formales en el reino de lo sensible se articulaban a partir de una noción de cambio que distingue dos tipos. Por un lado, tenemos los cambios naturales que son tales en la medida en que forman parte de un patrón de desarrollo normal, en cuanto responden a una tendencia intrínseca que busca la realización de determinado telos; por otro lado, tenemos los cambios accidentales, explicados en términos mecanicistas, que introducían la noción de antecedente eficiente como interferencia sobre un estado de cosas determinado. Es decir, lo que define la ciencia teleológica aristotélica es la distinción metafísica entre estados de cosas en los cuales el telos del sistema es realizado y aquellos otros en los que resulta interrumpido, lo cual adjudica a su vez un rango ontológico superior a aquellos estados finales de los sistemas naturales a los cuales dichos estados de cosas tienden naturalmente, en contraposición a aquellos meramente accidentales.

Ahora bien, una distinción de estas características sólo era comprensible contra el trasfondo de una cosmología en la que el universo aparecía como un orden significativo, es decir, un orden con sentido, para cuya realización era imprescindible concebirlo como la encarnación de un esquema subyacente que le otorgara dicho sentido y justificara los diversos niveles y tipos de existencias que actuaban como su expresión.

La suposición de un orden natural que permitiera diferenciar (1) los estados de cosas que pertenecen a dicho orden porque encuentran un lugar en el diseño del cosmos, y (2) los estados de cosas producidos de manera azarosa, hacía ineludible una noción holística de la ciencia. Como ha señalado Taylor:

By a meaningful order, I mean one which can only be explained or understood in semiological categories, as an order which “makes sense”. Consider what Lovejoy called the “principle of plenitude”, which was common property of all the pre-modern cosmologies. This was the principle that in the cosmic order all the possibilities are realized. But the very notion of “all possibilities” requires some background conception of a closed order. There must be a scheme in which everything has a place, because there are just a certain number of places and no more. Otherwise no determinate sense can be given to the idea of a totality of possibilities.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> SMITH (2002), pág. 33. (“La teoría rival insiste, por un lado, en que nuestros compromisos ontológicos deben ser decididos por medio de lo que es último al nivel de la explicación. Por otro lado, afirma que lo último al nivel explicatorio no es el modo en el cual las cosas aparecen en el lenguaje corriente o la experiencia primordial. Por el contrario, es la manera en la que se muestra a la moderna ciencia de la naturaleza.”)

<sup>79</sup> PHS, pág. 256. (“Orden “significativo” quiere decir uno que sólo puede ser explicado o comprendido a partir de categorías semiológicas, como un orden que “tiene sentido”. Consideremos lo que Lovejoy

Si ahora volvemos nuestra atención a una noción moderna de orden, análoga a la que hemos visto más arriba, como es el caso del orden ecológico, podemos captar las características distintivas de ambos paradigmas. En el caso del orden ecológico, el sistema se concibe como una totalidad pero en vista de la naturaleza interdependiente y autosubsistente del mismo. Dice Taylor:

Its wholeness is its being self-sustaining... Once it exists, it will tend to sustain itself... But this is because of the fact of operation of the rest of the system... There is by contrast no reason why the whole system has the contour that it has; this is just what has evolved.<sup>80</sup>

En este caso, la “significatividad” deviene de la coherencia del propio sistema, lo cual contradice la visión de orden que se expresa en la premodernidad para la cual el esquema de totalidad es anterior a la manifestación empírica del sistema. Esto conlleva dos manifestaciones contrapuestas respecto a la naturaleza. En el primer caso, la naturaleza es concebida como la manifestación de una idea, la cual a su vez sólo resulta inteligible contra el trasfondo de la totalidad de orden. El moderno, en cambio, identifica la “naturaleza” de la cosa con los factores y fuerzas que la hacen funcionar como tal, lo cual significa que esta no puede ser concebida independientemente de sus particularidades.

Las diferencias también se ponen de manifiesto en lo que respecta al locus del pensamiento, que en la visión antigua concibe a las cosas como una localidad del logos, en contraposición a la visión moderna que, al rechazar el orden cósmico significativo, excluye toda posibilidad de que el pensamiento ocurra excepto como actividad mental.

Como veremos en su momento, estos cambios transformaron nuestra antropología profundamente, en cuanto la nueva cosmología nos ofrece la oportunidad, inconcebible en el modelo anterior, de aspirar a una comprensión de nosotros mismos sobre la base de una abstracción de nuestra existencia respecto al resto del universo. Dice Taylor:

This seems so normal and inescapable to us, that we can hardly imagine an alternative. But let us try. If only I can understand myself as part of a larger order; indeed, if man as a rational animal is just the one who is rationally aware of this order; then I only am really aware of myself, and understand myself, when I see myself against this background, fitting into this whole. I must acknowledge my belonging before I can understand myself.<sup>81</sup>

---

llama “principio de plenitud”, que era propiedad común de todas las cosmologías premodernas. Éste era el principio de que en el orden cósmico todas las posibilidades son realizadas. Pero la noción misma de “todas las posibilidades” requiere alguna concepción de orden cerrado como trasfondo. Tiene que haber un esquema en el que todo tiene un lugar, porque sólo hay cierto número de lugares y no más. De otro modo, ningún sentido determinado puede darse a la idea de una totalidad de posibilidades.”)

<sup>80</sup> *Ídem*, pág. 256. (“Su totalidad consiste en su ser autosostenible... Una vez que existe, tenderá a sostenerse a sí misma... Pero esto a causa de la operación de facto del resto del sistema... En contraste, no hay razón que explique porque el sistema tiene el contorno que tiene; este es, simplemente, el que ha evolucionado.”)

<sup>81</sup> *Ídem*, pág. 257. (“Esto parece tan normal e ineludible para nosotros, que difícilmente podemos imaginar una alternativa. Pero intentémoslo. Si sólo podemos entendernos a nosotros mismos como

Por el momento, sin embargo, lo que nos interesa remarcar es el tipo de principio formal explicativo detrás de la visión postgalileana de la naturaleza. La revolución científica trajo consigo una mutación en el principio de inteligibilidad que consistió en el abandono de la explicación teleológica en favor de una explicación mecanicista que, hipotéticamente, resultaría exhaustiva respecto al funcionamiento de la naturaleza una vez que sus leyes mecánicas fueran formalizadas.

A diferencia de lo que ocurría con el modelo aristotélico, que distinguía dos principios de movimiento, Taylor nos recuerda que el modelo postgalileano no necesita asumir en su tarea explicativa ningún estado final privilegiado. No necesita establecer dirección natural alguna en el desarrollo del sistema debido a que asume una postura neutra en este respecto. La visión moderna es la de una ciencia de la naturaleza homogénea en la cual todas “las diferencias se explican a partir de las mismas variables antecedentes.”<sup>82</sup>

De esto se sigue que, para la nueva ciencia, bastan las explicaciones mecanicistas, en detrimento de las teleológicas, echando por tierra con ello todo criterio de asimetría ontológica entre estados finales y estados de cosas contingentes, lo cual traerá consigo una expansión de la investigación empírica sobre los estados privilegiados que habían permanecido “protegidos” debido al lugar constitutivo que ocupaban en la explicación de orden significativo.

### 3.2. La perspectiva absoluta

Por lo tanto, habiendo subsumido las explicaciones teleológicas bajo las mecánicas, cabe considerar el modo en el cual se modifican las nociones de evidencia y objetividad. Smith ha apuntado que, según Taylor, la noción de evidencia en el modelo moderno se establece sobre la base de unidades discretas de información que se caracterizan por el hecho de que resultan identificables independientemente de las conexiones que tengan con cualquier otra unidad de información. También señala que los estándares atomistas que acompañan el nuevo ideal de objetividad encuentran expresión en la distinción entre cualidades “primarias y secundarias”. Este ideal refleja otra característica del modelo. Se trata de la objetividad que promueve la nueva ciencia en tanto requerimiento de una perspectiva de neutralidad absoluta en lo que respecta al mundo. O lo que es lo mismo, se trata de ofrecer una descripción en la que la perspectiva del sujeto humano haya sido erradicada en favor de una perspectiva absoluta, o como la llama Thomas Nagel, una perspectiva desde ningún sitio (“A view from nowhere”).<sup>83</sup>

Para los sujetos humanos, sin embargo, existe una tendencia a proyectar elementos de su propia subjetividad sobre el mundo y, a continuación, aprehender dichas proyecciones como si éstas existieran de manera inherente en la naturaleza.

La distinción clásica entre cualidades primarias y secundarias pretende, justamente,

---

parte de un orden mayor; de hecho, si el hombre como animal racional es justamente aquel que es consciente racionalmente de este orden; entonces, sólo soy realmente consciente de mí mismo, y me comprendo a mí mismo, cuando me veo contra ese trasfondo, colocado en esa totalidad. Debo reconocer mi pertenencia antes de entenderme a mí mismo.”)

<sup>82</sup> EB, pág. 25. *Vease*, SMITH (2002), pág. 37.

<sup>83</sup> NAGEL, Thomas, *A View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986)

erradicar las cualidades subjetivas que existen como meras experiencias para los sujetos conscientes, como es el caso del color que sólo existe en dependencia de seres en posesión de un aparato sensorial como el nuestro. En línea de continuidad con esta refutación de existencia intrínseca de las apariencias mencionadas, los adherentes de esta perspectiva juzgan los estados finales y los propósitos intrínsecos anunciados por la física aristotélica como ejemplos de proyecciones de diseño humano sobre la naturaleza.<sup>84</sup>

Taylor ha ilustrado esta mutación a partir de la imagen weberiana del “desencantamiento del mundo”, a fin de dar cuenta del trasfondo de los cambios epistemológicos que trajo consigo la revolución científica. Como hemos visto, el “mundo desencantado” se caracteriza por haber sido “liberado” de propósitos finales y valores morales intrínsecos. Eso significa que el mundo dejó de ser concebido como un orden cósmico con el cual el hombre estaba relacionado de manera esencial, en favor de un dominio neutro, contingente, del cual podía establecerse una cartografía de correlaciones que permitía la manipulación de dicho dominio a fin de lograr los propósitos humanos.<sup>85</sup>

Como ha indicado Taylor, esta mutación cosmovisional, cuyo requerimiento primario es la búsqueda de un conocimiento desvinculado y objetivo, ha probado su eficacia en el terreno de las ciencias naturales. A esta objetividad absoluta acompañan dos características: el representacionalismo y el fundacionalismo. Con respecto al primero, Taylor considera que se trata de una concepción del conocimiento en la que la verdad es concebida en dependencia del encaje que tienen las representaciones internas del sujeto y la realidad independiente a la cual representan. Este modelo representacional del conocimiento está acompañado de un conjunto de requisitos procedimentales que tienen la función de asegurar el uso adecuado de la mente y la ordenación correspondiente de los pensamientos. Para ello, la mente debe volverse sobre sí misma, a fin de monitorizar sus operaciones como método a priori de acceso al mundo exterior. Sin embargo, el propósito último de conocimiento para este modelo no es contemplativo, sino que se basa en la consideración práctica de que la comprensión del mundo natural permite una reorganización del mundo, es decir, empodera al sujeto a realizar mejoras en las condiciones de vida corriente de la humanidad.

Ruth Abbey ha señalado respecto al fundacionalismo que caracteriza la aproximación al conocimiento de la nueva ciencia que es posible discernir dos dimensiones del mismo. Por un lado, el fundacionalismo se refleja en la primacía que otorga a la epistemología en el árbol de la ciencia. Por el otro lado, el propósito del fundacionalismo consistiría en pelar las diversas capas de inferencias e interpretaciones, a fin de alcanzar un hipotético dato bruto, anterior a todas esas inferencias e interpretaciones, para reconstruir a partir de allí el edificio del conocimiento. De este modo, dice Taylor, el fundacionalismo consiste en este doble movimiento.

Ahora bien, Taylor no se opone al legado epistemológico de la revolución científica en su totalidad, sino más bien al hecho de que ese legado pretenda desplegarse en todo dominio de la actividad intelectual. Como hemos visto, en lo que respecta al campo de las ciencias naturales el modelo ha probado ser efectivo. Sin embargo, la aspiración a la desvinculación, la objetivación y la neutralidad, junto a la concepción representacionista, proceduralista, instrumental y fundacionista que involucra dicho

---

<sup>84</sup> SMITH (2002), pág. 38.

<sup>85</sup> *H*, pág. 539.

modelo amenaza con colonizar las ciencias del hombre.<sup>86</sup> La visión racionalista dominante de la modernidad ontologizó la metodología científica transformando la perspectiva desvinculada en una característica constitutiva de la propia mente. De acuerdo con Abbey:

... through this ontologizing step, one particular way of knowing becomes inflated into all knowing; one particular exercise of reason becomes synonymous with reason itself; one form of mental activity becomes co-extensive with intellectual activity itself.<sup>87</sup>

Taylor argumenta que existen poderosas razones detrás de este paso, como es el caso de la promesa implícita de reordenamiento del estado de cosas, el control instrumental, y cierta concepción ética que se encuentra entretejida con una antropología fundada en este modo de conocimiento del mundo, que ha resultado atractiva. Habitar un mundo desencantado significa que estamos en libertad de desarrollar nuestros propósitos independientemente de cualquier orden preestablecido, lo cual conlleva una noción de responsabilidad y autonomía asociada a este modo de entender el conocimiento.

Clifford Geertz ha señalado, sin embargo, que la estrategia de Taylor frente a la hipotética colonización de las ciencias humanas por parte de las metodologías y posturas asumidas por las ciencias de la naturaleza, adolece una serie de distorsiones que es preciso corregir a fin de evitar que la empresa antirreduccionista acabe pagando un costo imprevisto en su empeño por protegerse de dicha colonización.

De acuerdo con Geertz, la preocupación de Taylor está justificada, pero el tratamiento que realiza del naturalismo, y la polémica generada a fin de liberar a las ciencias humanas de la colonización epistemológica, lo aboca a la creación de un abismo aparentemente infranqueable entre unas ciencias y otras. Como ha señalado Geertz:

The homogenisation of natural science, both over time and across fields, as a constant other, and “opposing ideal” permanently set off from other forms of thought, as Richard Rorty has put it, “by a special method [and] a special relation to reality, is extremely difficult to defend when one looks at either its history or its internal variety with any degree of circumstantiality.”<sup>88</sup>

A esta noción de la ciencias naturales adelantada por Taylor, cabe enfrentar dos objeciones. En primer lugar, Clifford Geertz ha señalado que la interpretación de Taylor -extrañamente, si consideramos la importancia que concede en otras áreas al despliegue

---

<sup>86</sup> ABBEY, Ruth (2000), pág. 176.

<sup>87</sup> ABBEY, Ruth (2000), pág. 177. (“... por medio de este paso ontologizador, una manera particular de conocimiento se infla convirtiéndose en todo conocimiento; un ejercicio particular de la razón se vuelve sinónimo de la razón misma; una forma de actividad mental se vuelve coextensiva con la actividad intelectual misma”)

<sup>88</sup> GEERTZ, Clifford, “Taylor and the natural sciences”, en James Tully, *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question* (New York: Cambridge University Press, 1994), pág. 85. (“La homogenización de la ciencia natural, en el tiempo y transversalmente en sus distintas disciplinas, como un otro constante, un “ideal opuesto” establecido en contraposición con otras formas de pensamiento, como señaló Richard Rorty, “por medio de un método especial y un relación especial hacia la realidad”, es muy difícil de defender cuando uno mira a su historia o a la variedad interna con algún grado de circunstancialidad.”)

histórico de los argumentos – peca, en lo que respecta a las ciencias naturales, de cierta insensibilidad en relación con la evolución de las mismas. Para Geertz, la polémica de Taylor contra el naturalismo que ambiciona modelar el estudio del hombre sobre la base de las ciencias naturales, pretende hacer espacio a un tipo de explicación “hermenéutica” del hombre. Sin embargo, para Geertz, el modo esquemático en el cual Taylor imagina el ideal opuesto, nos confronta, no con una “descripción articulada de una institución viva, una de una larga historia, una vasta diversidad interior, y un futuro abierto, sino con un estereotipo y un espantapájaros.”<sup>89</sup>

El propio Taylor reconoce – señala Geertz – que el exceso de simplificación tiende a obstaculizar el tránsito intelectual entre los dos tipos de ciencia a partir de nociones de separación primordial. Por otro lado, además de acusar a Taylor de presentar una versión de las ciencias naturales que es insensible respecto a su historia, Geertz insiste en que el tratamiento sobre su desarrollo adolece de negligencias similares, en cuanto tiende a interpretar los desarrollos de la ciencia como un mero despliegue unidireccional, más o menos complejo, de los paradigmas epistemológicos iniciales, lo cual implica ignorar la labor historiográfica iniciada por Thomas Kuhn, entre otros, que enfatizaron las rupturas, vagabundeos y discontinuidades en el desarrollo científico y las complicaciones que han traído consigo a la noción de “conciencia desvinculada” las teorizaciones llevadas a cabo a nivel cuántico por autores como Heisenberg, Schrödinger y otros.

Para Geertz, las ciencias físicas, biológicas y humanas no sólo están sujetas a una transformación en su contenido y al tipo de impacto que producen en la sociedad, sino también en lo que respecta a su carácter. Como las formas de vida, como las maneras de ser en el mundo, como los relatos acerca del modo en que las cosas son en el mundo, las ciencias son una construcción en el tiempo. Eso significa que las imágenes que de ellas nos hacemos, que la presentan como estable a todo lo largo de su curso y en todo lo ancho de sus actividades sólo puede considerarse un oscuro mito. Para Geertz, la resistencia por parte de Taylor a la intrusión del “modelo de las ciencias naturales” en el dominio de las ciencias del hombre resulta en una aceptación implícita de la convicción de que ese modelo es unitario, bien definido históricamente e históricamente inmóvil.<sup>90</sup> El problema para Taylor, según Geertz, se reduciría a mantener el modelo de investigación de estas ciencias alejadas de las cuestiones de significación. Esta solución, sin embargo, es análoga a la ofrecida en el siglo XIX para superar el conflicto religión versus ciencia, a fin de asegurar que las ideas no invadan los terrenos que no les corresponde, aunque acaben produciendo simétricos modos de complacencia.

Como ha indicado Smith, en defensa de Taylor puede decirse que su ambición es más estrecha de la que le atribuye Geertz, puesto que está fundamentalmente dirigida a dilucidar la transición en lo que respecta a la forma general de aceptación de las teorías científicas, y no en la totalidad de los cambios ocurridos en la práctica científica. Lo que a Taylor le concierne es la constatación de un hecho. A partir de Galileo, las explicaciones mecanicistas de la naturaleza, abordadas en términos absolutos, tienden a ser más exitosas que las explicaciones teleológicas, hasta que las primeras se convierten en una norma dentro de la ciencia.<sup>91</sup>

Pasemos a la siguiente objeción. Esta vez la crítica parte de Richard Rorty, para

---

<sup>89</sup> *Ídem*, pág. 84.

<sup>90</sup> *Ídem*, pág. 94.

<sup>91</sup> SMITH (2002), pág. 40.

quien la ciencia no sólo no adopta de manera monolítica una perspectiva de objetivación radical, tal como indicó Geertz, sino que la misma pretensión de asumir dicha postura, es vista por Rorty como una aspiración incoherente debido a que, como en cualquier otra investigación humana, la ciencia se encuentra caracterizada de modo ineludible por su perspectivismo.

De acuerdo con Rorty, una de las razones principales para la creación de una disciplina como la filosofía de la ciencia se debió a la convicción de que ésta designaba el estudio de un ámbito de la cultura que podía definirse a partir de un método especial, y una relación especial con la realidad.<sup>92</sup>

La disputa de Rorty con Taylor, y con el realismo en general, gira en torno a la convicción de que es necesario asumir la concepción baconiana y pragmatista de que aquello que llamamos ciencia son los logros culturales a los que atribuimos retrospectivamente un adelanto tecnológico, un aumento de nuestra capacidad de predecir y controlar. En contraposición, dice Rorty, existe un conjunto de tesis que pretenden explicar el estatuto de las ciencias en función de la hipotética aproximación a una concepción absoluta del mundo.

En secciones anteriores hemos visto que Taylor está comprometido con la crítica fenomenológica al intelectualismo y al empirismo, de la que se desprende que no podemos dar cuenta del modo de ser en sí de las cosas, independientemente del modo en el cual éstas resultan significativas en nuestra interacción encarnada con ellas.

Como dice Hubert L. Dreyfus, en la medida que nuestras prácticas cotidianas nos dan acceso directo a nuestro mundo, parecen bloquear el acceso, es decir, que hacen ininteligible la propia idea de acceso al universo tal como es en sí mismo.<sup>93</sup> Para Rorty estamos confinados a lo que encontramos sobre la base de dichas prácticas. Por lo tanto, no deberíamos pensar en la ciencia como un modo de descubrir proposiciones que correspondan a una realidad independiente.

Ahora bien, aunque Taylor está comprometido con una noción de “coproducción” de nuestro mundo cotidiano en la línea de Merleau-Ponty, pretende defender una visión realista respecto a la ciencia, en cuanto considera que ésta nos ofrece un acceso a las cosas tal como son en sí mismas, independientemente de nuestras habilidades corporales y culturales. Según Rorty, Taylor cree que una distinción como “en sí mismo” versus “para nosotros” no puede dejarse de lado, que es preciso lidiar con ella; mientras que, desde la perspectiva pragmática de Rorty, el consejo que nos llega es el de abandonar la distinción “sin más”, apuntando que no se han esgrimido buenas razones para hacer lo contrario.<sup>94</sup>

El argumento central de Rorty, como hemos visto, gira en torno a la idea de que nuestro ser-en-el-mundo bloquea el acceso directo al universo, y a partir de allí cuestiona la posición de Taylor que pretende afirmar dos proposiciones contradictorias. Por un lado, que nuestras significaciones primordiales están conectadas de modo ineludible a la significación que tienen las cosas conectadas a nuestra existencia corporal en el mundo; y por el otro, la pretensión de que la significación de la ciencia sólo puede aprehenderse a partir de la noción de una realidad absolutamente independiente de cualquier relación respecto a nuestra corporalidad. La respuesta de Taylor dice así:

---

<sup>92</sup> RORTY (1991)

<sup>93</sup> DREYFUS, Hubert L., “Taylor's (Anti-) Epistemology”, en ABBEY (2004), pág. 63.

<sup>94</sup> RORTY (1998)



Our humanity consists in our ability to decentre ourselves from our original mode of absorbed coping; to learn to see things in a disengaged fashion, in universal terms, or from an alien or “higher” point of view. The peculiar form that this takes in Western scientific culture is the attempt to achieve, at least notionally, a “view from nowhere”, or to describe things from the “absolute standpoint”. Only we have to see that this decentred mode whatever form it takes, is in an important sense derivative. The absorbed, engaged one is prior and pervasive.<sup>95</sup>

Dreyfus señala que una respuesta de este tipo sigue concitando interrogantes. ¿Podemos acaso prescindir de nuestro sentido corporal de la realidad, por ejemplo, nuestra experiencia espacio-temporal, y al mismo tiempo tener una ciencia de los movimientos de los objetos en un universo espacio-temporal?

Rorty y Taylor parecen coincidir en la idea de que el debate en torno al “realismo/antirrealismo” sólo tiene sentido en el contexto que provee la visión mediacional, y que pierde el sentido cuando escapamos a esa construcción, como ocurre en el caso de Heidegger y Merleau-Ponty. Sin embargo, las consecuencias que extraen de esta coincidencia son dispares. Según Rorty, no hay nada que podamos decir que haga a las proposiciones de la ciencia verdaderas, en contraposición a otras afirmaciones en torno, por ejemplo, al fútbol; en cuanto los dos tipos de proposiciones intentan afirmar el modo de ser de las cosas, que en ambos casos dependen de nuestro ineludible ser-en-el-mundo.

Ahora bien, si concebimos nuestra aprehensión primordial de las cosas como ineludiblemente vinculada con nuestra corporalidad, de esto se sigue que dicho contacto se encuentra en un nivel de profundidad mayor que cualquier descripción o atribución de significado que podamos hacer de dicha realidad. La característica saliente de nuestra experiencia original es que el mundo aparece rodeándonos por todos lados, el mundo es aquello donde se nos ofrecen cosas, es aquello que es a un mismo tiempo sostén de nuestra existencia, aunque amenaza continuamente con aniquilarnos: el mundo es aquello que nos permite hacer cosas, pero también aquello que se resiste a nuestra actividad. Es decir, el mundo nos condiciona, establece límites a nuestras habilidades. Y esto revela que además de nuestros propios poderes hay algo más allá. Pero esto no significa que hayamos alcanzado un nivel de mayor profundidad en nuestro contacto con la realidad. O como dice Dreyfus:

We had only arrived at the paradoxical significance attribution of something that somehow exceeds our significance attribution. This is certainly not enough to dissolve “the temptation of anti-realism”.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Citado en ABBEY (2004), págs. 64-65. (“Nuestra humanidad consiste en nuestra habilidad de descentramos de nuestro modo de absorción original en nuestro trato con el mundo; con el fin de aprender a ver las cosas de un modo desvinculado, en términos universales, o desde una perspectiva extranjera o “superior”. La forma peculiar que toma en la cultura científica occidental es el intento por lograr, al menos nocionalmente, una “visión desde ningún sitio”, o describir las cosas desde una “perspectiva absoluta”. Sólo debemos precavernos de que este modo de descentramiento, cualquiera sea la forma que tome, es, en un importante sentido, derivativa. La perspectiva absorta, vinculada es anterior y dominante.”)

<sup>96</sup> *Ídem*, pág. 66. (“Sólo hemos llegado a la atribución paradójica de significación de algo que de algún modo excede nuestra atribución de significado. Esto, ciertamente, no es suficiente para disolver la

Mientras que en nuestro trato corriente con el mundo aquello que es hipotéticamente independiente se encuentra inextricablemente entretelado con nuestras propias capacidades, de tal modo que sólo puede ser comprendido como condición límite de nuestras actividades, la ciencia natural pretende revelar la estructura inteligible del mundo tal como éste es en sí mismo.<sup>97</sup>

Para Taylor, además del elemento primordial que revela nuestra oculta experiencia perceptual, hay un dato de “alteridad” que no deberíamos pasar por alto. Nuestra habilidad para mantener el equilibrio en un campo vertical gravitacional, por ejemplo, o para trepar montañas, consiste en lograr una mejor sincronización con la estructura del universo para lidiar con él. Como señala Dreyfus, el universo nos restringe, premiándonos con una visión de las cosas en la medida de nuestra conformación a sus estructuras causales. El problema es que somos tan hábiles para enfrentar lo que son, que a menos que se produzca una perturbación pasamos por alto que debemos estar alineados con las restricciones de la naturaleza a fin de percibir. Nuestra habilidad, por lo tanto, nos pone en contacto con los poderes causales de la naturaleza, no sólo con las incidencias brutas, superando de este modo el abismo entre la influencia causal bruta sin sentido y nuestra percepción perceptual significativa del mundo.”<sup>98</sup>

De este modo, la respuesta de Taylor al desafío rortyano es mostrar que ha habido filósofos próximos al sentido común, como es el caso de Aristóteles, que han sospechado desde el principio que nuestra experiencia perceptual se encuentra en contacto con el cosmos, que no somos agentes desencarnados, ni estamos llamados a una contemplación desvinculada, sino todo lo contrario, agentes encarnados involucrados en nuestro trato con el mundo.<sup>99</sup>

## 4. Filosofía de la psicología

### 4.1. Ética y filosofía de la mente

La contribución a la filosofía moral de Taylor no resulta plenamente comprensible, como ocurre con otros aspectos de su pensamiento en los debates en los que ha participado, sin tomar en consideración los vericuetos argumentativos sobre los cuales establece sus posiciones. Como ha señalado Fergus Kerr, un presupuesto imprescindible para dilucidar con acierto dichas posiciones es encarar sus preocupaciones en el ámbito de la filosofía de la psicología, en particular, exponiendo y enfrentándose a las teorías naturalistas de la mente.<sup>100</sup>

Como veremos, uno de los elementos centrales en la filosofía de Taylor es el intento por defender una ontología de lo humano articulada a partir de la conexión intrínseca entre la constitución identitaria de los agentes y su orientación hacia el bien. Eso significa una versión de la ética que evita la deontología kantiana y el utilitarismo, a

---

“tentación de antirrealismo.”)

<sup>97</sup> *Ídem*, pág. 67.

<sup>98</sup> *Ídem*, pág. 68.

<sup>99</sup> *Ídem*.

<sup>100</sup> KERR, Fergus, “The self and the God. Taylor’s Moral Ontology” en ABBEY (2004), pág. 84.

fin superar el tratamiento que se hace de los bienes que no están anclados en los poderes humanos o el florecimiento, como si estos fueran ilusiones de una época anterior. Kerr ha señalado que en *The Explanation of Behaviour*, que es la obra de la que nos ocuparemos en este capítulo, Taylor pretende dar respuesta a una famosa declaración de Elizabeth Anscombe para quien las cuestiones en torno a la filosofía moral dependían de una formulación adecuada en el ámbito de la filosofía de la psicología.<sup>101</sup> Esto agrega una nueva fuente a la filosofía de Taylor. Como dice Kerr:

Although we may see his work in line with that of the French phenomenologist Merleau-Ponty, Taylor's attack on behaviourist views of will, intention and action is entirely consonant with post-Wittgensteinian developments in philosophy of mind.<sup>102</sup>

La crítica de Taylor al análisis del comportamentalismo, aun vigente en aquella época en la psicología experimental, se articula sobre la base de las críticas a las posiciones cartesiana y empirista sobre la acción y la intención. El núcleo de su argumentación, como veremos, gira en torno a la convicción de que el propósito de las teorías naturalistas que subyacen a la psicología conductista es ofrecer una descripción del comportamiento humano que pueda excluir toda referencia a las explicaciones teleológicas. Eso implica, según Taylor, una visión que hace caso omiso de los principios distintivos del comportamiento de los organismos animados y otros procesos de la naturaleza. Dice Taylor:

Thus the basic laws of such a non-teleological explanation would no be laws governing action, and as such we would be tempted to deny any behaviour which fell under them the title of action... Many fear or hope that the gradual progress of scientific explanation of behaviour will bring more and more of our actions under laws of this kind, with the consequence that, one by one, they will be deprived of this status and relegated to the category of non-action. Along with this – and this is often the principal ground of interest in the subject – the area in which we can attribute responsibility, deal out praise or blame, or meet out reward or punishment, will steadily diminish – until in the limiting case, nothing will be left; the courts will be closed or become institutes of human engineering, moral discourse will be relegated to the lumber-room of history, and so on.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> *Ídem*, pág. 85. Con respecto a la declaración de Anscombe vease ANSCOMBE, G.E.M., “Mechanism and Ideology”, *New Statesman*, Feb. 5 1965, pág. 206.

<sup>102</sup> *Ídem*. (“Aunque podemos ver su trabajo en línea con la del fenomenólogo francés Merleau-Ponty, el ataque de Taylor a las visiones conductista en torno a la voluntad, la intención y la acción están en completa consonancia con los desarrollos postWittgenstenianos en la filosofía de la mente.”)

<sup>103</sup> *EB*, págs. 42-43. (“Por ello, las leyes básicas de estas explicaciones no teleológicas no serán aquellas que gobiernan la acción, y por ello estaremos tentados a negar cualquier comportamiento que caiga bajo el título de acción. Muchos temen o esperan que el progreso gradual de la explicación científica del comportamiento llevará a nuestras acciones paulatinamente bajo leyes de este tipo, con las consecuencias de que, una por una, serán privadas de su estatuto y relegadas a la categoría de no acción. Junto a esto – y ésta es a menudo la principal razón de interés en este tema – el área en la cual podemos atribuir responsabilidad, lidiar con elogios y culpas, o administrar premios e imponer castigos, disminuirá ininterrumpidamente – hasta que en el caso límite, no quedará nada; las cortes se cerrarán o se convertirán en institutos de ingeniería humana, el discurso moral será relegado al trastero de la historia, etc.”)

En resumidas cuentas, la posición de Taylor se opone a la pretensión de que las leyes que explican la ocurrencia de los eventos físicos pueda servir como base para una explicación de la intencionalidad o la significatividad, es decir, a los aspectos de la antropología filosófica que se encuentran estrechamente conectados con la ética. Por ello, de acuerdo con Taylor, no sólo las éticas teleológicas, sino también el voluntarismo sartreano se ven amenazados por el reduccionismo naturalista que ejercita la filosofía conductista de la psicología.<sup>104</sup> Por lo tanto, la crítica al conductismo que encontramos en *The Explanation of Behaviour* está motivada en última instancia por la convicción de que las explicaciones mecanicistas y antiteleológicas del comportamiento humano y animal tienen efectos profundos en la filosofía moral.

Ahora bien, la labor autoimpuesta por Taylor en *The Explanation of Behaviour* es, desde el punto de vista negativo, un intento por descartar algunas teorías comportamentalistas que propagan una concepción del ser humano que bloquea los ideales del humanismo. Desde el punto de vista positivo, hacer lugar a una recuperación de conceptos básicos de la filosofía aristotélica, tal como la encontramos en la *Ética a Nicómaco*. Esto nos lleva a reconocer el carácter integrado, en el esquema imaginado por Taylor, de la filosofía de la psicología, la filosofía moral y la teoría política.

Un ejemplo de ello, que tendremos ocasión de explorar en secciones posteriores, puede ayudar a clarificar lo que pretendemos. Pensemos en la explicación que ofrece Taylor sobre las teorías contractualistas de autores como Hobbes o Locke. Estas teorías propugnan una visión de la sociedad que la percibe como una mera agregación de individuos cuyo propósito exclusivo es el beneficio de dichos individuos. Dice Taylor:

Theories which assert the primacy of rights are those which take as fundamental, or at least a fundamental principle of their political theory the ascription of certain rights to individuals and which deny the same status to a principle of belonging or obligation, that is a principle which states our obligation as men to belong to or sustain society, or a society of a certain type, or to obey authority or an authority of a certain type.<sup>105</sup>

De acuerdo con este modelo, la noción de derecho juega un papel central en la justificación de las estructuras políticas. Sin embargo, el énfasis en la primacía de los intereses individuales pasa por alto las obligaciones de los agentes en lo que concierne a la sostenibilidad de la comunidad a la que pertenecemos, a la que en buena medida debemos nuestra identidad. Para Taylor, lo que hace plausible el individualismo liberal es el principio de autonomía y autosuficiencia de los individuos que se apoya a su vez en la epistemología triunfante de la modernidad. Dice Taylor:

It is clear that we can only join this issue by opening up questions about the nature of man. But it is also clear that the two sides are not on the same footing in

---

<sup>104</sup> KERR, Fergus, en ABBEY (2004), pág. 87.

<sup>105</sup> PHS, pág. 188. (“Las teorías que afirman esa primacía son las que adoptan como principios fundamentales de su doctrina política la atribución de ciertos derechos a los individuos, y niegan la misma jerarquía a un principio de pertenencia u obligación. Este último principio nos impone, en cuanto hombres, el deber de pertenecer a la sociedad en general o a una sociedad de un tipo determinado, u obedecer a la autoridad en general o a una autoridad de cierto tipo.”)

relationship to these questions. Atomists are more comfortable standing with the intuitions of common sense about the rights of individuals and are not at all keen to open these wider issues. And in this they derive support in those philosophical traditions which come to us from the seventeenth century and which started with the postulation of an extensionless subject, epistemologically a *tabula rasa* and politically a presuppositionless bearer of rights. It is not an accident that these epistemological and political doctrines are often found in the writings of the same founding figures.<sup>106</sup>

A partir de este trasfondo, la sociedad es concebida como un compuesto de individuos desconectados, cada uno de ellos con una serie de derechos inalienables que la sociedad tiene como única función proteger. Como puso de manifiesto en su obra sobre el conductismo, Taylor cree que el atomismo se alimenta del mismo trasfondo de significaciones que sirve como fundamento a la epistemología moderna. Esto justifica la relevancia que aun tiene la lectura de su disertación de 1964, como parte del ambicioso proyecto entonces en ciernes del filósofo canadiense.

#### 4.2. El caso conductista

El éxito de la física moderna, ámbito en el cual se implementaron de la manera más exitosa las explicaciones mecanicistas en sustitución de las antiguas explicaciones teleológicas propias de las cosmologías premodernas, impulsó un mandato a todos los dominios de la investigación científica que obedecía a la convicción de que el desarrollo pleno de esos ámbitos de conocimiento estaba condicionado a la aplicación de una metodología semejante a la utilizada por la ciencia física.

En continuidad con ese mandato de la época, el psicólogo John B. Watson propuso un estudio sobre el comportamiento humano que llevara al ámbito de la psicología los principios básicos de las ciencias naturales. Decía Watson:

Psychology as behaviorist views it is a purely objective experimental branch of natural science. Its theoretical goal is the prediction and control of behavior. Introspection forms no essential part of its methods, nor is the scientific value of its data dependent upon the readiness with which they lend themselves to interpolation in terms of consciousness. The behaviorist, in his effort to get a unitary scheme of animal response, recognizes no dividing line between man and brute. The behaviour of man, with all its refinement and complexity, forms only a part of the behaviorist's total scheme of investigation.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> *Ídem*, pág. 210. (“Esta claro que sólo podemos abordar el tema si nos interrogamos acerca de la naturaleza del hombre. Pero está claro que los dos extremos no se encuentran en las mismas condiciones en relación a estas cuestiones. Los atomistas están instalados con más comodidad en las intuiciones del sentido común sobre los derechos de los individuos y no muestran ningún entusiasmo ante la posibilidad de entablar esas discusiones más extensas. Y obtienen respaldo para esta actitud en las tradiciones filosóficas que llegan a nosotros desde el siglo XVII, basadas en la postulación de un sujeto sin extensión, concebido epistemológicamente como una *tabula rasa* y políticamente como un derechohabiente sin otra presuposición. No es un azar que estas doctrinas epistemológicas y políticas se encuentren a menudo en los escritos de las mismas figuras fundadoras.”)

<sup>107</sup> WATSON, J.B., “Psychology as the behaviorist views it.”, *Psychological Review* 20: págs. 158-177, 1913. (“La psicología, tal como la ve el conductista, es una rama puramente objetiva de la ciencia

A partir de este manifiesto, creció en el dominio de la psicología un movimiento que ha tenido enorme relevancia durante todo el siglo XX, el conductismo, desarrollado posteriormente por autores como C.L. Hull y B.F. Skinner. Como ha indicado Nicholas H. Smith, pese a que el conductismo como teoría psicológica no concita ya adhesiones en la disciplina, ilustra la creencia subyacente de que las leyes referentes al comportamiento humano deben tener la forma mecanicista que aun mantiene su hegemonía en amplios sectores de las ciencias humanas.<sup>108</sup> Del núcleo doctrinal del conductismo se desprende el propósito de remover del proceso explicatorio del comportamiento humano toda referencia a la intencionalidad y la significatividad, y hacer lo propio, en lo que respecta al rol que dichos valores pudieran tener en el intento por articular la naturaleza última de los seres humanos.

En la versión de Watson, el repudio del conductismo a la psicología tradicional se debía, en primer lugar, a su compromiso mentalista, en cuanto la psicología se definía a sí misma como “ciencia de los fenómenos de conciencia”, y a su metodología introspeccionista.<sup>109</sup>

En lo que respecta a la introspección, según Leahey, Watson identificó defectos sobre la base de razones empíricas, filosóficas y prácticas.<sup>110</sup> Para empezar, la práctica introspectiva era incapaz de definir cuestiones básicas que su propio objeto suscitaba, como ocurría con la determinación de los atributos y la cuantificación de los estados de conciencia. En segundo término, a diferencia de lo que ocurría con los métodos de las ciencias naturales, el psicólogo mentalista estaba obligado a estudiar el mundo privado de la conciencia de un observador, lo cual implicaba apoyarse en un elemento personal, es decir, lo más opuesto al ideal desvinculado al que se adhería el conductista. Como ocurría con la investigación con animales, la conciencia resultaba un dato irrelevante frente a los logros obtenidos sobre la base de la observación empírica de la conducta. El investigador podía intentar una reconstrucción, a partir del comportamiento del animal, de su mente, pero esa reconstrucción, de acuerdo con Watson, era irrelevante en lo que concernía a los resultados del propio experimento. Por último, la psicología introspectivista resultaba irrelevante para la sociedad, puesto que era incapaz de ofrecer soluciones a los problemas que debían enfrentar los individuos de las sociedades modernas. Para Watson, la psicología genuinamente científica buscaba “ampliar las generalizaciones que conducían al control de la conducta humana”.<sup>111</sup> Su tarea era estudiar la teoría de ajuste, en contraposición al contenido de conciencia con lo cual se pretendían alcanzar predicciones en términos de estímulo y respuesta. El anhelo de Watson, según Leahey, era aprender los métodos generales y particulares por los cuales puede ejercitarse un control de la conducta. Lo que queda claro en lo que respecta a su metodología era que no necesitaba

---

natural. Su meta teórica es la predicción y el control de la conducta. La introspección no es parte esencial de sus métodos, ni el valor científico de sus datos depende de la facilidad con la que nos conduce hacia la interpretación desde el punto de vista de la conciencia. El conductista, en su esfuerzo por conseguir un esquema unitario de la respuesta animal, no reconoce línea divisoria entre hombre y animal. La conducta del hombre, con todos su refinamiento y complejidad, es sólo una parte del esquema general de investigación del conductista.”)

<sup>108</sup> SMITH (2002), pág. 43.

<sup>109</sup> LEAHEY, (1998), pág. 380.

<sup>110</sup> *Ídem*.

<sup>111</sup> *Ídem*, pág. 382.

hacer distinción alguna entre el tratamiento que realizaba de los seres humanos y otros animales no humanos, debido justamente a la despreocupación con la cual trataba los hipotéticos “procesos conscientes”.

El conductismo, en principio, se caracteriza por el hecho de que ofrece una explicación del comportamiento humano sobre la base de un modelo que toma en consideración exclusivamente las leyes de funcionamiento que rigen la relación estímulo-respuesta. Para ello, el conductista se ciñe a la observación de los movimientos burdos del organismo y su entorno, asumiendo axiomáticamente la existencia de correlaciones básicas entre dichos movimientos y operaciones cerebrales y del sistema nervioso como base material explicativa última del comportamiento,<sup>112</sup> lo cual evita la necesidad de hacer referencia a un proceso interior que subyazca a dichos movimientos. La intención es establecer una serie de leyes de correlación entre el entorno (“estímulo”) y el comportamiento (“respuesta”) prescindiendo de cualquier referencia a la intencionalidad.

Sin embargo, como ha señalado Smith,<sup>113</sup> Taylor no cree que el conductismo sea capaz de establecer a priori que la forma de las leyes que gobiernan el comportamiento humano, y de todo comportamiento animado, sea mecanicista. Para Taylor, a la convicción del conductista subyace la epistemología empirista para la cual todo conocimiento genuino debe ser verificable empíricamente. Sin embargo, como señala Taylor, en lo que se refiere a las explicaciones teleológicas, el conductista comete una equivocación al considerar que dichas explicaciones pueden ser traducidas a las formas de las leyes mecanicistas, cuando en realidad la explicación teleológica se rige por sus propias leyes. Las explicaciones teleológicas no pueden cumplir con los requerimientos mecanicistas, entre otras cosas, porque el estado final invocado en dichas explicaciones no es análogo a las entidades que funcionan como causa antecedente en las explicaciones mecanicistas que se ciñen a la causalidad eficiente. Dice Taylor:

Explanation by purpose involves the use of a teleological form of explanation, of explanation in terms of the result for the sake of which the events concerned occur. Now when we say that an event occurs for the sake of an end, we are saying that it occurs because it is the type of event which brings about this end. This means that the condition of the event's occurring is that a state of affairs obtain such that it will bring about the end in question, or such that this event is required to bring about that end. To offer a teleological explanation of some event or class of events, e.g., the behaviour of some being, is, then, to account for it by laws in terms of which an event's occurring is held to be dependent on that event's being required for some

---

<sup>112</sup> En el caso de Watson, por ejemplo, su rechazo contra la psicología mentalista e introspectivista se encuadra en una revuelta más amplia contra el pasado cultural en general. Para Watson, en consonancia con una época que promulgaba obsoleta toda raíz religiosa, la psicología tradicional estaba en continuidad con la creencia en la existencia del alma. Quienes se adherían a una concepción de la conducta a partir de un proceso centralizado en el cerebro, y no como mera respuesta a un estímulo externo, no hacían más que trasladar las funciones atribuidas en el pasado al alma, ahora a la corteza cerebral. El elemento análogo en ambas explicaciones era el hecho de ofrecer como principio explicativo último una entidad misteriosa. Como ha señalado Leahey, para Watson, ni el alma ni el córtex son entidades existentes, sino como meras estaciones que conectan estímulos y respuestas. Por ello, en lo que respecta a la predicción y control de la conducta, podemos prescindir de cualquier referencia al alma y el cerebro.

<sup>113</sup> SMITH (2002), pág. 43.

end.<sup>114</sup>

Taylor cree que la presunción empirista detrás del conductista le hace concluir que es posible realizar una reducción de la forma teleológica de la ley del comportamiento a la forma mecanicista de la misma. Sin embargo, el examen que lleva a cabo le hace concluir que dicha reducción es implausible. Como señala Smith, la idea de que el telos de un sistema, que se refiere a una propiedad de una totalidad integrada o irreductible, debe ser traducible a leyes explicatorias es un hecho no probado.<sup>115</sup> Esto lleva a Taylor a concluir que el conductista se apoya en un dogma: las premisas sobre la experiencia heredadas del empirismo.

En segundo término, Taylor sostiene que aun cuando *a priori* es verdadero que las explicaciones de comportamiento en término de intención son incompatibles con la explicación mecanicista, eso no conlleva la posibilidad de deshacernos de una ciencia del comportamiento. Lo que debemos hacer, según Taylor, es volvernos a las ciencias experimentales para constatar si la mejor explicación del comportamiento es aquella que se ofrece en términos mecanicistas o teleológicos.

Aquí Taylor se apoya en el análisis del lenguaje corriente. Sabemos que el rechazo del conductismo no se dirige únicamente a las explicaciones teleológicas en general, sino al tipo de explicación teleológica especial en la cual el telos o meta se define en término de “propósito” o “intencionalidad”. La noción de acción, en su uso corriente, la explicamos habitualmente como un modo de comportamiento en el cual esta involucrada la intencionalidad. Cuando hablamos de acción, en contraposición al mero comportamiento, la distinción se establece a partir de la constatación de que hay una intención o propósito detrás de dicho comportamiento que juega un rol decisivo en la producción de dicho comportamiento. Es decir, lo que diferencia a la acción del mero movimiento es la intención o deseo de un agente a partir del cual lleva a cabo un determinado comportamiento en aras de un fin. Por lo tanto, de acuerdo con Taylor, no es suficiente para decir que una acción ha tenido lugar, corroborar empíricamente un movimiento. Por otro lado, Taylor nos recuerda que el uso corriente de términos como “logro”, “intento” o “meta” sólo resulta inteligible si lo consideramos en la esfera de la acción, entendida ésta de manera distintiva frente al mero comportamiento, lo cual implica que no pueden estar sujetas dichas esferas a las mismas leyes explicatorias. Desde el punto de vista del lenguaje corriente, la acción es incompatible con la determinación del comportamiento por medio de leyes mecanicistas.

Sin embargo, contra lo que pudiera esperarse, Taylor sostiene que el análisis lingüístico no puede ofrecernos la certeza que esperábamos. La distinción lingüística entre acción y no acción demuestra el error en el que había incurrido la psicología

---

<sup>114</sup> EB, pág. 9. (“La explicación por intención involucra el uso de una explicación de forma teleológica, de explicación en términos del resultado por el cual los eventos que nos conciernen ocurren. Ahora bien cuando decimos que un evento ocurre en aras de un fin, estamos diciendo que ocurre porque es el tipo de evento que trae ese fin. Eso significa que la condición para que ese evento ocurra es que se dé un estado de cosas de tal modo que conduzca al fin en cuestión, o que tal evento es requerido para llevar a ese fin. Ofrecer una explicación teleológica de algún evento o clase de eventos, por ejemplo, el comportamiento de alguna entidad es, por lo tanto, explicarlo por medio de leyes en los términos de las cuales la ocurrencia de un evento es sostenida en dependencia del hecho de que ese evento sea requerido para cierto fin.”)

<sup>115</sup> SMITH (2002), pág. 44.



conductista al rechazar de plano la explicación teleológica debido a la imposibilidad de ajustarse a requerimientos empiristas en detrimento de la forma de su propia ley. Pero no es suficiente para ofrecer garantías sobre el esquema conceptual adecuado para abordar la cuestión. Para Taylor, es necesario volverse hacia los propios fenómenos para determinar qué tipo de ley es la adecuada: las leyes teleológicas que gobiernan la acción o las mecanicistas que gobiernan el movimiento. La observación empírica muestra que las segundas no son las apropiadas para dar cuenta de los fenómenos investigados.

Como ha señalado Smith:

*The Explanation of Behaviour* thus offered an alternative to two fundamentally dogmatic approaches to the study of action – behaviourism and ordinary language philosophy. Against the behaviourist, Taylor argued that mechanism in the explanation of action needs to be earned rather than assumed on the basis of epistemological considerations or success in other domains. Against the linguistic philosophers, he wants to open up debate about the direction a science of behaviour should take. Far from arguing that human behaviour is somehow exempt from scientific laws, he wants to foreground the issue of the form of the laws to be investigated by such a science.<sup>116</sup>

### 4.3. Intencionalidad en los animales no humanos

Una objeción dirigida a Taylor nos incumbe particularmente. Se trata de los rasgos dualistas impensados que se siguen de la argumentación tayloriana, que pretende un hipotético aislamiento metafísico del ser humano en vista a la ontología teleológica propuesta. Desde esta perspectiva, el comportamiento humano estaría gobernado por leyes de forma teleológica, mientras el resto de la naturaleza estaría gobernada por leyes de forma mecanicista. Sin embargo, como hemos visto desde el comienzo de este estudio, la posición de Taylor a este respecto, en especial en lo que concierne al modo en que trata el asunto en la obra que estamos considerando, se esmera en mostrar la continuidad que existe entre las diversas formas de vida sentiente. El propio Taylor da testimonio de ello. Dice Taylor:

The question we are dealing with, concerning the validity of explanation by purpose, touches that aspect in which human and animal behaviour is alike; or so we generally and unreflectingly believe. And thus, although what can and what cannot be proved in this area is not entirely clear, it would seem best to proceed on the assumption that it makes sense to speak of “action” and “desire” in the case of at least some animals and try to put to the test the thesis that these differ from inanimate nature in the radical way outlined.”<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> EB, pág. 48. (“*The Explanation of Behaviour* ofrece una alternativa a dos acercamientos fundamentalmente dogmáticos al estudio de la acción – el conductismo y la filosofía del lenguaje corriente. Contra el conductismo, Taylor argumenta que el mecanicismo en la explicación de la acción necesita ser ganado y no asumido sobre la base de consideraciones epistemológicas o el éxito en otros dominios. Contra los filósofos del lenguaje, quiere abrir el debate acerca de la dirección que debe tomar una ciencia del comportamiento. Lejos de argumentar de que el comportamiento humano se encuentra de algún modo exento de leyes científicas, quiere llevar al primer plano el tema de la forma de la ley que debemos investigar para dicha ciencia.”)

<sup>117</sup> EB, pág. 70. (“La cuestión que nos ocupa, relativa a la validez de la explicación a partir del propósito,

La pregunta de fondo es la siguiente: ¿Por qué razón deberíamos siquiera explorar la hipótesis de que la base de la distinción se encuentra entre los seres animados y la naturaleza inanimada en general, cuando incluso nuestra distinción entre acción y no acción se realiza sobre la base de argumentaciones que toman en consideración usos lingüísticos que son exclusivo de los seres humanos? Taylor considera que no es posible dar una respuesta a priori a estas cuestiones, sin embargo, cabe hacer algunas consideraciones y señalar los errores de principio que han alimentado la negativa a considerar en esta cuestión a otros seres animados como agentes intencionales. Dice Taylor:

Some philosophers have believed that this was the case in that animals were simply more or less complex machines; but, if one rejects this doctrine, then it is less easy to justify drawing a hard line between the human and the non-human in this respect. As a matter of fact, we commonly do speak of animals as emitting actions, and even as desiring, and it is hard to see what is wrong with this procedure.<sup>118</sup>

Parte del problema para determinar el estatuto de los animales no humanos surge de la indecisión en lo que concierne a la definición de la noción de la conciencia o mente, puesto que en buena medida, la atribución de acción y deseo a los animales depende del hecho de que les atribuyamos o no una conciencia. Si la definición de la conciencia se realiza en términos tales que esta resulta en “conciencia humana”, el resultado es que los animales no pueden ser considerados agentes en los términos que nos conciernen. Esto ocurre cuando pensamos en la conciencia, como hemos visto, como algo separado y anterior a la propia acción, lo cual, en principio no permitiría estas atribuciones a los animales. Dice Taylor:

...human beings as language-users can become aware of the ends they wish to pursue through self-avowal before they undertake any action towards these ends, and even if they never undertake such action. But consciousness of this kind cannot be attributed to non-language-users, for, of those who cannot avow to others, we cannot have grounds for saying that they avow to themselves. Thus animals are excluded by definition.<sup>119</sup>

---

toca ese aspecto en el comportamiento humano y animal que es semejante; o al menos eso es lo que en general y de manera irreflexiva creemos. Así, y a pesar de lo que puede y no se puede probar en este ámbito no está del todo claro, parece mejor proceder a partir del supuesto de que tiene sentido hablar de “acción” y “deseo” en el caso de al menos algunos animales y tratar de poner a prueba de que estos difieren de la naturaleza inanimada en la forma radical que hemos esbozado.”)

<sup>118</sup> *EB*, p, 64 (“Algunos filósofos han creído que este era el caso en el hecho de que los animales eran, simplemente, más o menos máquinas complejas; pero, si uno rechaza esta doctrina, entonces no resulta tan fácil justificar la demarcación de una línea fuerte entre los humanos y los no humanos en este respecto. De hecho, normalmente hablamos de los animales como hacedores de acciones, e incluso como portadores de deseos, y resulta difícil ver algo erróneo con este proceder.”)

<sup>119</sup> *EB*, pág. 65. (“Los seres humanos como usuarios de lenguaje pueden devenir conscientes de los fines que desean perseguir a través del reconocimiento anterior al inicio de cualquier acción dirigida a dichos fines. Pero una conciencia de este tipo no puede atribuirse a quienes no son usuarios de lenguaje, puesto que, de aquellos que no pueden dar testimonio a otros, no podemos aseverar que puedan dárselo a ellos mismos. Por tanto los animales están excluidos por definición.”)

Sin embargo, si pensamos en el modo en que un animal huye frente a determinada circunstancia, cabe preguntarse cómo descubrir aquello que realmente teme. Sólo podemos hacerlo a partir de la experimentación, variando las condiciones hasta dar con aquello que causa exactamente su temor. Esto es así porque se trata de seres que no puede establecer sus intenciones mediante el lenguaje. Sin embargo, esto no justifica que todos los atributos de las acciones animales sean de la clase que se evidencian por medio de la experimentación, es decir, aquellas que pueden ser subsumidas bajo leyes de comportamiento. De acuerdo con Taylor, el hecho de que sólo podamos determinar si un comportamiento animal justifica cierta descripción por medio del descubrimiento de la correlación de la cual ese comportamiento es una instancia no demuestra que no podamos caracterizar su comportamiento como acción en el sentido normal. Por lo tanto, la ausencia de autotestimonialidad en los animales no implica que no podamos adscribirles acción y distinguir en su comportamiento acciones y movimientos. Dice Taylor:

We seem to have good physiognomic grounds for distinguishing between, e.g., a dog's salivating or the flexion of his forelimb under cortical stimulation, on one hand; and his chasing a cat or seeking food, on the other. We seem to have equally good grounds for attributing desire, frustration, pain, fear, and so on, to at least many higher animals. In short, we have at least *prima facie* grounds for classing them as agents... That is to say, we want to class them as beings who direct their behaviour, such that attributing a given direction to a given segment of an animal's behaviour is not simply saying that this segment has a certain end-product, or that it is to be explained by certain laws, but rather that, whatever the explanation, and whether it achieves its end or not, it is given this direction by the animal.<sup>120</sup>

Por lo tanto, la ausencia de la capacidad lingüística que nos permite adscribirnos estados mentales a nosotros, los humanos, no es criterio para determinar el estatuto de agencia. Por supuesto, Taylor sostiene que la capacidad que tienen los individuos para reconocer los estados de conciencia y testimoniarlos implica una enorme diferencia. En el caso de los animales, sólo podemos dar cuenta de su reacción a través de la experimentación en diversas condiciones, mientras que a un ser humano podemos interrogarlo. Sin embargo, para Taylor eso no sólo significa que tengamos un acceso directo en el segundo caso que se encuentra vedado en el caso del animal, sino también, que el ser humano es consciente de lo que le ocurre de un modo diferente al que pueda tener el animal. Dice Taylor:

For a human being, a language user, thinking of something under a description X usually involves applying that description to it. Now it is a feature of our language

---

<sup>120</sup> EB, pág. 66-7. (“Parece que tenemos buenas razones fisonómicas para distinguir entre, por ejemplo, la salivación de un perro y la flexión de su mano bajo estimulación cortical, por un lado; y la persecución que hace de un ratón o la búsqueda de comida, por el otro. De igual manera, parece que tenemos buenas razones para atribuirle deseo, frustración, dolor, miedo, etc., al menos a muchos animales superiores. En breve, *prima facie* tenemos buenas razones para clasificarlos como agentes... Eso significa que podemos clasificarlos como seres que dirigen su comportamiento, de tal modo que atribuir una dirección dada al segmento de un comportamiento animal no significa decir, simplemente, que ese segmento tiene cierto producto final, o que es explicado por ciertas leyes, sino que, cualquiera sea la explicación, logre su propósito o no, es el animal el que da esa dirección.”)

that, in applying a description to something, in picking something out under a concept, we are picking out something to which other descriptions also apply, which falls under other concepts as well... Thus for a human being, who is able to understand a proposition of this kind, thinking of something as a heap of stones is thinking of this as something which, he is able to recognize, can also bear other descriptions. Thus for language users the expression “thinking of something as an X” has a specific force, for of these it is true that they could also think of (what they recognize as) the same thing under some other description.<sup>121</sup>

Para Taylor, del animal no podemos decir que sea consciente de aquello que para él es la misma cosa, bajo dos descripciones diferentes, simultáneamente o en ocasiones diversas. Para Taylor, el único tipo de conciencia de los objetos que podemos atribuir a los animales es la conciencia de la relevancia inmediata de los objetos para su comportamiento, lo que Merleau-Ponty llama “valor funcional”. Por lo tanto, concluye Taylor, “la única conciencia de su acción, de las metas que persigue, que podemos atribuir a los animales es aquella que acompaña la propia acción, el intento por lograr la meta.”<sup>122</sup> Sin embargo, aunque esto lo diferencia de lo humano debido a que no contiene análogo al pensamiento verbal humano, se asemeja a éste en lo que respecta al hecho de que el comportamiento animal está dirigido en sentido fuerte.

No debería resultar difícil dar cuenta de este tipo de conciencia animal si consideramos la amplia gama de acciones humanas rutinarias que pertenecen al mismo nivel de conciencia. Por lo pronto, no parece adecuado decidir negativamente a priori. La respuesta debe ser el resultado de una investigación empírica respecto a qué explicación es más adecuada para dar cuenta del comportamiento animal.

Aun así, Taylor nos recuerda que hablar de intencionalidad en este caso, en consonancia con el sentido que tiene esta noción en autores como Merleau-Ponty, no significa equipararla a lo que Taylor llama “descripción intencional”:

When we talk of the “intentional description” of something, an action, or object, in the case of human beings, we often mean the “privileged description”, i.e., what among its many intentional descriptions the object is desired or feared as, or what description of the action incorporates our reason for doing it. But we cannot speak of “privileged description” in the case of animals. And this makes a crucial difference for any science of behaviour.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> *EB*, pág. 68 (“Para un ser humano, un usuario de lenguaje, pensar en algo bajo una descripción X usualmente implica aplicar esta descripción a la misma. Ahora bien, es una característica de nuestro lenguaje que, en la aplicación de una descripción a algo, en recoger algo bajo un concepto, estamos recogiendo algo a lo que otras descripciones se aplican también, que cae bajo otros conceptos también... Por lo tanto, para un ser humano que es capaz de comprender una proposición de este tipo, pensar en algo como un montón de piedras es pensar en ello como algo que, puede reconocer, también tiene otras descripciones. Por lo tanto, para un usuario de lenguaje la expresión “pensar en algo como una X” tiene una fuerza específica, porque es verdad que también podría pensar (lo que ellos reconocen como) la misma cosa bajo otra descripción.”)

<sup>122</sup> *Ídem*.

<sup>123</sup> *EB*, pág. 69. (“Cuando hablamos de una “descripción intencional” de algo, una acción, o un objeto, en el caso de los seres humanos, nos referimos habitualmente a la “descripción privilegiada”, por ejemplo, en cuál de las diversas descripciones el objeto es deseado o temido, o qué descripción de la acción incorpora nuestras razones para ello. Pero no podemos hablar de “descripción privilegiada” en el caso de los animales. Y esto es una diferencia crucial en cualquier ciencia del comportamiento.”)

Taylor nos recuerda que sólo de los seres humanos podemos decir que son conscientes de sus razones para actuar, en cuanto pueden describirse a sí mismos y a otros dichas razones. A diferencia de las especies animales cuyos comportamientos pueden ser descritos sobre la base de leyes específicas que operan de manera monótona en todos los miembros de la especie de una generación a otra, los seres humanos muestran una enorme diversidad de una sociedad a otra respecto a sus fines. Las ideas fundamentales son transmitidas por medio del lenguaje y la costumbre y alteradas en cada generación, lo que implica que el comportamiento humano es en parte una función histórica. En este sentido, dice Taylor, sólo de los seres humanos podemos decir que tienen historia.

Por lo tanto, si nos centramos en la distinción entre los seres humanos y otras entidades no humanas, la línea demarcatoria resulta más clara que aquella que distingue seres animados e inanimados. Las dificultades de esta última distinción son múltiples. Entre otras cosas, cuando nos aproximamos a los niveles inferiores de la escala filogenética nociones como “acción” o “deseo”, resultan cada vez menos apropiadas.<sup>124</sup> Sin embargo, lo que cuenta en última instancia es el tipo de explicación que resulta adecuada, al menos para cierto tipo de animales, particularmente el hombre y los animales no humanos superiores. Si una explicación intencional es la apropiada, será necesario dar cuenta de la evolución de esta clase de ser a través de diversos estadios que han dejado una huella filogenética en la que no existen rupturas definitivas. Dice Taylor:

It is quite possible that a continuous progression will be found, leading from inanimate non-teleological systems, through animate teleological systems to those which are not only teleological but purposive in character. Thus, it may be that those lower species to which the concept “action” has no application (as well as those relatively integrated sub-systems in higher organisms which are studied by biologists) are nevertheless such that their behaviour can only be accounted for by teleological, although non-purposive laws.<sup>125</sup>

Como veremos en el capítulo dedicado a las raíces biológicas de la identidad en la segunda parte de este estudio, existe un conjunto de cuestiones en torno a la continuidad entre los estadios prelingüísticos y los estadios lingüísticos en el propio ser humano cuya explicación sólo resulta plausible tomando en consideración las investigaciones empíricas llevadas a cabo por aquellos que han ahondado en la comunicación con otras especies animales no humanas. Como ha señalado Alasdair MacIntyre, existe en la tradición filosófica occidental una interesada negligencia en lo que respecta al “estudio de las semejanzas y analogías de las percepciones, los sentimientos y las acciones inteligentes

---

<sup>124</sup> *EB*, pág. 70.

<sup>125</sup> *EB*, pág. 71. (“Es posible que se pueda encontrar una progresión continua que lleve desde los sistemas inanimados no teleológicos, a través de sistemas teleológicos animados, hasta aquellos que no sólo son teleológicos sino también intencionales en carácter. Por lo tanto, podría ser que aquellas especies inferiores para las cuales el concepto “acción” no tienen aplicación (además de aquellos subsistemas relativamente integrados en organismos superiores que son estudiados por los biólogos) sean de todas maneras de tal modo que su comportamiento sólo pueda ser explicado por medio de leyes teleológicas, aunque no intencionales.”)

de ciertas especies no humanas”,<sup>126</sup> y en el hecho de que dicho estudio podría servir para entender mejor la percepción, los sentimientos y la inteligencia práctica del ser humano. Las razones que MacIntyre expone son, en cierto sentido, análogas a las expuestas por Taylor, y como éste hace un llamado a evitar una única línea divisoria rotunda entre el conjunto de los animales no humanos y el ser humano, y un tratamiento empírico de la cuestión que preste especial atención a las especies concretas de animales no humanos cuyas características pudieran ser de particular importancia.<sup>127</sup>

Como nos recuerda Smith, en el contexto de la antropología filosófica, *The explanation of Behaviour* puede leerse como un estudio sistemático a fin de recuperar el fenómeno de la subjetividad encarnada.<sup>128</sup> En contraposición a lo que ocurre con la explicación conductista, Taylor se alinea con aquellos que conciben al agente como un sujeto encarnado, involucrado en una esfera de significación, habilitado para actuar y estructurar a partir de dicha acción el mundo que habita. Para el conductista no existen sujetos encarnados, ni campos de significación, sólo correlaciones de estímulo-respuesta, y por lo tanto, un universo en el cual las acciones han sido reducidas a mero movimiento. Como indica Smith, la objeción de Taylor es empírica, debido a que la explicación conductista resulta inadecuada para dar cuenta de la subjetividad encarnada, debido a su compromiso con la epistemología reduccionista del empirismo moderno. El conductismo comienza su argumentación sobre la base de los requerimientos que exige cierta concepción de la explicación científica, lo cual le obliga a excluir de la misma toda referencia a los sujetos encarnados.<sup>129</sup> O para decirlo de otro modo, si volvemos la mirada a la definición de *anthropos* entendido como animal autointerpretante, la objeción de Taylor al conductismo, y como veremos a continuación, al conjunto de teorías en el ámbito de las ciencias humanas cuyos trasfondos se encuentran aun embrujados por el poder explicativo de la epistemología moderna, gira en torno a la convicción de que estas teorías se despliegan sobre la base de una confusión categorial. Las explicaciones ofrecidas por el conductismo, para continuar con el ejemplo que tenemos entre manos, hacen desaparecer al *anthropos* como objeto de investigación. Lo mismo ocurre con buena parte de las ciencias cognitivas de las cuales nos ocuparemos a continuación. Pero sería erróneo creer que la objeción de Taylor concierne a priori a los objetos y métodos de estudio de dichas ciencias. Más bien, lo que Taylor pone en cuestión es el afán reduccionista y colonizador que motiva una expansión radicalizada de las conclusiones acotadas de sus propios objetos de investigación a otras áreas de conocimiento, hasta el punto de hacer desaparecer los objetos de estas otras áreas, como ocurre con la tan sonada “muerte” del hombre.

---

<sup>126</sup> MACINTYRE (2001), pág. 13.

<sup>127</sup> *Ídem.*

<sup>128</sup> SMITH (2002), pág. 50.

<sup>129</sup> *Ídem.*

## 5. Anti-epistemología

### 5.1. Fuentes: Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty, Wittgenstein

Taylor ha señalado que la revolución científica del siglo XVII representó una profunda mutación filosófica, especialmente en el ámbito epistemológico, produciendo resonancias en todos los ámbitos de la cultura, más allá de los debates puntuales en torno a la naturaleza de la verdad, el conocimiento o la determinación del procedimiento apropiado en lo que concierne al uso de la razón.

Taylor se refiere al trasfondo que subyace a las innovaciones epistemológicas llevadas a cabo en aquella época con la imagen inaugurada por Max Weber del “desencantamiento del mundo”, con la cual pretende dar cuenta de la pérdida de significación intrínseca sufrida por el cosmos premoderno, y el modo en el cual, a partir de ese vaciamiento de significación, comienza a gestarse una versión mecanicista de la naturaleza que será la marca distintiva de la nueva era. Tal como hemos indicado en varias ocasiones, la mutación cosmológica se encuentra estrechamente vinculada al desarrollo del pensamiento científico moderno, en cuanto éste supone el anhelo de un conocimiento desvinculado y objetivo que tiene como correlato un universo neutro.

Taylor articula su crítica a la epistemología tomando como punto de partida las reflexiones de cuatro pensadores capitales: Hegel, Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein. Dice Taylor:

Hegel, in his celebrated attack on this tradition in the introduction to the *Phenomenology of Spirit* speaks of a “fear of error” that “reveals itself rather as fear of the truth.” He goes on to show how this stance is bound up with a certain aspiration to individuality and separateness, refusing what he sees as the “truth” of subject-object identity. Heidegger notoriously treats the rise of the modern epistemological standpoint as a stage in the development of a stance of domination of the world, which culminates in contemporary technological society. Merleau-Ponty draws more explicitly political connections and clarifies the alternative notion of freedom that arise from the critique of empiricism and intellectualism. The moral consequences of the devastating critique of epistemology in the later Wittgenstein are less evident, since he was strongly averse to making this kind of thing explicit. But those who followed him have shown a certain affinity for the critique of disengagement, instrumental reason, and atomism.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> PA, pág. 8. (“En su conocido ataque a esta tradición, en la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel habla de “el temor a errar” que “se revela como temor a la verdad” y continúa mostrando cómo esta posición está conectada a una cierta aspiración a la individualidad y separabilidad, que rechazaría lo que él entiende como la “verdad” de la identidad objeto-sujeto. Es también sabido que Heidegger entiende el surgimiento de la perspectiva epistemológica moderna como una etapa en el desarrollo de una actitud de dominio del mundo que culmina en la sociedad tecnológica contemporánea. Merleau-Ponty traza más explícitamente los nexos políticos y clarifica la noción alternativa de libertad que emerge de la crítica al empirismo y al intelectualismo. Menos evidentes son las consecuencias morales de la devastadora crítica a la epistemología del último Wittgenstein, dado que era muy reacio a explicitar este tipo de cosas. Pero sus seguidores han mostrado una cierta afinidad con la crítica a la desvinculación, a la razón instrumental y al atomismo.”)

Como ha indicado Taylor, la búsqueda de una subjetividad situada en Hegel es un punto de referencia indispensable. Dice Taylor:

Hegel's writings provide one of the most profound and far-reaching attempts to work out a vision of embodied subjectivity, of thought and freedom emerging from the stream of life, finding expression in the forms of social existence, and discovering themselves in relation to nature and history.<sup>131</sup>

Ya hemos apuntado la importancia de Merleau-Ponty. En lo que respecta a Heidegger y Wittgenstein, Taylor ha señalado que estos autores nos han ayudado a emerger del racionalismo moderno que consiste en cierta noción de la razón que se caracteriza por una “ontologización” del procedimiento racional que es interpretado como constitutivo de la propia mente. Esta noción ha resultado, como hemos visto, en la imagen de un ser humano como agente desvinculado a la que Wittgenstein y Heidegger se oponen adhiriéndose a una comprensión del *anthropos* como agente vinculado, inmerso en una cultura, en una forma de vida.<sup>132</sup>

A diferencia de lo que ocurre con la visión racionalista dominante, en la cual el modelo es el de un pensador desvinculado que actúa a partir de cálculos estratégicos en función de ecuaciones medios-fines; y que lo hace sobre la base de la composición de una imagen mental del mundo que es producto de los procesamiento de los fragmentos de información que recibe a través de la percepción; la noción de vinculación aboga por una imagen del agente que habita un mundo moldeado de manera esencial por su forma de vida, su historia y su existencia corporal.

## 5.2. La razón moderna

Taylor identifica dos facetas de la razón moderna: (1) su procedimentalismo y (2) su labor objetivante. Para Taylor, el anhelo moderno de lograr un pensamiento apropiado no se encuentra conectado con la aspiración de vincularse con el orden de las cosas en el universo, sino con la convicción de que la razón tiene como propósito la construcción de una imagen del mundo que, para ser lograda, requiere por parte del agente un estrecho escrutinio del edificio construido en una suerte de giro reflexivo. Por otro lado, en la razón moderna hay una muy pronunciada aspiración a escapar al “provincialismo” de la subjetividad a fin de captar el mundo en su mismidad, lo cual trae consigo la apertura de un abismo entre el modo real del ser de las cosas al cual el científico debe acceder, y el modo en que las cosas aparecen al sentido común. Dice Thomas Nagel respecto a la aspiración de objetividad:

The attempt is made to view the World not from a place within it, or from the vantage point of special kind of life or awareness, but from nowhere in particular and no form of life in particular at all. The object is to discount for the features of

---

<sup>131</sup> *H*, pág. 571. (“Los escritos de Hegel proveen uno de los intentos más profundos y de más largo alcance a fin de elaborar una visión de la subjetividad encarnada, del pensamiento y la libertad que salen de la corriente de la vida, encontrando expresión en las formas de la existencia social, y descubriéndose a sí misma en relación con la naturaleza y con la historia.”)

<sup>132</sup> *PA*, pág. 61.



our pre-reflective outlook that make things appear as they do, and thereby to reach an understanding of things as they really are.<sup>133</sup>

Como ha indicado Smith, lo que subyace a la razón moderna es una noción de lo “mental” que distorsiona la naturaleza de la experiencia humana que está presente, como hemos visto, en la psicología conductista, y en toda clase de teorías contemporáneas de la mente. Taylor argumenta que la aproximación al conocimiento que nos presenta el modelo epistemológico se encuentra incrustada en una condición primaria de nuestra experiencia que es la del agente encarnado. Sin embargo, aunque es posible reconocer la importancia crucial que tiene dicha aproximación, por ejemplo, para el desarrollo de la física moderna, Taylor sostiene que la ontologización de esta perspectiva desvinculada, que estaba llamada a convertirse en una rara proeza del agente, se interpretó como una descripción adecuada de la propia naturaleza de la mente.

En cierta ocasión, Taylor señaló que el itinerario del argumento que debe guiarnos en nuestra “escapatoria” de la trampa epistemológica podía ilustrarse como el camino que lleva de la siguiente afirmación de Wittgenstein, “Ein *Bild* hielt uns gefangen”<sup>134</sup>, a esta otra de Merleau-Ponty, “Se demander si le monde est réel, c’est ne pas entendre ce qu’on dit.”<sup>135</sup> Dice Taylor:

In other words, if one wants to climb out the epistemological prison, if one wants to be able to see this model no longer just as the contour map of the way things obviously are with the mind-in-the world, but as one option among others, then a first step is to see it is something one could come to *espouse* out of a creative redescription, something one could give reasons for. And this you get by retrieving the foundational formulation.<sup>136</sup>

En este caso las formulaciones fundacionales son las del cartesianismo y el empirismo clásico, precursores de todo un conjunto de posiciones en la filosofía de la mente. Descartes fue quien nos introdujo a esta “imagen que nos tuvo cautivos”. Al modelo cartesiano de la mente llegamos por medio de la distinción “Interior/Exterior” que establece una rotunda demarcación entre los estados mentales y los eventos físicos. Los estados mentales, de acuerdo con este modelo, son aquellos que son objeto de la conciencia, lo cual incluye una gran variedad de fenómenos que van desde los cosquilleos

---

<sup>133</sup> Citado en AP, pág. 66. NAGEL, Thomas, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pág. 208. (“El intento se hace para ver el mundo no desde un lugar dentro de él o desde un punto de vista ventajoso de un especial tipo de vida o de conciencia, sino desde ninguna parte en particular ni tampoco de forma de vida en particular alguna. El objetivo es dejar de lado los rasgos de nuestro punto de vista prerreflexivo que hacen que las cosas aparezcan como aparecen, y de este modo llegar a una comprensión de las cosas como realmente son”)

<sup>134</sup> WITTGENSTEIN (1988), pág. 125. (“115. Una *figura* nos tuvo cautivos”)

<sup>135</sup> MERLEAU-PONTY (1945), pág. 396. (“Preguntar si el mundo es real es no saber lo que uno está diciendo”)

<sup>136</sup> TAYLOR, Charles, “Philosophy and its History” en Richard Rorty, J.B. Scheneewind and Q. Skinner (eds), *Philosophy in History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), págs. 19-20. (“En otras palabras, si se quiere escapar de la prisión epistemológica, si se quiere estar en condiciones de no ver ya ese modelo como un mapa en el que se indica cómo son obviamente las cosas en relación con la mente en el mundo, sino como una opción entre otras, entonces un primer paso es el de ver que es algo a lo que se puede llegar a adherir a partir de un nuevo análisis creativo, algo cuyas razones se podrían indicar. Y eso se logra volviendo a las formulaciones que lo han fundado”)

y los dolores, hasta los pensamientos más abstractos y exaltados, pasando por las sensaciones, las percepciones de nuestro entorno, las emociones y los sentimientos. Para Descartes, por un lado, todos estos fenómenos tienen en común el hecho de que están presentes a la conciencia del sujeto que los piensa. Por el otro, estos fenómenos son inteligibles en sus propios términos, independientemente del mundo exterior, lo cual implica que estas dos esferas, la mental y la material, son independientes la una de la otra.

En el caso del modelo empirista, aun cuando se diferencia de la formulación ofrecida por el cartesianismo, presenta un contraste análogo. La mente está poblada de “ideas” que son adquiridas a través de la percepción. Como ocurre con los pensamientos en el modelo cartesiano, las “ideas” son contenidos que están presentes de manera inteligible en un mundo interior independiente. Dice Taylor:

A crucial feature of this view is that it portrays our understanding of the world as taking place in a zone, surrounded by and (hopefully) in interaction with a world, which is thus seen as playing the role of Outside to its Inside. This deep and powerful image raises the issue of the boundary. Inside and outside have to interact; this is indeed implicit in the very idea of Knowledge: what goes on in the inner zone is meant to be in some way at least partly modelled on what exists outside. But how are we to conceive this interaction?<sup>137</sup>

### 5.3. El corazón del modelo epistemológico

En la filosofía contemporánea son muchos los autores que repudian el legado epistemológico. Sin embargo, cuando prestamos atención a lo que significa la epistemología para cada uno de estos autores, el aparente consenso se quiebra. Taylor ha señalado, por ejemplo, que para un autor como Richard Rorty, quien, a su juicio, ayudó a cristalizar y acelerar el rechazo del proyecto epistemológico como totalidad a partir de la publicación de su obra *Philosophy and the Mirror of Nature*,<sup>138</sup> la respuesta a la pregunta acerca de qué es lo que Rorty pretende negar con su intento de superación de la epistemología, es el proyecto fundacionalista. El proyecto fundacionalista, según Rorty, consistió en establecer una disciplina rigurosa “que pudiera controlar las credenciales de todas las pretensiones de verdad”<sup>139</sup> de las ciencias positivas.

La descripción de Rorty no conforma a Taylor. Para éste, dar cuenta del fundacionalismo no alcanza para arrancar el corazón del proyecto epistemológico. Como hemos visto, para Taylor, lo que se encuentra en el corazón de la epistemología moderna es, en primer lugar, el representacionalismo, seguido por la presunción de desvinculación

---

<sup>137</sup> TAYLOR, “Foundationalism and the Inner-Outer Distinction”, pág. 106. (“Una característica crucial de esta perspectiva es que retrata nuestra comprensión del mundo como si tuviera lugar en una zona, rodeada y (esperemos) en interacción con el mundo, que es por tanto visto en el rol de Exterior para ese Interior. Esta imagen profunda y poderosa suscita el tema de la frontera. Interior y exterior tienen que interactuar; es más, esto está implícito en la propia idea de conocimiento: lo que sucede en la zona interior está destinado a ser, al menos en parte, modelado a partir de lo que existe en el exterior. Pero ¿Cómo hemos de concebir esta interacción?”)

<sup>138</sup> RORTY (1979)

<sup>139</sup> PA, pág. 66.

y una cierta perspectiva ética inherente al proyecto.<sup>140</sup> Como señala Taylor, esta estructura sigue vigente en nuestro pensamiento y en otros elementos de nuestra cultura. Aunque Descartes no esté de moda debido a su dualismo, su racionalismo y una psicología desprestigiada, la estructura básica de su pensamiento continúa vigente. Taylor cree que es necesaria una explicación genética, entre otras cosas, por la naturaleza del olvido que reviste nuestra anuencia al modelo epistemológico. Debemos resolver por qué razón el excitante logro que significó el descubrimiento de la agencia desvinculada en el ámbito de la investigación científica se convirtió en la cosa más obvia del mundo. O para decirlo de otro modo, de qué manera se produce un olvido de la magnitud del que estamos hablando respecto a la naturaleza de nuestra propia experiencia. Taylor cree que la razón es que el modelo epistemológico se ha convertido en el principio organizador de nuestras prácticas de pensamiento y acción en el mundo. Podemos rastrear su presencia en el modo en el que cultivamos las ciencias naturales, en nuestra tecnología, en los modos dominantes de organización política, y en muchos de los protocolos de la curación, reglamentación y organización de los hombres en sociedad, y otras muchas esferas.<sup>141</sup> La interpretación epistemológica se encuentra en la base de tres importantes manifestaciones históricas de la modernidad. En primer lugar, la imagen del sujeto idealmente desvinculado, de la que hemos hablado más arriba, en la que la libertad y la racionalidad del agente lleva al extremo de que él mismo se distingue de manera radical de los mundos natural y social, de tal modo que ya no se define a sí mismo a partir de lo que está fuera, en esos mundos. En segundo lugar, la perspectiva del yo puntual, cuyo ideal de libertad y racionalidad lo conmina a tratar los mundos natural y social de manera instrumental, como objetos de cambio y reorganización, con el fin de asegurarse el bienestar para sí mismo y otros. Y como consecuencia de lo anterior, una construcción atomista de la sociedad, constituida, en última instancia con la vista puesta en los propósitos individuales.

Como hemos dicho, para Taylor existe una muy estrecha conexión entre la concepción representacionalista del conocimiento y la ciencia mecanicista del siglo XVII. La concepción representacionalista del conocimiento y la mecanización de la imagen del mundo socava la comprensión anterior que entendía el conocimiento a partir del modelo aristotélico, es decir, como una actividad en la cual la mente se volvía una con el objeto conocido en una suerte de participación del *eidos* del objeto y la propia mente.<sup>142</sup> A partir de Locke, sin embargo, y hasta los modelos contemporáneos de inteligencia artificial, el conocimiento se explica en términos mecanicistas, siendo la percepción concebida como una recepción pasiva de las impresiones del mundo exterior, y el propio conocimiento la relación que se establece entre lo que está fuera y ciertos estados interiores.

Este modelo es el que domina las llamadas ciencias cognitivas. De acuerdo con sus adherentes, la mente es definida a partir de características funcionales análogas a las que poseen las máquinas computacionales. Bajo esta perspectiva, la mente es descrita como un mecanismo de procesamiento de entrada de información bruta, registrada

---

<sup>140</sup> ABBEY, pág. 178.

<sup>141</sup> TAYLOR, "Philosophy and its History", pág. 20.

<sup>142</sup> ARISTÓTLES, *Acerca del Alma* (Madrid: Gredos, 1994), pág. 157, 431b20-23: "Recapitulando ahora ya la doctrina que hemos expuesto en torno al alma, digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible."

atomísticamente.<sup>143</sup> Taylor no desacredita el esfuerzo de la psicología cognitiva en su totalidad y concede que su labor explicativa resulta una ganancia epistémica en lo que concierne a los complejos mecanismos del sistema neuronal, por ejemplo.<sup>144</sup> Aun así, Taylor considera que la extrapolación resulta fatal, y que en vista del fenómeno de la subjetividad encarnada que es el objeto de interés del fenomenólogo, el retrato de la mente ofrecido por estas teorías resulta incongruente. Si volvemos ahora a la definición del *anthropos* que estamos intentando desentrañar, vemos que la razón última de dicha incongruencia resulta del hecho de que el sujeto encarnado es esencialmente un ser que se encuentra en pugna con el mundo. El mundo que percibe no le es indiferente, sino que actúa en él sobre la base de sus deseos y propósitos. Dice Taylor:

The crucial difference between men and machines is not consciousness, but rather the significance feature. We also enjoy consciousness, because we are capable of focussing on the significance things have for us, and above all of transforming them through formulation in language. That is not unimportant; but the crucial thing that divides us from machines is what also separates our lesser cousins the dumb brutes from them, that things have significance for us non-relatively. This is the context in which alone something like consciousness is possible for us, since we achieve it by focussing on the significance of things, principally language, and this is something we do.<sup>145</sup>

#### 5.4. Heidegger y Wittgenstein: sobre vinculación y significación

Las estrategias de Heidegger y Wittgenstein a favor de la agencia humana entendida como “finita” o “vinculada” son complementarias. Ambos ponen especial énfasis en el rol que tiene el trasfondo para la comprensión. Desde esta perspectiva, sólo podemos explicar la inteligibilidad tomando en consideración el contexto de nuestra agencia encarnada. Para Taylor, el trasfondo es el horizonte no explicitado dentro del cual la experiencia puede entenderse.

Ahora bien, aunque no seamos explícita o focalmente conscientes de ello, el

---

<sup>143</sup> SMITH (2002), págs. 54-5.

<sup>144</sup> La idea detrás de esta afirmación es la siguiente: como veremos inmediatamente, el modelo computacional es incongruente con una característica crucial de los sujetos encarnados, sin embargo, eso no implica que el modelo sea falso. Su validez depende del nivel de explicación al cual se aplique. Smith distingue dos niveles: un nivel explicativo “profundo” de la acción, que sería el que ofrece el científico cognitivo; y un nivel explicativo “superior” que pretende dar cuenta del agente. De ese modo, Taylor sugiere que hay lugar en psicología para aquellos que aspiran a transformar la psicología en una ciencia mecanicista, y aquellos para quienes el sentido juega un rol ineludible en la explicación del comportamiento.

<sup>145</sup> HAL, pág. 201. (“La diferencia crucial entre los hombres y las máquinas no es la conciencia, sino más bien la característica de la significatividad. Nosotros también gozamos de conciencia, porque somos capaces de enfocarnos en la significación que tienen las cosas para nosotros, y sobre todo, el transformarlas a través de la formulación en el lenguaje. Esto no es de poca monta; pero la cuestión crucial que nos distingue de las máquinas es también lo que separa a nuestros brutos y tontos primos menores de ellas, que las cosas tienen significación para nosotros de un modo no relativo. Este es el único contexto en el que algo como la conciencia es posible para nosotros, puesto que la realizamos enfocándonos en la significación de las cosas, principalmente el lenguaje, y esto es algo que nosotros hacemos.”)

trasfondo no se define exclusivamente a partir de esta consideración negativa. Lo que resulta más importante es que cumple un rol crucial en cuanto ofrece inteligibilidad a aquello de lo que somos conscientes de manera incontestable. El trasfondo es el equivalente, a la precomprensión heideggeriana, esa dimensión tácita, siempre sabida, que somos capaces de articular, es decir, “sacar a relucir” (de manera siempre parcial) de la condición de implícito. El trasfondo, por lo tanto, no puede explicitarse totalmente. Pretender tal cosa resulta incoherente, debido a que el trasfondo es lo que emerge junto con el agente vinculado; siempre ha de haber un contexto desde el cual prestamos atención. Llevar a la articulación un aspecto implícito de nuestra experiencia supone aun un trasfondo. Dice Taylor:

The paradoxical status of the background can then be appreciated. It can be made explicit, because we aren't completely unaware of it. But explicating itself supposes a background. The very fashion in which we operate as engaged agents within such a background makes the prospect of total explicating incoherent. The background can't in this sense be thought of quantitatively at all.<sup>146</sup>

De manera semejante, por lo tanto, la estrategia utilizada para superar la imagen desvinculada del agente consiste en articular lo que ella supone, en el caso de Heidegger a partir de una clarificación de la noción de precomprensión, y en el caso de Wittgenstein a partir de lo que se supone en una definición ostensiva.<sup>147</sup>

Más adelante veremos con mayor detalle la estructura básica de los argumentos utilizados por estos autores que, de acuerdo con Taylor, fue inaugurada por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, en el capítulo de la deducción trascendental, con el fin de superar el atomismo de entrada de información adoptado por el empirismo. Hume había señalado que era posible, a través de un escrutinio reflexivo, aislar el nivel básico de la percepción, es decir, llegar a los fragmentos de información, a las impresiones individuales, que a posteriori se agregaban ofreciéndonos la apariencia de realidad intrínseca de los fenómenos.

En líneas generales, la respuesta de Kant es que las partículas individuales, para ser aprehendidas como tales, deben ser concebidas a priori como fragmentos de información. Lo cual conlleva darles un lugar en el mundo que percibimos. Resulta incomprensible pretender que dichos fragmentos sean aprehendidos como fragmentos de información si

<sup>146</sup> PA, pág. 70. (“Ahora puede apreciarse el estatuto paradójico del trasfondo: puede ser hecho explícito, ya que no somos totalmente inconscientes de él, pero la misma explicitación supone un trasfondo. El propio modo con que operamos como agentes vinculados en un trasfondo como éste convierte el proyecto de su explicitación en totalmente incoherente.”)

<sup>147</sup> Taylor suele citar a Michael Polanyi como otra de sus fuentes. Vease, POLANYI (2009), pág. 20. Dice Polanyi: “We are approaching here a crucial question. The declared aim of modern science is to establish a strictly detached, objective knowledge. Any falling short of this ideal is accepted only as temporary imperfection, which we must aim at eliminating. But suppose that tacit thought forms an indispensable part of all knowledge, then the ideal of eliminating all personal elements of knowledge would, in effect, aim at the destruction of all knowledge.”

(“Nos aproximamos aquí a una cuestión crucial. El propósito declarado de la ciencia moderna es establecer un conocimiento objetivo, estrictamente independiente. La distancia que aun nos queda por recorrer para alcanzar dicho ideal es aceptada únicamente como una imperfección temporal que debemos tener el propósito de eliminar. Pero supongamos que el conocimiento tácito forma parte de modo indispensable de todo conocimiento, entonces el ideal de eliminar todos los elementos personales del conocimiento será, en efecto, el intento por destruir todo conocimiento.”)

los tomamos de manera aislada. Según Kant, lo que Hume y los empiristas olvidan es que para otorgarles dicho estatuto, estos deben tener ya un lugar en el mundo aprehendido de manera unitaria. Dice Taylor:

This world is presupposed by anything that could present itself as a particulate bit of information, and so whatever we mean by such a bit, it couldn't be utterly without relation to others. The background condition for this favorite supposition of empiricist philosophy, the simple impression, forbids our giving it the radical sense that Hume seemed to propose for it. To attempt to violate this background condition is to fall into incoherence.<sup>148</sup>

Esto está en línea con la analítica existencial que lleva a cabo Heidegger en *Ser y Tiempo* cuya intención primaria, de acuerdo con Taylor, no consiste en ofrecernos una descripción de los que significa vivir en el mundo, sino mostrarnos que nuestra aprehensión de las cosas como objetos neutrales es sólo una de las posibilidades que tenemos contra el trasfondo de nuestro ser-en-el-mundo, en el cual las cosas se revelan como *zuhanden*.<sup>149</sup> Dice Taylor:

Heidegger is arguing, like Kant, that the comportment to things described in the disengaged view requires for its intelligibility to be situated within an enframing and continuing stance to the world that is antithetical to it – hence this comportment couldn't be original and fundamental. The very condition of its possibility forbids us to give this neutralizing stance the paradigmatic place in our lives that the disengaged picture supposes.<sup>150</sup>

De manera semejante, en las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein hace con el atomismo del significado lo que Kant con el atomismo de entrada de información. En este sentido, cuando Taylor habla de atomismo señala a aquellas teorías del lenguaje que defienden que la significación de una palabra le viene dada de la relación que tiene con el objeto al cual hace referencia. Tomando como punto de partida la ilustración que encuentra en *Confesiones* (I.8),<sup>151</sup> que anticipa la versión lockeana de la mente en la cual

---

<sup>148</sup> PA, pág. 72. (“La unidad de este mundo es presupuesta para todo lo que se presenta por sí mismo como un fragmento de información y, por lo tanto, sea lo que fuere lo que queramos decir con tal fragmento, no puede ser totalmente independiente en relación con los demás. El trasfondo en cuanto condición de este supuesto favorito de la filosofía empirista, la impresión simple, nos prohíbe darle el sentido radical que Hume parece proponer. Intentar infringir este trasfondo como condición es caer en la incoherencia.”)

<sup>149</sup> PA, pág. 73.

<sup>150</sup> PA, pág. 73. (“Heidegger sostiene, como Kant, que la actitud hacia las cosas descritas en la concepción desvinculada requiere, para su inteligibilidad, estar situada en una postura estructuradora y continua con el mundo que se supone antitética a ella – por consiguiente, esta actitud no puede ser original y fundamental. La auténtica condición de su posibilidad nos prohíbe dar a esta postura neutral el lugar paradigmático en nuestras vidas que la imagen desvinculada le atribuye.”)

<sup>151</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas* (Barcelona: Unam/Crítica, 1998), pág. 2. “1. Agustín en las Confesiones (I. 8): [Cuando ellos (los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla. Pues lo que ellos pretendían se entresacaba de su movimiento corporal: cual lenguaje natural de todos los pueblos que con mímica y juegos de ojos, con el movimiento del resto de los miembros y con el sonido de la voz hacen indicación de las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas. Así, oyendo

la palabra recibe su significación, no ya del objeto directamente, sino de la idea que representa dicho objeto, Wittgenstein argumenta contra la plausibilidad de un hipotético lenguaje privado que una teoría como esta convertiría en una posibilidad.

Por razones análogas a las que hemos apuntado en Kant contra el atomismo de entrada de información, el atomismo del significado es insostenible. Los adherentes de esta teoría creen que el significado de una palabra puede darse por medio de una ceremonia de nombramiento o señalamiento del objeto, pero Wittgenstein demuestra, en lo que concierne a las definiciones ostensivas, que éstas sólo funcionan si quien aprende la palabra sabe muchas otras cosas sobre el lenguaje y el lugar que dicha palabra ocupa dentro de dicho juego. Dice Taylor:

Wittgenstein is explicit... about the conditions of intelligibility. The idea that the meaning of a word consists only in its relation to the object it names, a conception by its nature atomistic, comes to grief on the realization that each such relation draws on a background understanding and doesn't make sense without it. But this understanding concerns not individual words, but the language games in which they figure, and eventually the whole form of life in which these games have sense.<sup>152</sup>

Por lo tanto, Taylor nos recuerda que tanto Wittgenstein como Heidegger coincidieron en su ataque al retrato desvinculado. Como hemos dicho, Heidegger plantea la cuestión a partir de la noción de la “finitud” del Dasein; Wittgenstein situando los significados de las palabras en el contexto de nuestra forma de vida. Taylor considera que hay buenas razones para hablar de ellos como “respirando al unísono”, y repasar sus argumentaciones conjuntamente. La necesidad de repasar los argumentos antiepistemológicos se debe a la vigencia del punto de vista desvinculado en nuestra cultura. Como dice Taylor, aun estamos bajo la hegemonía de instituciones y prácticas que requieren y defienden una actitud desvinculada:

Science, technology, rationalized forms of production, bureaucratic administration, a civilization committed to growth, and the like. The kind of thinking of which both are variants has a certain counter-cultural significance, an inherent thrust against the hegemonic forms of our time.<sup>153</sup>

---

repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos.]

En estas palabras obtenemos, a mi parecer, una determinada figura de la esencia del lenguaje humano. Concretamente ésta: Las palabras del lenguaje nombran objetos -las oraciones son combinaciones de esas denominaciones. (A lo cual agrega Wittgenstein) -En esta figura del lenguaje encontramos las raíces de la idea: Cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra.”

<sup>152</sup> PA, págs. 74-5. (“Wittgenstein es explícito sobre las condiciones de inteligibilidad. La idea de que el significado de una palabra consiste sólo en su relación con los objetos que nombra, una concepción por su naturaleza atomista, fracasa en la comprensión de que tal relación se inspira en una comprensión del trasfondo y que no tiene sentido sin ella. Esta comprensión no concierne a las palabras individuales, sino a los juegos de lenguaje en los que éstas figuran y eventualmente a toda la forma de vida en la cual estos juegos adquieren su sentido.”)

<sup>153</sup> AP, págs. 75-6. (“...la ciencia, la tecnología, las formas racionalizadas de producción, la administración burocrática, una civilización favorable al desarrollo, etc. El tipo de pensamiento del

## 6. Argumentos trascendentales

En las secciones precedentes vimos que la antropología filosófica de Taylor, inspirada en Aristóteles, Hegel, Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein (entre otros), se caracteriza por el intento de mostrar cierta unidad intrínseca entre la conciencia y la naturaleza, en contraposición a las posiciones contemplativas o representacionistas que, de acuerdo con Taylor y los autores citados, distorsionan con sus descripciones la experiencia del agente. Para Taylor, la experiencia humana sólo es comprensible si se la describe a la luz de su esencial encarnación, o como dice Heidegger, del ser-en-el-mundo del Dasein del hombre.

Por otro lado, las exploraciones iniciales de Taylor en el ámbito del análisis lingüístico y la fenomenología, nos mostraron que una antropología filosófica como la que él pretende no puede conformarse con la mera descripción del fenómeno humano, sino que tiene que encarar obligadamente la cuestión de la validez, o lo que es lo mismo, debe intentar ofrecer argumentos sobre las características esenciales de lo humano. Como apuntamos en su momento, Taylor reconoce que pese a los logros de sus respectivas metodologías, el análisis lingüístico y la fenomenología fallan en lo que concierne a la validación de sus respectivas descripciones.

Como indica Smith, al final del camino, las descripciones ofrecidas por el análisis lingüístico, se encuentran con la hipotética objeción a su validez que sólo pueden resolver valiéndose de argumentos extra-analíticos. La pretendida neutralidad metafísica que sostiene el adherente de esta corriente acaba siendo una fachada. De manera análoga, la fenomenología se ve impotente ante las controversias entre descripciones rivales, en cuanto es incapaz de ofrecer descripciones puras respecto a la estructura constitutiva de la experiencia que le permita arbitrar en las cuestiones de validez.<sup>154</sup>

La apuesta de Taylor a favor de una antropología filosófica implica que, en último término, está convencido de que es posible afirmar algo universal acerca de la experiencia humana. En este caso, a partir de la noción del *anthropos* como animal autointerpretante, Taylor sostiene que la experiencia se encuentra estructurada por diversos niveles de sentido anclados en su ineludible locación en un mundo dotado de significación.

Taylor cree que a la validación de las descripciones fenomenológicas sólo se puede acceder con el tipo de argumentación que inauguró Kant en el capítulo de su *Crítica a la Razón Pura* dedicada a la Deducción Trascendental, que Hegel llevó a su más lograda forma en los capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* bajo el título “Conciencia”, y que de una manera u otra han renovado autores como Merleau-Ponty, Heidegger o Wittgenstein en quienes Taylor se inspira en su cruzada antiepistemológica, en favor de una antropología encarnada. Respecto a estos “argumentos trascendentales” nos dice Taylor:

By “transcendental arguments” I mean arguments that start from some putatively

---

que ambos son variantes tiene una cierta importancia contracultural, implica un ataque contra las formas hegemónicas de nuestro tiempo.”)

<sup>154</sup> SMITH (2002), pág. 59.



undeniable fact of our experience in order to conclude that this experience must have certain features or be of certain type, for otherwise this undeniable facet could not be.<sup>155</sup>

En el caso de Kant, el argumento tendría la siguiente estructura. Inicialmente, la afirmación de un rasgo característico indudable de la experiencia que esté más allá de cualquier objeción, a lo cual seguiría una conclusión más fuerte, relativa a la naturaleza del sujeto o a la posición del sujeto en el mundo. La determinación de esta conclusión proveería, de manera apodíctica, una característica sin la cual la primera afirmación no sería plausible. La conclusión sería una “condición de posibilidad” o “condición trascendental” de la afirmación inicial.

Un argumento de este tipo es el que utiliza Kant contra la concepción de Hume sobre el conocimiento. De acuerdo con Taylor, el argumento de Kant se inicia con el reconocimiento de la coherencia incontrovertible de nuestra experiencia. Es un hecho que no necesita demostración alguna que el mundo que tenemos delante no se presenta como un juego ciego de representaciones, sino que parece acomodarse a un orden bien definido. Si ahora nos fijamos en la pretensión teórica de Hume, para quien la experiencia consiste en una mera agregación contingente de átomos sensoriales, vemos que un elemento crucial está ausente en su explicación. La mera agregación atómica de sensaciones no puede responder a la apariencia de coherencia que hemos identificado en primer lugar. Aquello que está ausente en la explicación de Hume son, justamente, las condiciones trascendentales que dan respuesta y explican la afirmación preliminar con la cual dimos comienzo a la argumentación. En este caso, cierta capacidad por parte del agente para distinguir el mundo objetivo de los estados de conciencia subjetivos, las categorías del entendimiento o la unidad de las representaciones.

Para Taylor, la relevancia de los argumentos radica en el modelo y el rol que tienen en la filosofía contemporánea. Como ejemplo, Taylor señala que muchos de los argumentos desplegados por Wittgenstein durante su época tardía pueden ser iluminados si se los considera como ilustraciones de este tipo de argumentación trascendental. Un ejemplo de ello es el modo en el cual Wittgenstein trata la cuestión de las reglas y convenciones, y el lugar que estas ocupan en la vida humana. La aplicación de una regla, de acuerdo con la perspectiva intelectualista, blanco de la crítica Wittgensteniana, necesita de cierto tipo de conocimiento consciente. Wittgenstein objeta que el agente no sólo no es consciente de la totalidad de cuestiones que tienen relevancia para la aplicación de la regla, sino que además no puede ser consciente de ello. Dice Taylor:

We know how to follow arrows. But what does this mean? From the intellectualist perspective, it must be that somewhere in our mind, consciously or unconsciously, a premise has been laid down about how you follow arrows.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> TAYLOR, Charles, “The Opening Arguments of the Phenomenology”, en Alasdair MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1972 ), pág. 151. (“Con “argumentos trascendentales” quiero decir argumentos que comienzan con alguna supuesta faceta innegable de nuestra experiencia a fin de concluir que esta experiencia debe tener ciertas características o ser de cierto tipo, puesto que de otra manera esa faceta innegable no sería.”)

<sup>156</sup> *PA*, pág. 165. (“Sabemos bien cómo seguir las flechas. Pero, ¿Qué quiere decir esto? Desde el punto de vista intelectualista, tiene que haber, en alguna parte de nuestra mente, una premisa, afirmada consciente o inconscientemente, acerca de cómo seguir flechas.”)

El problema con la explicación intelectualista es que hay un número indefinido de puntos en los cuales, dada una explicación de la regla y los casos correspondientes, alguien podría de todos modos malinterpretarla. Esta versión pretende que todos esos temas potenciales deben estar resueltos a priori por nosotros a fin de ser capaces de aplicar correctamente la regla en cuestión. Pero una pretensión de esta naturaleza resulta problemática, debido a que siempre existen asuntos pendientes en cualquier explicación. De acuerdo con Taylor, la respuesta de Wittgenstein al “fundacionalista” es que no puede transparentarse de modo absoluto el trasfondo inarticulado que damos por supuesto y en el que nos apoyamos a la hora de seguir una regla. De manera semejante a lo que vimos en el caso de la argumentación kantiana, el argumento regresivo propuesto por Wittgenstein nos conduce a la conclusión de que el trasfondo inarticulado es condición de posibilidad de la comprensión y aplicación de una regla.

Otro ejemplo lo encontramos en el tratamiento que realiza sobre las definiciones ostensivas, que resulta en la imposibilidad del lenguaje privado.<sup>157</sup> Como señala Taylor, en las *Investigaciones Filosóficas*, I, parág. 258 ff., Wittgenstein intenta mostrar que no podemos tener existo operando con un signo privado “S” en relación a cierta sensación. El argumento muestra que no podemos tener “criterio de corrección” para dicho signo. Dice Taylor:

Our concepts, being general, are used to reidentify fresh examples of the sort of thing that falls under them... a distinction must thus be possible between correct and incorrect reidentification and hence right and wrong use of the term. This in turn founds the necessity of criteria, and it is the supposed incapacity of private ostensive definition to provide criteria that justifies its being swept aside as a picture of experience and its relation to language.<sup>158</sup>

El ataque de Wittgenstein se dirige a una concepción que sostiene que existe una esfera de conocimiento privado al que el sujeto tiene un acceso privilegiado. De acuerdo con Taylor, para el adherente de esta concepción esto es plausible porque imagina la posibilidad de una experiencia preverbal. Sin embargo, no puede tratarse de una genuina experiencia preverbal o no verbal, puesto que para nosotros el conocimiento se encuentra conectado de manera ineludible a que podamos decirlo, aunque sea muy imperfectamente. Como dice Taylor, una experiencia de la que no podemos decir nada estaría por debajo del umbral que consideramos esencial para el conocimiento. Si fuera así, la viviríamos inconscientemente o, por el contrario, sería tan periférica que no podríamos ejercitar recuperación alguna de la misma.<sup>159</sup>

Lo que Wittgenstein tiene en mente, en última instancia es que incluso para los adherentes del lenguaje privado, la imagen que presentan del sujeto es tal que éste es

---

<sup>157</sup> TAYLOR, Charles, “The Opening Arguments of the *Phenomenology*”, pág. 152 y ss.

<sup>158</sup> *Ídem*, pág. 153. (“Nuestros conceptos, siendo generales, son utilizados para reidentificar ejemplos frescos del tipo que ellos incluyen... en consecuencia, una distinción debe ser posible entre reidentificación correcta e incorrecta y usos correctos o erróneos del término. Esto a su vez funda la necesidad de criterios, y es la supuesta incapacidad de la definición ostensiva privada para proveer dichos criterios lo que justifica que sea dejada de lado como una imagen de la experiencia y su relación con el lenguaje.”)

<sup>159</sup> *Ídem*, pág. 154.

capaz de nombrar el objeto de la experiencia en un lenguaje privado. Lo cual implica que el sujeto está en posesión de una conciencia lingüística, puesto que el nombrar no puede ejercitarse de manera aislada, fuera del contexto de la capacidad lingüística.

De acuerdo con Taylor, por lo tanto, el argumento de Wittgenstein se ilumina si lo tratamos como un argumento trascendental:

1. Conocer implica que debemos ser capaces de decir (incluso la predicación de indescriptibilidad es una forma de “decir”). Esto desmorona la plausibilidad de la noción de experiencia privada de conocimiento.

2. A través de la exploración de la naturaleza del lenguaje, Wittgenstein muestra que éste no puede constituirse a través de una introducción de nombres independientes los unos de los otros, sino que cada uno de los términos adquiere su significación únicamente a través de la madeja de relaciones que tiene con los otros. De esta manera, Wittgenstein pretende que la descripción hipotética de un lenguaje privado, a menos que se encuentre situado por medio de palabras del lenguaje común, no es más que sonido inarticulado.

3. El argumento regresivo consiste en mostrar que una condición innegable de esta faceta de la experiencia consciente que apuntamos en 1 (que seamos capaces de hablar de ella) es que resulta irreductible a la experiencia privada.<sup>160</sup>

Algo semejante observamos con respecto a la argumentación de Merleau-Ponty a favor de la agencia encarnada que despliega a partir de la naturaleza de la percepción.

Ser un sujeto implica ser consciente del mundo. La conciencia no es un fenómeno unidimensional, sino que se despliega en diversos niveles. Sin embargo, de la conciencia perceptiva podemos decir que es omnipresente en todos esos niveles, en tanto sustrato último de otros modos de estar en el mundo. El argumento de Merleau-Ponty apunta a que la percepción sólo es plausible con la condición de la vinculación encarnada del agente con el mundo.

Una de las características constitutivas del campo perceptivo es su estructura direccional u orientativa donde los fenómenos están organizados delante o detrás, arriba o abajo. Esta estructura es esencial a nuestra agencia encarnada. La direccionalidad no sólo está relacionada con la corporalidad, el lugar donde se ubica la cabeza y los pies, ni tampoco se encuentran definida en función de objetos paradigmáticos como el cielo y la tierra (pensemos en la experiencia más allá del campo gravitacional terrestre), sino más bien con el modo en el cual nos movemos y actuamos en el campo. La estructura del campo es la de la acción potencial del agente que lo habita. Dice Taylor:

Our perceptual field has the structure it has because it is experienced as a field of potential action. We perceive the world... through our capacities to act in it... The up-down directionality of my field is a feature which only makes sense in relation to my action. It is a correlative of my capacity to stand and act in equilibrium.<sup>161</sup>

Ahora bien, un campo de este tipo sólo puede ser experimentado de ese modo por

---

<sup>160</sup> *Ídem*, pág. 155.

<sup>161</sup> *AP*, pág. 24. (“Nuestro campo perceptivo tiene la estructura que tiene porque es experimentado como un campo de acción potencial. Percibimos el mundo... a través de nuestras capacidades de actuar en él... La direccionalidad arriba-abajo de mi campo es una característica que sólo tiene sentido en relación con mi acción. Es correlativa con mi capacidad de poner en pie y actuar en equilibrio.”)

un agente encarnado. De aquí se desprende que es posible mostrar por medio de un argumento regresivo que nuestra percepción requiere de un sentido de orientación, que sin ella, nuestra aprehensión de las cosas se desmoronaría completamente hasta el punto de hacer imposible la propia percepción. Este es el tipo de argumento que adelanta Merleau-Ponty a favor de una noción del *anthropos* como *être-au-monde*. Dice Taylor:

Our primary access to the world is through perception, and this is essentially that of an embodied agent, who is engaged with the world. We are essentially living beings, and as such we act in and on the world; our activity is directed to the things we need and use and the other subjects we engage with. We are thus inescapably open to the world; and our manner of being open to the world, our perception, is essentially that of an agent at grips with the world.<sup>162</sup>

Como ha señalado Taylor, esta argumentación guarda cierta afinidad con la ofrecida por Wittgenstein. Los argumentos trascendentales son utilizados en este caso para convencernos de que sin las características esenciales invocadas de la experiencia, no hay nada a lo que podamos llamar percepción, lo cual, a través de un argumento regresivo nos lleva a la condición necesaria de nuestra agencia encarnada.

Ahora bien, antes de volver nuestra atención a los argumentos ofrecidos por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, debemos determinar cuál es la relevancia de estos argumentos. Por lo que hemos visto, de estos se desprende que no podemos ejercitar efectivamente la subjetividad y ser conscientes del mundo, sin un sentido de nosotros mismos como sujetos encarnados, puesto que esto es constitutivo de nuestra conciencia. Sin embargo, en contra de lo que podría creerse, y como ya hemos visto cuando tratamos una cuestión análoga en el caso de la psicología conductista y las ciencias cognitivas, esto no significa que podamos asegurarnos contra las explicaciones acerca de lo que subyace a la experiencia y el pensamiento, por ejemplo, en términos reductivos neurofisiológicos, puesto que cabe la posibilidad de que en lo que concierne a nuestra autoconciencia, estemos errados. Un nivel explicativo profundo, está basado en principios diferentes en lo que respecta al funcionamiento de los seres humanos. Con esto Taylor reafirma, como había hecho Kant en su momento al demarcar la función de dichos argumentos trascendentales al campo fenoménico, la limitación de los mismos en relación a ciertas cuestiones ontológicas. Sin embargo, pese a que no pueden prevenir las explicaciones reduccionistas, estos argumentos siguen siendo relevantes en relación con nuestra autocomprensión como agentes encarnados, y esto, nos advierte Taylor, tiene una relevancia decisiva en el ámbito de las ciencias humanas, puesto que se convierte en un criterio efectivo para corregir muchos de los errores de las mismas cuando se abocan a la aplicación de categorías dualistas del pensamiento y la experiencia.<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> AP, pág. 25. (“Nuestro acceso primario al mundo es a través de la percepción, y esta es esencialmente la de un agente encarnado, que esta vinculado con el mundo. Somos esencialmente seres vivientes, y como tales actuamos en el mundo y sobre él; nuestra actividad esta dirigida a las cosas que necesitamos y usamos y a otros sujetos con los cuales estamos vinculados. Por lo tanto, estamos ineludiblemente abiertos al mundo; y nuestra manera de ser abiertos al mundo, nuestra percepción, es esencialmente la de de un agente en pugna con el mundo.”)

<sup>163</sup> AP, pág. 27.

## 6.1. Los argumentos trascendentales en la *Fenomenología del Espíritu*

De acuerdo con Smith, Taylor interpreta el método dialéctico de Hegel como una sistematización de este modo de razonamiento. Para Taylor, el propósito de la *Fenomenología del Espíritu*, tal como el propio Hegel lo expresa, consiste en rastrear los pasos a través de los cuales la conciencia logra una adecuada comprensión de sí misma. La *Fenomenología* podría ser pensada, nos dice Taylor, como una introducción al sistema hegeliano cuya función sería tomar al lector desde el lugar donde se encuentra, enterrado en una conciencia ordinaria de prejuicios, al umbral de la verdadera ciencia.<sup>164</sup> Por lo tanto, una concepción adecuada de la conciencia sería aquella que se encuentra libre de presupuestos dogmáticos y contradicciones internas.<sup>165</sup> Dice Taylor:

Hegel's aim in the Phenomenology is to move from the "natural", i.e. commonsense, view of consciousness to his own. He makes clear in the introduction that he intends to present his way of thinking over against that of "natural consciousness" and let his case rest on assurances that it is better founded. His method will be to start with ordinary, "natural" consciousness and show that on examination it transforms itself into another "figure" (*Gestaltung*). But how transform itself? Because, says Hegel, "natural consciousness," or the ordinary commonsense notion of consciousness, comes to see its own untruth or inadequacy.<sup>166</sup>

El modo en el cual la conciencia logra ver su propia inadecuación es fruto de una contradicción en el seno de sí misma. Esto se debe a que la conciencia no es un simple objeto, sino más bien un objeto que vive en relación con un modelo de sí. Entre el modelo o idea que la conciencia tiene acerca de lo que significa la experiencia, y la experiencia efectiva de la conciencia, es posible descubrir una contradicción. Esa contradicción es la que produce el movimiento dialéctico que consiste en el hecho de que, al intentar hacer efectiva la idea de experiencia, la conciencia se ve obligada a violar el modelo o idea original en vista de su inadecuación con lo real. Eso implica que la conciencia debe realizar los cambios que la contradicción revelada ha mostrado necesarios, lo cual nos lleva a otra noción de la conciencia que es la base sobre la cual comienza una nueva prueba intrínseca de adecuación.

De manera semejante a los ejemplos que vimos más arriba, el argumento de Hegel puede ser interpretado como una aplicación del argumento trascendental, en vista de que comparte la estructura básica que delineamos más arriba. El argumento comienza con una caracterización innegable de la conciencia, y a partir de allí pretende mostrar la

---

<sup>164</sup> H, pág. 127.

<sup>165</sup> SMITH (2002), pág. 61.

<sup>166</sup> TAYLOR, Charles, "The Opening Arguments of the Phenomenology", págs. 157-8. ("El propósito de Hegel en la *Fenomenología* es ir desde la perspectiva "natural" de sentido común de la conciencia, a la suya propia. Deja en claro en la Introducción que no pretende dar nada por sentado, que no pretende presentar su modo de pensamiento en contraposición al modo de la "conciencia natural", y dejar que su caso se apoye en garantías de que está mejor fundado. Su método será comenzar con la conciencia "natural", ordinaria y mostrar que, examinada, se transforma a sí misma en otra figura (*gestaltung*). Pero, ¿cómo se transforma a sí misma? Porque, dice Hegel, la "conciencia natural", llega a ver su propia falsedad o inadecuación.")

inadecuación de varios modelos en relación con dichas características.

La noción básica con la cual Hegel inicia la crítica dialéctica, y en la cual nos centraremos en este capítulo a modo de ilustración, es la “certeza sensible”. Dice Taylor:

This is a view of our awareness of the world according to which it is at its fullest and richest when we simply open our senses, as it were, to the world and receive whatever impressions come our way, prior to any activity of the mind, in particular conceptual activity.<sup>167</sup>

Como vimos en el caso de Wittgenstein en relación con la discusión en torno al lenguaje privado, el punto de partida del argumento trascendental es que el verdadero conocimiento, para ser tal, debería poder explicitarse. Hegel desafía a la conciencia de certeza sensible a que diga qué es lo que experimenta a fin de mostrar la contradicción a la que sucumbe al intentar responder el requisito básico. La certeza sensible se ve obligada a violar sus límites definatorios, lo cual equivale a una auto-refutación de acuerdo a lo delineado por el método dialéctico.

En primer lugar, Hegel muestra que la pretendida riqueza de esta forma de conciencia es meramente aparente puesto que, ante el desafío de articulación, se pone de manifiesto que nuestra conciencia es necesariamente selectiva, que aprehendemos las cosas sobre la base de la exclusión de otras, de lo cual se desprende que la certeza sensible, en contra de su pretendida riqueza, es la más pobre de las conciencias, debido a que su falta de selectividad la condena a la vacuidad. Para Hegel, el intento por ir más allá de toda selectividad sólo puede resultar en un trance inconsciente.<sup>168</sup>

En segundo lugar, y lo que es más importante para nuestra discusión, Hegel sostiene, en contra de lo que pretende la certeza sensible, que no es posible un contacto con los particulares sensibles sin la mediación de términos generales. De acuerdo con Taylor, el argumento hegeliano a este respecto tiene dos estadios. Comienza imaginando al protagonista de la certeza sensible intentado responder el desafío planteado más arriba por medio de meros demostrativos. El problema es que un demostrativo (“esto” o “ahora”) para ser tal debe ser indiferente a los muchos diversos contenidos a los que puede aplicarse. Funciona como un universal, lo cual demuestra que no puede ser un conocimiento no mediado del particular. Si el protagonista de la certeza sensible responde diciendo que es posible identificar el tiempo y el lugar particular a partir del anuncio del “yo” que los contempla, Hegel responde que el yo es también un universal como los otros. A lo cual el protagonista intentará añadir que es posible *mostrar* la particularidad a partir del contexto. Dice Taylor:

Here we come to the real idea underlying the notion of sensible certainty. As a pure contact with the particular, it is of course only available in context, and as knowledge unmediated by concepts, it can of course only be shown.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> TAYLOR, Charles, “The Opening Arguments of the *Phenomenology*”, pág. 161. (“Esta es una visión de nuestra conciencia del mundo de acuerdo con la cual ésta se encuentra en su plenitud y máxima riqueza cuando abrimos simplemente nuestros sentidos al mundo, para decirlo de alguno modo, y recibimos las impresiones que se cruzan en nuestro camino, antes de cualquier actividad mental, en particular la actividad conceptual.”)

<sup>168</sup> *Ídem*, pág. 163

<sup>169</sup> *Ídem*, pág. 165. (“Aquí llegamos a la idea real que subyace a la noción de certeza sensible. Como

De manera análoga a lo que haría en su momento Wittgenstein respecto a la cuestión de la definición ostensiva, Hegel demuestra que no existe conocimiento no mediado de lo particular. Si tomamos un demostrativo como “ahora”, por ejemplo, ¿a qué nos estamos refiriendo”? ¿a esta hora, a este minuto, a esta década, a esta época? Para que el demostrativo tenga alguna significación debemos decir algo más que le de forma, alcance, definición o por el contrario, conformarnos con una expresión vacía. La certeza sensible acaba, por lo tanto, diciendo lo opuesto a lo que pretendía al comienzo: toda conciencia efectiva del particular sólo tiene éxito por medio del uso de términos generales descriptivos. Por otro lado, el particular nunca puede alcanzarse de manera pura, es el substratum potencial de descripciones inacabables. Ninguna de ellas puede capturarlo de manera absoluta. Y al mismo tiempo, no hay nada que podamos hacer en relación al mismo para expresar su particularidad además de la mera descripción en términos generales.

Lo peculiar de la descripción hegeliana, sin embargo, es que la indisponibilidad del mero particular no se reduce a verdad epistemológica. La ontología de Hegel concibe al particular, de manera constitutiva, como mortal, es decir, llamado a desaparecer. En cambio, lo que es permanente es el concepto, aun cuando necesite encarnarse en una serie de particulares para existir. Dice Taylor:

The argument reflects not just the impossibility of bare unmediated knowledge of the particular, but also the movement underlying experience itself. As particular sensuous beings, we encounter particular things, we come across them, as it were, with our senses. But as soon as we try to grasp them, they disappear, so to speak; we can hold onto them only by subsuming them under a concept. In Hegelian language, our attempt to grasp things in knowledge first negates them as particulars; the negating this negation, we recover them by grasping them through mediated conceptual consciousness. The immediate is negated, but it is retained in mediated form.<sup>170</sup>

De este modo, nos dice Taylor, en la experiencia encontramos particulares, pero lo hacemos únicamente “señalándolos” por medio de algún demostrativo o palabra relacionada. Pero en la señalización, mostramos simultáneamente la naturaleza inaprehensible del particular, que sólo podemos recuperar subsumiéndolo bajo un universal.

Veamos a continuación los argumentos del siguiente movimiento dialéctico. Hemos visto que el particular nunca puede ser aprehendido en el lenguaje, que el intento de hacer tal cosa desemboca de manera ineludible en una lista interminable de términos

---

puro contacto con el particular, sólo está disponible, por supuesto, en contexto, y como conocimiento no mediado por conceptos, por desdoblado, sólo puede ser mostrado.”)

<sup>170</sup> *Ídem*, pág. 167. (“El argumento refleja no sólo la imposibilidad de un conocimiento desnudo del particular, sino también el movimiento subyacente de la propia experiencia. Como seres particulares sensuales, nos encontramos con cosas particulares, nos cruzamos con ellas, por así decirlo, con nuestros sentidos. Pero, en cuanto intentamos aprehenderlas, desaparecen, para decirlo de algún modo; podemos tenerlas sólo si las subsumimos bajo un concepto. En lenguaje hegeliano, nuestro intento por aprehender las cosas en conocimiento, primero las niega como particulares; luego, negando esta negación las recuperamos aprehendiéndolas por medio de la conciencia conceptual mediada. Lo inmediato es negado, pero es retenido en forma mediada.”)

descriptivos aplicados al mismo. Estas descripciones, cuando son verdaderas, son las llamadas “propiedades” del objeto. El punto de partida del nuevo movimiento dialéctico es, justamente, esta noción de experiencia que es concebida como conocimiento de un objeto con propiedades a la que Hegel llama “percepción”.

Ahora bien, la experiencia definida en estos términos, de acuerdo con Hegel, resulta también contradictoria. Pero la contradicción no ocurre como pudiera pensarse en la percepción misma, sino que ocurre en la cosa en sí. Según Hegel, el conflicto se produce porque la cosa tiene dos dimensiones. Por un lado, la cosa es un particular; por el otro, la cosa es un ensamblaje o agregación de propiedades. Estas dos dimensiones de la cosa se encuentran en mutua dependencia. No podemos tener conceptos de propiedad sino operamos con particulares, y viceversa.

El problema, sin embargo, es que estas dos dimensiones de la cosa no pueden combinarse coherentemente en una noción consistente del objeto. Cuando lo intentamos, se produce un conflicto entre la diversidad en cuanto ensamblaje o agregación de propiedades y su unidad como particular. Eso impide que podamos combinar estas dos facetas de la cosa para dar forma a una imagen estática estable de la misma. Lo único que podemos hacer es alternar estas nociones, lo cual nos llevaría a pensar que la contradicción se encuentra en la mente, pero, como dijimos, Hegel sostiene que esta contradicción es parte esencial del propio objeto. Por lo tanto, lo único que podemos hacer para resolver la contradicción es admitir que la cosa es más compleja de lo que habíamos pensado en un principio. Si por el contrario, insistimos en poner la unidad y la diversidad en un mismo nivel, los intentos están llamados a fracasar. Dice Taylor:

But this yields a quite new model of the object, a dynamic one, in which the various features that we describe in our predicates are seen as emanations of power implicit in the underlying unity, which are at the same time held together by this same power. This is the concept of the thing that is based on Hegel's notion of “force” (*Kraft*)... In stepping from the thing to the object of force, we move from a one-tiered to a two-tiered concept... we are now looking on objects as on two levels, as it were, as external manifestations of underlying powers.<sup>171</sup>

De este modo, la conclusión que se sigue de este segundo argumento trascendental sería que no podemos tener la experiencia que tenemos, es decir, la experiencia de objetos con propiedades, a menos que estos objetos sean aprehendidos como el locus de propiedades y relaciones causales.

De acuerdo con Taylor, el blanco de la crítica de Hegel en el capítulo dedicado a la percepción es la epistemología contemplativa. Esta visión es característica de la tradición empirista y parcialmente de la cartesiana, en las que la experiencia se concibe como recepción pasiva de datos sensoriales. En esta explicación, la naturaleza de la experiencia no se encuentra ligada de manera constitutiva con la manera en la que interactuamos y

---

<sup>171</sup> *Ídem*, pág. 174. (“Pero esto genera un nuevo modelo del objeto, dinámico, en el que las varias características que describimos en nuestros predicados son vistos como emanaciones de un poder implícito en la unidad subyacente, que son unidos al mismo tiempo por ese mismo poder. Este es el concepto de cosa que es la base para la noción de “fuerza” [*Kraft*]... En el paso desde la cosa al objeto de fuerza, nos movemos desde un concepto de nivel único a otro de dos niveles... ahora estamos mirando a los objetos en dos niveles, por así decirlo, como manifestaciones externas de poderes subyacentes.”)



lidiamos con el mundo. Lo cual resulta problemático para la aplicación de cualquier noción de causalidad ya que, a menos que nuestra experiencia de las cosas se encuentre conectada de manera esencial con nuestra interacción con ellas, no resulta plausible hablar de propiedades causales y relaciones como objetos de la experiencia.<sup>172</sup>

Visto de este modo, el objeto de la percepción resulta contradictorio. El empirismo encuentra graves dificultades para explicar nuestra percepción de cosas con propiedades. La noción de “impresión” permite entender las propiedades observándolas, pero la conexión de las mismas con el objeto resulta misteriosa. Según Hegel, a fin de evitar la contradicción, el adherente de esta visión distingue entre apariencia y realidad, o entre cosa en sí y cosa para nosotros. De este modo, atribuye uno de los términos al objeto y el otro exclusivamente a la percepción. Podemos decir, por ejemplo, que la cosa es en realidad una y sólo aparece como múltiple, o que la multiplicidad es unificada por nuestro entendimiento.

Pero todos estos intentos muestran que a la epistemología contemplativa le resulta muy difícil ofrecer una explicación adecuada de la percepción de las cosas debido, según Hegel, a que cualquier intento por separar los conceptos de propiedad de los particulares acaba haciendo nuestra percepción ininteligible. Dice Taylor:

The nub of Hegel's argument thus appears to be this: if we cannot operate with property concepts without attributing these to particulars (and vice versa), then any account of perception that cannot find a place for the multi-proprieted thing as object of perception, or that can account for particulars only as punctual properties (this smell, this patch of red), must be wrong.<sup>173</sup>

De acuerdo con Hegel, la contradicción que la versión de la epistemología clásica es incapaz de reconciliar (la cosa simple y las múltiples propiedades), como hemos dicho, forma parte del propio objeto. El movimiento que realiza el sujeto de percepción para acomodar estas dos dimensiones de la cosa es un movimiento real que sólo puede acomodarse con una noción del objeto de la percepción en términos de fuerza (*Kraft*) o propiedades causales. Lo que subyace a la refutación es la incapacidad de la epistemología de dar cuenta de estas propiedades causales, el hecho de que la unidad de la cosa produce la multiplicidad de sus propiedades, para que luego esta multiplicidad regrese a la unidad. Si la percepción de una cosa con propiedades, nos dice Taylor, implica percibirla como el locus de un trasfondo causal de dichas propiedades, entonces nuestra aprehensión de las cosas esta necesariamente ligada con nuestra conciencia del modo de interacción con ellas. Dice Taylor:

Only by recovering an understanding of perception as a consciousness of our interaction with the world, can we allow for the perception of causal relations... It is the same contemplative view, which splits perception from interaction, that cannot allow for the perception of things... there cannot be a perception of things without

---

<sup>172</sup> *Ídem*, pág. 176.

<sup>173</sup> *Ídem*, pág. 178. (“El nudo del argumento de Hegel en consecuencia parece ser el siguiente: si no podemos operar con conceptos de propiedad sin atribuírselos a particulares (y viceversa), entonces cualquier explicación de la percepción que no pueda encontrar lugar para las múltiples propiedades de la cosa como objeto de percepción, o que pueda dar cuenta de los particulares únicamente como propiedades puntuales (este olor, esta parcela de color), debe estar equivocada.”)

there being a perception of causality. Perception of objects is available only to a subject who is an embodied agent interacting with the world he experiences.<sup>174</sup>

Por lo tanto, como ha indicado Smith, la posición alcanzada al final de esta cadena de argumentaciones trascendentales resulta familiar. Es una característica indispensable de nuestra experiencia el hecho de que pertenece a un agente encarnado, un ser que se encuentra en lucha con el mundo. En consonancia con la crítica kantiana a la noción mentalista del empirismo, pero yendo más allá de Kant al establecer una conexión entre la causalidad fenoménica y la experiencia encarnada del sujeto, Hegel pone los fundamentos para una visión “genética de la conciencia” en la que nuestro modo de concebir el mundo altera y progresa a través de las transformaciones que experimenta nuestro modo de lidiar con él.<sup>175</sup>

## 7. La explicación en la historia

Habiendo visto el modo en el cual se despliegan los argumentos trascendentales, y habiendo explorado la relevancia de los mismos en la filosofía contemporánea, cabe ahora dar lugar a una breve reflexión acerca del lugar que estos ocupan en la antropología filosófica que Taylor pretende. Para ello vamos a considerar una distinción de largo alcance, a la que tendremos ocasión de volver de manera reiterada a lo largo de toda esta investigación.

En el capítulo final de la parte dedicada a su análisis sobre la *Fenomenología del Espíritu* en su estudio sobre Hegel, Taylor señala que en buena medida, esta obra resulta más persuasiva como interpretación de ciertos pasajes o transiciones de la historia política y religiosa, que como argumento. Esta no es la intención de Hegel, nos dice, por lo cual resulta necesario ahondar en la naturaleza de la argumentación dialéctica. Taylor distingue dos tipos de dialéctica, la ontológica y la histórica. Dice Taylor sobre la dialéctica ontológica:

The first starts from the basis that a certain standard, which we identified only by certain criterial properties, is fulfilled, and moves through different conceptions of this standard to more and more adequate forms. We saw an example of this in the first part of the *PhG*, on consciousness. We start from the basis that there is knowledge, and that knowledge is an achievement. What we do not know, if we can put it this way, is what is involved in meeting the standard. Or rather, all we know about this is certain very sketchy critical properties. Thus we start with the simple but intuitively persuasive idea that knowledge is receiving data, and that the standard to be met is that of maximum openness and receptivity. This is the idea behind sensible certainty. When this involves us in a contradiction, we alter our conception of what knowledge is. This starts a second phase of the dialectic; and so

---

<sup>174</sup> *Ídem*, pág. 182. (“Sólo recuperando una comprensión de la percepción como una conciencia de nuestra interacción con el mundo, podemos tomar en consideración la percepción de relaciones causales... Es la misma visión contemplativa que divide la percepción de la interacción, la que no permite la percepción de las cosas... No puede haber una percepción de las cosas sin que haya una percepción de la causalidad. La percepción de objetos sólo esta disponible a un sujeto que es un agente encarnado interactuando con el mundo que él experimenta.”)

<sup>175</sup> SMITH (2002), pág. 62.

on. The key to dialectical movement here is that since we know that the standard is met, we can conclude that any conception of it which shows itself unrealizable must be wrong.<sup>176</sup>

En contraposición, lo que caracteriza a la dialéctica histórica es que damos comienzo al proceso argumental con una tesis respecto a cierto propósito que no necesariamente se ha realizado aun en la historia, y a partir de allí lo confrontamos con la realidad efectiva que nos concierne, lo cual da lugar a su reemplazo por una más adecuada, y a su vez conlleva una redefinición del propósito por parte de los agentes efectivos en la historia. Ejemplo de ello, en la *Fenomenología del Espíritu*, es la dialéctica del amo y el esclavo, en el capítulo dedicado a la Razón. Dice Taylor:

Certain historical forms of life are shown to be prey to inner contradiction because they are defeating the purpose for which they exist. The master-slave relation frustrates the purpose of recognition for which it was entered into. The city state fails as a realization of the universal, because its parochial nature contradicts true universality. The revolutionary state destroys freedom because it tries to realize it in absolute form, by dissolving all the articulations of society, without which freedom cannot exist.<sup>177</sup>

En el caso de la dialéctica ontológica, nos dice Taylor, el punto de partida del argumento debe imponerse por sí mismo, debe resultar ineludible o, por el contrario, la validez de la conclusión resulta meramente hipotética. En el caso particular de la dialéctica de la conciencia, Hegel parece tener éxito a la hora de establecer su punto de partida. Sin embargo, nada de esto ocurre cuando nos volvemos a los fragmentos dedicados a la dialéctica histórica, puesto que para hacer tal cosa es necesario imputar cierto propósito a los hombres en la historia, o al Espíritu (*Geist*) a través de los hombres en la historia, y Taylor considera el intento fallido. Según él, lo máximo a lo que puede aspirar Hegel en este sentido es a convencer del modo en que convence cualquier explicación histórica bien articulada, en relación a su ajuste como interpretación.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> H, pág. 216. (“La primera comienza sobre la base de que cierto estándar, que identificamos únicamente con ciertas propiedades de criterio, es cumplido, y se mueve a través de diferentes concepciones de ese estándar hacia formas más y más adecuadas. Comenzamos sobre la base de que hay conocimiento, y que el conocimiento es un logro. Lo que no sabemos es, si es que podemos ponerlo de este modo, qué es lo que implica cumplir con el estándar. O mejor dicho, todo lo que sabemos acerca de ello son ciertas propiedades de criterios muy esquemáticas. En consecuencia, empezamos con una idea simple pero persuasiva intuitivamente de que el conocimiento es la recepción de datos de información, y que el estándar que debemos cumplir es el de máxima apertura y receptividad. Esta es la idea detrás de la certeza sensible. Cuando esta nos implica en una contradicción, alteramos nuestra concepción de lo que es el conocimiento. Esto da comienzo a una nueva fase de la dialéctica, etc. Aquí la clave para el movimiento dialéctico es que sabemos que el estándar es cumplido, por lo cual podemos concluir que cualquier concepción del mismo que se muestre irrealizable debe ser erróneo.”)

<sup>177</sup> H, págs. 216-7. (“Ciertas formas históricas de vida muestran ser presa de contradicción interna porque frustran el propósito por el cual existen. La relación amo-esclavo frustra el propósito de reconocimiento por el cual se establece. La ciudad-estado fracasa como realización del universal porque su naturaleza parroquial contradice la verdadera universalidad. El estado revolucionario destruye la libertad porque trata de realizarla de forma absoluta, disolviendo todas las articulaciones de la sociedad, sin las cuales la sociedad no puede existir.”)

<sup>178</sup> H, pág. 217.

La crítica de Taylor a la pretensión hegeliana puede clarificarse si ampliamos el marco del debate, y nos centramos en la cuestión de la explicación en la historia en la que se enfrentan, por un lado, los adherentes de la visión hermenéutica o interpretativa contra aquellos que defienden, como es el caso del propio Hegel, el modelo de la “ley abarcadora”.<sup>179</sup>

En su intento por clarificar la relevancia que la interpretación tiene para las ciencias del hombre,<sup>180</sup> Taylor sostiene que la cuestión es importante en vista de una serie de problemas ontológicos, presentados en términos epistemológicos, que la tradición filosófica ha expuesto a partir del siglo XVII. El asunto lo plantea Taylor de manera forense, preguntándose por el modo de proceder cuando una interpretación dada no es compartida por nuestros interlocutores. Si con el término “interpretación” nos referimos al proceso de aclaración de una significación original, ¿qué ocurre cuando aquellos a quienes pretendemos aclarar un sentido no ven su adecuación o no aceptan nuestra lectura? De acuerdo con Taylor, el proceso hermenéutico nos condena ineludiblemente al llamado “círculo hermenéutico” en el cual, a fin de clarificar la totalidad de sentido, invocamos lecturas parciales, e intentamos nuevas lecturas como fundamento de aquellas que aun no encuentran una expresión compartida con nuestros interlocutores. Por lo tanto, la labor hermenéutica contiene un elemento inextricable de incertidumbre, que es parte inherente de nuestra condición epistemológica.

Sin embargo, de acuerdo con Taylor, ésta no es la única respuesta que podemos dar. La exigencia de certidumbre que define a la tradición epistemológica impone el intento de alcanzar una ruptura del círculo interpretativo. Y esto ocurre en dos direcciones. Dice Taylor:

The first might be called the “rationalist” one and could be thought to reach a culmination in Hegel. It does not involve a negation of intuition, or of our understanding of meaning, but rather aspires to attainment of an understanding of such clarity that it would carry with it the certainty of the undeniable. In Hegel's case, for instance, our full understanding of the whole in “thought” carries with it a grasp of its inner necessity, such that we see how it could no be otherwise. No higher grade of certainty is conceivable.<sup>181</sup>

La otra dirección que puede tomar esta intención para romper de manera absoluta el círculo hermenéutico consiste en la tentación de ir más allá de la subjetividad. Este es el modelo empirista, en el cual lo que se pretende es una reconstrucción del conocimiento de tal manera que no sea necesario hacer una apelación final a lecturas o juicios no susceptibles de verificación ulterior. La pieza básica, el elemento fundacional, es el dato bruto, la impresión o dato sensorial. La meta es construir el conocimiento con esas piezas, mediante juicios que pueden anclarse más allá de la intuición subjetiva.

---

<sup>179</sup> *H*, pág. 217, nota 1.

<sup>180</sup> *PHS*, págs-15-57.

<sup>181</sup> *PHS*, pág. 18. (“Podríamos llamar “racionalista” la primera y considerar que llegó a su punto culminante con Hegel. No implica una negación de la intuición o de nuestra comprensión de la significación y aspira, en cambio, a alcanzar un discernimiento de tal claridad que tenga la certeza de lo innegable. En el caso de Hegel, por ejemplo, nuestra plena comprensión del todo en el “pensamiento” trae aparejada la captación de su necesidad interna, de modo tal que vemos que no puede ser de otra manera. Es inconcebible un grado más alto de certeza.”)

Taylor señala que estas teorías de la percepción generan todo tipo de problemas insolubles en el marco de su trasfondo, como ocurre con las amenazas escépticas y solipsista. Sin embargo, pese a su problematicidad, aun tienen relevancia como modelos de inteligencia que operan a partir de datos reconocibles por las máquinas computacionales, y de ese modo son capaces de esquivar toda referencia a la intuición y a la interpretación. Lo cual, acompañado por la credibilidad que reciben de los progresos en el ámbito de las ciencias naturales, acaban tentado a muchos a embarcarse en la labor reconstructiva de las ciencias del hombre según este mismo modelo.

Como vimos, la plausibilidad de las imputaciones sobre los propósitos de los actores, las tendencias de los eventos o la lógica inherente de las situaciones como puntos de partida hipotéticos de la dialéctica histórica, sin embargo, sólo se logra por medio de un conjunto de argumentaciones que conectan estas imputaciones con todas las otras y la constatación de que estas se ajustan a los hechos hasta el punto de que generan confianza para su aceptación. Dice Taylor:

The enduring interest of many of Hegel's historical interpretations lies just in the fact they do illuminate the interconnection of events enough to induce us to take them seriously, even if we have to transpose them (as most notoriously Marx did). But the imputation of purpose can never be self-authenticating as a starting point.<sup>182</sup>

El punto de partida de la dialéctica ontológica en una cadena de argumentos trascendentales es innegable. Comienza con algo que esta caracterizado de manera intrínseca por un estándar o propósito que es realizado de manera indisputable, como hemos visto, y acaba concluyendo con una redescrición del estándar, en un argumento regresivo que muestra su carácter indispensable para el fenómeno en cuestión. Pero este no es el caso para la dialéctica histórica. Dice Taylor:

Prior to the total unfolding of history we have *ex hypothesi* no realized purpose before us. So we cannot treat any tract of history as a fulfilment whose operative standard we have to discover. Nor can we read from any tract of history with certainty even a general description of what man is ultimately aiming at. We cannot be sure of having gleaned even some criterial properties of man's ultimate fulfilment.<sup>183</sup>

Smith ha señalado que si miramos a los argumentos ontológicos desde el punto de vista constructivo para la antropología filosófica, sus logros resultan muy limitados. El propósito de los mismos parece estar dirigido a reasegurar o garantizar algo que ya

---

<sup>182</sup> H, pág. 218. (“El interés permanente de muchas de las interpretaciones históricas de Hegel se encuentra justamente en el hecho de que iluminan lo suficiente la interconexión de eventos como para inducirnos a tomarlos seriamente, incluso si tenemos que transponerlos [como hizo Marx de manera notoria]. Pero la imputación de propósito no puede ser nunca una autoautenticación como punto de partida.”)

<sup>183</sup> *Ídem.* (“Antes del despliegue total de la historia no tenemos propósito realizado *ex hypothesi* ante nosotros. Por consiguiente, no podemos tratar ningún tramo de la historia como una realización cuyo estándar operativo tenemos que descubrir. Tampoco podemos leer a partir de ningún tramo de la historia con certeza siquiera una descripción general del objetivo último del hombre. No podemos estar seguros de haber recogido siquiera alguna propiedad de criterio de la realización última del hombre.”)

sabíamos desde el principio. En los casos que hemos analizado, tanto en el caso de Hegel como del resto de los autores a los que hemos prestado atención, los argumentos ontológicos han servido para reafirmar la noción de los seres humanos como agentes encarnados. A esta noción hemos sumado la constatación, por medio de argumentos regresivos a partir de condiciones trascendentales, de que dicha característica no es accidental o contingente de la naturaleza del agente humano, sino que es parte constitutiva de éste. Pero como ha dicho Smith, estos argumentos no han ofrecido otro detalle acerca del modo de ser de las cosas en sí mismas, es decir, el modo en el cual éstas existen independientemente de la experiencia del agente. O para decirlo de otra manera, los argumentos trascendentales de la dialéctica estricta u ontológica no han servido para alcanzar una verdad metafísica. Y lo que es aun más importante, que el hecho de haber logrado extraer de dichos argumentos conclusiones relevantes en lo que concierne a la autointerpretación de los agentes no impide, como vimos más arriba, que estas conclusiones estén condicionadas por potenciales desafíos. La autoevidencia que adquieren en el ámbito propio de la experiencia se encuentra en buena medida abierta a debate cuando se encara la cuestión desde otras perspectivas que no necesariamente toman en consideración la primera persona. Dice Smith:

The philosophical anthropology secured by transcendental arguments as strict dialectics is thus minimal (restricted to standards we already know are met) and weak (subject to possible revision).<sup>184</sup>

Siendo así en lo que respecta a la extensión de su validez, estos argumentos resultan de suma importancia si se los mira en su función terapéutica. Como vimos respecto a los argumentos que inician la *Fenomenología del Espíritu*, o los argumentos ofrecidos por Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty, estos cumplen una función crítica orientada a liberarnos de las construcciones distorsionadas de la agencia humana a las que nos aboca nuestra articulada o inarticulada adherencia a los modelos contemplativos o representacionistas. Estos argumentos son, en buena medida, los instrumentos predilectos de los autores nombrados para ayudarnos a superar la concepción mentalista del conocimiento.

Por otro lado, aunque Taylor cree que la dialéctica interpretativa no está autorizada a realizar afirmaciones ontológicas de ningún tipo, es decir, no puede realizar afirmaciones sobre la esencia de la subjetividad humana, sigue siendo un instrumento indispensable a fin de comprender los cambios en la manera en la cual la subjetividad humana es concebida y actualizada, o para decirlo de otro modo, para comprender las transiciones en diferentes formas de vida.<sup>185</sup> Desde esta perspectiva, Taylor cree que la dialéctica interpretativa juega un rol constructivo en el aspecto histórico de su antropología filosófica.

En su intento por justificar la distinción entre estos dos movimientos dialécticos y sus respectivas formas de exposición en la filosofía hegeliana, Taylor nos recuerda que pese a que en las lecciones introductorias de la filosofía de la historia puede leerse a

---

<sup>184</sup> SMITH (2002), pág. 63. (“La antropología filosófica asegurada por los argumentos trascendentales como dialéctica estricta es en consecuencia mínima (restringida a estándares que ya sabemos que se cumplen) y débil (objeto de una posible revisión.”)

<sup>185</sup> SMITH (2002), pág. 64.

Hegel afirmando que la “Razón gobierna el mundo” y que el propósito final del mundo es la actualización de la libertad, también hay que tomar en consideración las afirmaciones en las que explica la creencia de que hay Razón en la historia, no sólo como una presuposición del estudio histórico, sino como el resultado que él mismo (Hegel) ha alcanzado a comprender porque conoce ya la totalidad. De ello se desprende, según Taylor, que únicamente el propio estudio de la historia del mundo puede mostrar su racionalidad, o lo que es lo mismo, que el estudio de la historia procede empíricamente.<sup>186</sup>

De aquí infiere Taylor la posibilidad de establecer dos tipos de pruebas en la dialéctica hegeliana, las llamadas pruebas estrictas que se construyen a partir de puntos de partida innegables en la argumentación, y las pruebas “empíricas”, apropiadas para alcanzar conclusiones sobre el sentido de la totalidad de la historia sobre la base de una exposición convincente de dicha totalidad.

Taylor cree que, si esta distinción resulta plausible, las pruebas estrictas se convierten en un presupuesto para el estudio de la historia en el sentido de que nos permiten mirar a la historia con los ojos de la razón. La razón ofrece a la mirada empírica sobre la historia, la coherencia y unidad que la multiplicidad oculta. Dice Taylor:

But once we look at it in this way, we have a coherence, a convincing explanation of history's course, which provides independent proof of the thesis that Reason rules the world.<sup>187</sup>

La conclusión de Taylor es que, si leemos la *Fenomenología del Espíritu* tomando en consideraciones las distinciones que hemos adelantado, la mayor parte de los argumentos esgrimidos pertenecen a la clase de argumentos interpretativos. Únicamente los argumentos iniciales pertenecen a la clase de argumentos estrictos autoautenticantes sobre los cuales el resto de la obra se construye. Visto de este modo, Taylor cree que los tres primeros capítulos resultan demasiado débiles y esquemáticos como para sostener una superestructura histórica y antropológica tan rica como la que Hegel erige en su interpretación.

Las lecciones que Taylor extraer de la filosofía hegeliana son innumerables. También son notorios los paralelismos que pueden establecerse en algunos puntos de su obra. Taylor cree, por ejemplo, que los cambios que ocurren en las formas de vida sólo pueden ser comprendidos a partir de las inclinaciones de los agentes humanos a la realización de ciertos propósitos o estándares. Como veremos en las secciones de la segunda parte que se refieren más directamente a *Sources of the Self*, lo dicho aquí tiene especial relevancia para comprender el tipo de relación que existe entre las consideraciones ontológicas iniciales, en las cuales pretende dar cuenta de los constitutivos de la agencia humana, y los estudios históricos en los que interpreta las transiciones que han llevado al hombre occidental a la constitución de su particular identidad moderna. A diferencia de lo que ocurre con Hegel, Taylor se opone a la pretensión de elevar a categoría ontológica aquello que clarifica la dialéctica interpretativa. Pero eso no quita que otorgue a este modo de argumentación un lugar

---

<sup>186</sup> H, pág. 219.

<sup>187</sup> H, pág. 220. (“Pero una vez que la vemos de esta manera, tenemos una explicación coherente, convincente, del curso de la historia, que proporciona una prueba independiente de la tesis de que la Razón gobierna el mundo.”)

privilegiado a la hora de explicar los propósitos que orientan la actividad humana y el modo en el cual éstos resultan o no efectivos. En la línea de Hegel, pero también de MacIntyre, Habermas y Foucault, Taylor cree que la antropología filosófica debe ir acompañada para ser exhaustiva con una dilucidación del hombre concreto, ineludiblemente histórico, situado en un lugar y en una época por él mismo definida, en contraste con otros tiempos y lugares, en un proceso de autointerpretación guiado por sus aspiraciones y moldeado por la realidad efectiva contra la cual estas aspiraciones se ven una y otra vez enfrentadas.

## **8. Naturaleza y subjetividad**

### **8.1. Taylor sobre Hegel en contexto**

En los capítulos precedentes hemos visto la manera en la cual Taylor enfrenta las teorías mentalistas y representacionistas del conocimiento. Estas teorías, ilustradas de manera paradigmática por la filosofía cartesiana, promueven una visión del conocimiento en la cual mente y mundo se encuentran irremediablemente separados, unidos en todo caso por medio de un puente o lazo nunca explicitado convincentemente. Pese a los problemas que dicha concepción del conocimiento, del hombre en general y del lugar que este ocupa en el mundo traen consigo (especialmente las recurrentes amenazas escépticas y solipsistas), la perspectiva dualista se encuentra aun viva y extiende sus tentáculos a todos los ámbitos de la cultura moderna.

Una de las características de los autores de quienes Taylor se reconoce heredero es que comparten una visión y una estrategia análogas. A fin de romper el conjuro que la epistemología moderna ha puesto sobre nuestra forma de vida, estos autores creen que es imprescindible retroceder, poniendo entre paréntesis el modo de cognición acotado de la razón objetivante, a fin de alcanzar sus condiciones trascendentales de posibilidad por medio de un conjunto de argumentaciones que tienen el propósito de poner de manifiesto el modo esencial de ser del hombre, que se caracteriza por el modo de interacción inherente (no contingente) entre el sujeto y el mundo.

Sin embargo, pese a las profundas convergencias que existen entre los autores citados, cabe destacar también profundas divergencias. Quizás, la más evidente resulta del intento por parte de Hegel por establecer, no sólo la encarnación intrínseca de la subjetividad en la naturaleza, sino también, y lo que resulta a todas luces problemático desde la perspectiva secular contemporánea, la subjetivización de la naturaleza.

Frederick Beiser ha señalado que el renacimiento de Hegel en el mundo anglosajón alcanzó su cúspide con la publicación del estudio de Taylor sobre el tema en 1975. A diferencia de lo que ocurre con otros estudiosos, la labor de Taylor fue profunda y extensa, en cuanto intento de dar cuenta de la totalidad del sistema hegeliano, con el fin de mostrarlo como un edificio de gran sutileza intelectual y sofisticación.<sup>188</sup> De acuerdo con Beiser, Taylor identifica a la metafísica como el corazón del sistema, cuyo tema central es el espíritu autoimpuesto, el factor determinante que sostiene las partes unidas como una totalidad sistemática. Es decir, la idea de un espíritu absoluto que se impone a sí mismo en la historia y la naturaleza, y a través de ellas.

---

<sup>188</sup> BEISER, Frederick, "Introduction: The puzzling Hegel Renaissance", BEISER (2008), págs. 2.



Beiser señala que desde la década de 1960 muchos estudiosos se han apuntado a la aproximación no metafísica, que se ha convertido en la interpretación dominante del pensamiento social y político de Hegel<sup>189</sup>. Pese a la importancia que la obra de Taylor tuvo para el resurgimiento del interés en la filosofía hegeliana en el mundo anglosajón, este renacimiento no gravitó en torno a la interpretación ofrecida por él. Por un lado, muchos estudiosos, aun admitiendo la relevancia de la metafísica como una dimensión privilegiada, insistieron en que no era indispensable para la comprensión de todos los aspectos del pensamiento de Hegel. En especial, sostenían, en lo que concierne al pensamiento político y social, la metafísica era un asunto prescindible, en cuanto era posible alcanzar una comprensión adecuada en estas áreas sin necesidad alguna de dar cuenta de ella. Otros autores, por su parte, comenzaron a cuestionar la interpretación “metafísica” de Hegel, afirmando que el sistema resultaba más comprensible en continuidad y como radicalización de la crítica kantiana a la propia metafísica. Beiser identifica tres clases de interpretaciones no metafísicas que han surgido a partir de 1970. Por un lado, la *category theory* de Klaus Hartmann, para quien la filosofía de Hegel no es una especulación acerca del absoluto o el espíritu, sino el intento por desarrollar un sistema de categorías a partir del cual pensamos el mundo. Otra es la desarrollada por Robert Pippin en su *Hegel's Idealism*, que hace de la unidad de la apercpción kantiana el principio de la autoconciencia como condición necesaria de toda experiencia. Finalmente, la interpretación de Robert Brandon, que ve a la teoría hegeliana ocupada, fundamentalmente, con la dimensión normativa de la vida, la experiencia, y el discurso, y sostiene que la exposición alrededor de la noción del espíritu debe ser comprendida en término de reconocimiento mutuo, implícito en las normas.

Estas consideraciones tienen especial relevancia para nuestro estudio, en cuanto ofrecen un marco para comprender la crítica a la interpretación de Taylor por parte de los adherentes de la lectura no metafísica. Como ha indicado Nicholas Smith respecto a la posición de Robert Pippin, el llamado “Idealismo absoluto” haría referencia, de acuerdo con su lectura, al logro de cierta perspectiva sobre el conocimiento. Esta realización, en línea con la crítica kantiana, alcanzaría de manera más plena una adecuación con el principio idealista, antimetafísico, que postula la autodeterminación del pensamiento. De esto se desprende que, para Pippin, “Idealismo Absoluto” significa la exposición final o absoluta sobre el conocimiento, y no como pretende el mito metafísico que sobre Hegel se ha elaborado, un conocimiento sobre el absoluto divino. Es decir, para Pippin, el Idealismo Absoluto ofrece una perspectiva en la que toda afirmación del “más allá”, o el “detrás” que, hipotéticamente, hace factible el mundo de las apariencias, estaría ausente.

De este modo, de acuerdo con Beiser, el renacimiento de Hegel en la filosofía angloestadounidense puede ser entendido sobre la base del desplazamiento que ha tenido su metafísica, haciendo oídos sordos a los aspectos que resultan más problemáticos frente

---

<sup>189</sup> Beiser cita a Steven Smith, *Hegel's Critique of Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), pág. xi; Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge UK: Cambridge University Press, 1990), págs. 4-6; Mark Tunick, *Hegel's Political Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1992), págs. 14, 17, 86, 99; Michael Hardimon, *Hegel's Social Philosophy* (Cambridge UK: Cambridge University Press, 1994), pág. 8; and Alan Patten, *Hegel's Idea of Freedom* (Oxford: Oxford University Press), págs. 16-27; Paul Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom* (New Haven, CT: Yale University Press, 1999), págs. 83-84), 126, 135-136, 140, 151-152, 360-361; John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2000), pág. 330.

a los criterios seculares y positivistas de nuestra época. Sin embargo, como apunta Beiser, una aproximación de este tipo viene acompañada de toda clase de cuestionamientos debido a que, pese al interés que puedan presentar los asuntos tratados, queda latente la duda de estar traicionando al “verdadero” Hegel en nombre de nuestros intereses. Además, ciertos aspectos de su filosofía parecen irreductibles, como ocurre con la dimensión religiosa de su pensamiento. Sea como sea, ninguna de las interpretaciones citadas resulta adecuada para ofrecer una explicación completa del intento de Hegel. Como dice Beiser:

All these interpretations give us only one half of the Hegelian equation: the manner in which we think about the universe; they do not give us the other half: the universe itself. The Hegelian absolute was always meant to be the universe as a whole, the identity of subject and object, not only how we think about the world but the world itself.<sup>190</sup>

Beiser también apunta a la irreductibilidad de la *Naturphilosophie* hegeliana, que se encuentra en el corazón del sistema. Hegel especula acerca de la naturaleza del universo viviente y material, utilizando para ello una metodología que se encuentra muy alejada del modo de experimentación al que nos tiene acostumbrada la ciencia natural contemporánea. La *Naturphilosophie* de Hegel, dice Beiser, es enfáticamente metafísica. Hegel intenta explicitar algo acerca de la propia naturaleza, no sólo acerca del modo en el cual debemos pensarla o la estructura normativa del discurso referente a ella.

El renacimiento en los estudios hegelianos se enfrenta, por lo tanto, a la siguiente encrucijada. Por un lado, continuar con una interpretación no metafísica que resulta una construcción que procede a responder nuestros intereses contemporáneos, más que a dar cuenta de la historia real, con el consecuente riesgo de caer de pleno en la amenaza de anacronismo; o por el contrario, realizar una labor historiográfica que desemboque en un mero desempeño de anticuario.

Beiser señala que estas no son las únicas alternativas que tenemos a nuestra disposición, y recuerda que en los Estados Unidos de América y en la Inglaterra del siglo XIX y principios del siglo XX, la lectura de la obra de Hegel era mucho más popular de lo que resulta actualmente. La razón de este interés, según Beiser, es que el programa original hegeliano aun podía considerarse una inspiración para personas que habitaban una cultura más religiosa y menos positivista, que se enfrentaban con preocupación a los conflictos entre la fe y la razón, como el propio Hegel hizo en su momento.

Para Beiser, la aproximación apropiada al estudio de Hegel consiste, en primer lugar, en poner entre paréntesis los intereses contemporáneos que pudieran habernos llevado a su filosofía a fin de examinar el Hegel histórico, en su propio contexto, que en este caso significa ubicar su pensamiento como una contribución a la conversación pasada.

---

<sup>190</sup> BEISER (2008), pág. 5-6 . (“Todas estas interpretaciones nos dan únicamente una mitad de la ecuación hegeliana: la manera en la cual pensamos acerca del universo; no nos dan la otra mitad: lo que es el universo en sí mismo. El absoluto hegeliano fue siempre llamado a significar el universo en su totalidad, la identidad de sujeto y objeto, no sólo cómo pensamos acerca del mundo, sino el mundo en sí mismo.”)

## 8.2. La ruptura originaria

De acuerdo con Taylor, la filosofía Hegeliana se despliega como una respuesta a un conjunto de problemas y aspiraciones relevantes para su época. Heredero de la filosofía kantiana y fichteana, Hegel pretende encontrar una solución a la dicotomía recibida, en la que se evidencian dos anhelos. Por un lado, la demanda expresiva de unidad del hombre consigo mismo, con sus congéneres y con la naturaleza en general. Por el otro, la aspiración a la libertad, a la autonomía absoluta del individuo. La tarea fundamental de su filosofía, por lo tanto, es la superación de la oposición manifiesta entre estos dos extremos.

Hegel interpretó la ruptura de la unidad originaria de la Grecia antigua no como un evento contingente de la historia, sino más bien como un estadio en el desarrollo ineludible que, como contracara, ofrecía en la modernidad una experiencia de fragmentación y exilio frente a una sociedad y un universo mecanizado. Para Hegel, la reconciliación en la cual esta oposición entre la unidad expresiva y la libertad estaba llamada a tener lugar, sólo podía lograrse de manera articulada en el lenguaje de la razón.

Taylor identifica cuatro oposiciones que surgen de la ruptura original de la unidad expresiva:

1. La del *anthropos*, como sujeto cognoscente, que se ve separado de su naturaleza expresiva original. En su versión extrema, atribuye toda formalidad de la experiencia a su propio entendimiento, en contraposición a atribuírselo a la realidad con la cual entra en contacto. Para esta perspectiva no hay mediación posible entre la mente y el mundo. Hegel responde objetando la incoherencia que supone establecer algo que se encuentra más allá de la mente, y al mismo tiempo pretender que somos capaces de establecerlo fuera de nuestro alcance.

2. La que ocurre dentro del propio hombre, como una escisión entre su voluntad racional y su naturaleza (deseos, inclinaciones y afinidades). Esto pone de manifiesto la oposición entre dos requerimientos que dominan al agente. Por un lado, el llamado a la libertad que se dirige a nosotros en cuanto agentes racionales y nos compromete a actuar a partir de motivos que emanan exclusivamente de nosotros mismo. Por el otro, nuestras inclinaciones naturales que, al ser dejadas de lado por un modelo de libertad desencarnada, ponen de manifiesto el carácter defectivo de esta autocomprensión.

3. La que surge entre el individuo y su tribu o comunidad. El creciente sentido de identidad que produce la autoconciencia del individuo trae como consecuencia una oposición práctica, un conflicto de intereses entre el hombre y la sociedad. Dice Taylor:

Man to be free must be his own master, and hence not subordinate to any others. But at the same time man on his own is weak and necessarily dependent on outside help. The freedom of the bare individual is thus a very circumscribed and shadowy thing. But what is more, man as cultural being only develops a mind and purposes of his own out of interchange with others; the very aspiration to individual freedom is nurtured on this interchange, and can be dulled and perverted by it. So that integral freedom cannot be attained by an individual alone. It must be shared in society which sustains a culture that nurtures it and institutions which give effect to

it. Freedom seems to require both individual independence and integration into a larger life.<sup>191</sup>

4. La que se produce entre el espíritu finito y el espíritu infinito. Entre las demandas de autonomía y aquellas otras que surgen de nuestra participación en el curso de la vida infinita. Desde la perspectiva del sujeto finito, separado, el curso de los eventos que lo afectan se distinguen en oposición de aquellos que él mismo realiza. La perspectiva antigua que requería del agente una reconciliación con el destino, sólo puede ser interpretada desde la perspectiva moderna como una rendición. Dice Taylor:

But the course of things is in some sense an expression of cosmic spirit; and hence to see it as quite other is to define oneself in opposition to cosmic spirit. On the other hand, to be united to infinite spirit, even more to see oneself as its vehicle, would be to recognize in one's fate an expression of a reality from which one could not dissociate oneself.<sup>192</sup>

La tarea de reconciliación, nos dice Hegel, no consiste en regresar a la conciencia primitiva antes de la ocurrencia de la separación entre el sujeto y la naturaleza, sino en tratar de retener los frutos de dicha separación, en este caso la libertad de la conciencia racional, al mismo tiempo que nos esforzamos en la unidad con la naturaleza, la sociedad, Dios y el destino.<sup>193</sup> Una reconciliación de estas características sólo puede comprenderse en contraposición a las nociones dualista y mecanicista del sujeto a las que se opone. Para los adherentes de estas doctrinas, el sujeto – como centro de la conciencia – es una entidad inmaterial que se opone al mundo, incluso al propio cuerpo del agente. Sus funciones espirituales son atribuidas de manera exclusiva a la “mente” que es concebida como una entidad plenamente autotransparente, capaz de contemplar sus propios contenidos.<sup>194</sup> Como señala Taylor, una noción de este tipo no reserva espacio alguno para una noción de la vida, en continuidad con la noción aristotélica de forma autoorganizada y automantenida, que sólo puede operar y por ello es inseparable de su encarnación material. El dualismo atribuye las funciones inteligentes a la mente, y considera al cuerpo en términos puramente mecanicistas.

---

<sup>191</sup> *H*, pág. 78. (“El hombre para ser libre debe ser su propio amo, y por consiguiente, no estar subordinado a otros. Pero al mismo tiempo, el hombre por sí solo es débil y necesariamente dependiente de la ayuda exterior. La libertad del simple individuo es por lo tanto una cosa muy circunscrita y quimérica. Pero lo que es aun más importante, el hombre como ser cultural sólo desarrolla una mente y propósitos propios a partir del intercambio con otros; la propia aspiración a la libertad individual se nutre en este intercambio, y puede ser apagada y pervertida por el mismo. De tal modo que la libertad integral no puede ser lograda por el individuo en solitario. Debe ser compartida en una sociedad que sustente una cultura que la nutra e instituciones que den cumplimiento a la misma. La libertad parece requerir independencia individual e integración dentro de una vida más grande.”)

<sup>192</sup> *H*, pág. 79. (“Pero el curso de las cosas es en algún sentido una expresión del espíritu cósmico, y por consiguiente verlo como algo completamente otro es definirse a uno mismo en oposición con el espíritu cósmico. Por un lado, estar unido al espíritu infinito, incluso más, verse a uno mismo como vehículo suyo, sería reconocer en el propio destino una expresión de una realidad de la que uno no puede disociarse.”)

<sup>193</sup> *H*, pág. 80.

<sup>194</sup> *Ídem*, pág. 81.

A la noción hilemórfica de Aristóteles, en la que los seres vivos son concebidos en posesión de un alma que es inseparable del cuerpo, Hegel suma la noción herderiana del lenguaje, en la cual las palabras adquieren su significación como expresión o encarnación de ciertas clases de conciencia. De acuerdo con Herder, el lenguaje no es un conjunto de signos, sino más bien un medio en el cual se expresan ciertos modos de ver y ciertas experiencias. La teoría de Herder, en consonancia con la doctrina aristotélica que establece la relación intrínseca del alma y el cuerpo, sostiene una noción del pensamiento que resulta inconcebible independientemente de todo lenguaje, arte, gesto o algún otro medio externo. De esta manera, la concepción hegeliana del sujeto obtiene del principio de encarnación necesaria su primera determinación en cuanto (1) animal racional y, (2) en cuanto ser expresivo. Dice Taylor:

Hegel's expressive theory does not see the hiatus between life and consciousness which we find in Cartesian-empiricist dualism. For the later, the vital functions are relegated to the world of extended, material being, and are to be understood mechanistically; while the functions of mind belong to a separate, non-material entity. Hence Descartes could look on animals as complicated machines. But for any follower of Aristotle, this kind of dichotomy is untenable. For a living thing is a functioning unity and not just a concatenation of parts. More, in maintaining a certain form through changing conditions it shows a sort of proto-purpose, and even a sort of proto-intelligence in adapting to novel circumstances, akin to what self-conscious beings show in explicit form in their striving for goals and their ability to take account of self and surroundings in doing so. The living thing is, in other words, not just a functioning unity, but also something in the nature of an agent; and this places it in a line of development which reaches its apex in the human subject.<sup>195</sup>

Aunque comparte con Herder la convicción de que la particularidad humana resulta irreductible, y entiende al *anthropos* como una totalidad cuya conciencia reflexiva no deja nada inalterado en su constitución, Hegel está convencido de que esto no le obliga a establecer una distinción radical entre el *anthropos* y el resto de los seres vivientes. Aunque es cierto que el ser humano no puede ser considerado como un mero animal al que se le han sumado, como un apéndice, las funciones de su racionalidad, y por ello debe ser entendido sobre la base de principios adecuados a sus características exclusivas, comparte con el resto de los seres vivos el hecho de ser una entidad irreductible en términos analítico-compositivos, o lo que es lo mismo, comparte el hecho

---

<sup>195</sup> *H*, pág. 83. (“La teoría expresivista de Hegel no conlleva el hiato entre vida y conciencia que encontramos en el dualismo cartesiano-empirista. Para este último, las funciones vitales son relegadas al mundo del ser extenso, material, y deben ser entendidas de manera mecanicista; mientras las funciones materiales pertenecen a una entidad separada, no material. Por eso Descartes puede mirar a los animales como máquinas complejas. Pero para cualquier seguidor de Aristóteles, esta clase de dicotomía es insostenible. Porque una cosa viviente es una unidad funcional y no sólo una concatenación de partes. Además, el hecho de mantener cierta forma a través de condiciones cambiantes muestra una suerte de proto-propósito, incluso un tipo de proto-inteligencia en lo que respecta a las circunstancias novedosas, semejante a la que muestran los seres autoconscientes de manera explícita en su lucha por alcanzar metas y su habilidad para tenerse en cuenta a sí mismos y a su entorno, para lograr dichas metas. En otras palabras, la cosa viviente no es sólo una unidad funcional, sino también algo en la naturaleza de un agente; y esto lo pone en la línea de desarrollo que alcanza su cúspide en el sujeto humano.”)

de que cada una de sus partes sólo es comprensible en relación con todas las otras y con la totalidad.

Esto se ve complementado por una visión de la totalidad en la forma de una jerarquía de seres, en cuyos estadios superiores se realiza de manera más perfecta lo que en los estadios inferiores sólo se encarna imperfectamente. Como ha señalado Taylor, una visión de este tipo conlleva una negación implícita del reduccionismo, en cuanto impide todo intento de explicación de las funciones superiores de lo viviente a partir de las funciones inferiores del organismo. De forma análoga, Hegel extiende esta jerarquización más allá de los seres vivientes. Toda la creación participa de un orden. Lo viviente es a la conciencia, lo que el sistema solar es a lo viviente.

Las teorías filosóficas dualistas, como el cartesianismo, que explícitamente imaginan al *anthropos* dividido dentro de sí, separado de sus congéneres, escindido de la naturaleza y del espíritu infinito, no son, como pudiera creerse, manifestaciones contingentes, sino más bien las exigencias que el propio desarrollo del pensamiento racional ejercita sobre el *anthropos*, poniéndolo en desacuerdo consigo mismo y oponiéndolo a la vida.

No encontramos la racionalidad del *anthropos* al comienzo de su itinerario, sino al final, como una realización de su devenir. Eso significa que para entender al ser humano debemos dar cuenta, por un lado, de su historicidad constitutiva, y por el otro, del modo en que esa historicidad se despliega a través de diferentes estadios en un proceso que lo lleva a su realización. Eso impone a Hegel la labor de establecer, además de las formas de vida de las que hemos hablado, una jerarquía de modos de pensamiento y expresión, vehículos para alcanzar la meta de la plena comprensión del espíritu. A la historia humana la entiende Hegel como un ascenso a través de una jerarquía de modalidades del pensamiento, una escalera de formas culturales.

### **8.3. Anthropos y Espíritu**

De todo esto se infiere una noción del sujeto que sólo puede existir de manera encarnada, un sujeto conducido a través de sus inclinaciones e impulsos a una unidad irreflexiva consigo mismo y la naturaleza, a la que la razón se enfrenta con el fin de realizarse. Es decir, un sujeto complejo, a un mismo tiempo idéntico y opuesto a su encarnación, definido a partir (1) de sus condiciones existenciales (su naturaleza encarnada); y (2) de su vocación teleológica, orientada hacia su propia perfección de racionalidad y libertad.

Esa complejidad intrínseca del sujeto, que incluye dentro de sí identidad y oposición, mantiene su unidad por medio de un patrón temporal en el cual la identidad primitiva da lugar a una división que habita de manera latente desde el comienzo en el interior de la unidad originaria. La naturaleza bruta, cultivada con el propósito de alcanzar las aspiraciones superiores del *anthropos*, lo lleva a identificarse de manera estrecha con un hipotético yo superior que se establece por medio de la pugna que ejerce contra sí mismo, contra sus congéneres y su entorno, para mantener a la naturaleza vencida acorralada. Pero la historia humana no acaba con la división. Por el contrario, el *anthropos* está llamado a encarnar formas culturales superiores que expresan de manera ascendente un plan que supera las aspiraciones del individuo autónomo.

La teoría del sujeto expuesta por Hegel no sólo se aplica al *anthropos*, sino también

al Espíritu o *Geist*. De manera semejante a lo que ocurre con el hombre, el Espíritu también se encuentra necesariamente encarnado. En este caso, la encarnación significa que no puede existir independientemente del universo.

Pero mientras en el *anthropos* el modelo hilemórfico aristotélico y la teoría expresivista herderiana se aplican separadamente a dos dimensiones distintas de la encarnación humana, (1) la dimensión funcional de la vida y, (2) su expresión cultural o “identidad”, en el caso del *Geist* estas dos dimensiones coinciden perfectamente. Dice Taylor:

The universe is the embodiment of the totality of the “life functions” of God, that is the condition of his existence. And it also is throughout an expression of God, that is, something posited by God in order to manifest what he is.<sup>196</sup>

La estructura general del universo, por lo tanto, se encuentra determinada por el hecho de que es encarnación y expresión del Espíritu o *Geist*, y por ello debe contener una jerarquía de seres que van, desde las formas inanimadas inferiores, a través de varias clases de especies vivientes, hasta llegar al hombre. Y esto porque la realización del Espíritu se encuentra atada al desarrollo del hombre de manera intrínseca, a través de una jerarquía de formas culturales y modos de conciencia que se suceden en el tiempo para dar forma a la historia humana. Dice Taylor:

What is then for *Geist* to come to rational self-awareness in freedom? If the structure of the universe is as it is in order to be the embodiment/expression of *Geist*, then *Geist* comes to self-awareness when this is recognized. Of course, this can only be recognized by ourselves, finite spirits, for we are the only vehicles of awareness. But in recognizing that this is the structure of things we at the same time shift the centre of gravity of our own identity. We see that the most fundamental about us is that we are vehicles of *Geist*.<sup>197</sup>

A diferencia de lo que ocurre con el *anthropos*, para quien el logro de la perfecta autoexpresión le obliga al reconocimiento de un campo circunscrito, irreductible, que no está en sus manos controlar; para el Espíritu o *Geist*, en cambio, toda su encarnación debe ser entendida como expresión suya, lo cual implica un modo de libertad radical.

De acuerdo con Taylor, la libertad radical del Espíritu no es incompatible con una estructura necesaria de las cosas. Las dos nociones están conectadas de manera intrínseca. Por un lado, se dice que el propósito básico del Espíritu es ser. Por el otro, en lo que respecta a su contenido, que su quintaesencia es la racionalidad. Mientras la libertad del *anthropos* implica la asunción de su propia naturaleza donada y una posibilidad de innovación acotada a un marco predeterminado, para el *Geist* el único

---

<sup>196</sup> *Ídem*, pág. 88. (“El universo es la encarnación de la totalidad de las “funciones vitales” de Dios, es decir, de las condiciones de su existencia. Y también es en todo una expresión de Dios, es decir, algo puesto por Dios con el fin de manifestar lo que él es.”)

<sup>197</sup> *Ídem*, pág. 91. (“¿Qué es entonces para el *Geist* alcanzar la autoconciencia racional en libertad? Si la estructura del universo es tal con el fin de ser la encarnación/expresión del *Geist*, entonces el *Geist* alcanza la autoconciencia cuando ésta es reconocida. Por supuesto, esto sólo puede ser reconocido por nosotros, espíritus finitos, porque somos los únicos vehículos de la conciencia. Pero al reconocer que ésta es la estructura de las cosas, al mismo tiempo trasladamos el centro de gravedad de nuestra propia identidad. Vemos que lo más fundamental acerca de nosotros es que somos vehículos del *Geist*.”)

punto de partida es el requerimiento de ser de la propia subjetividad, cuyo único contenido es la racionalidad.

Como vimos en el capítulo dedicado a los argumentos trascendentales, Kant advierte que para la existencia de algo como nuestra experiencia del mundo (un hecho evidente que no necesita probación alguna), es imprescindible que podamos distinguir entre *An sich* y *für uns*. Lo cual requiere a su vez de las categorías. Es decir, no podemos formarnos una noción coherente de la experiencia sin incluir las distinciones apuntadas.

De manera análoga, aunque más compleja, los argumentos dialécticos hegelianos pretenden probar las condiciones estructurales del Espíritu encarnado. Hegel sostiene que *Geist* o el Espíritu no puede ser en abstracción de los espíritus finitos. O lo que es lo mismo, que la coherencia de una noción como la del espíritu encarnado nos obliga a conceder que en tanto encarnación necesita estar ubicado de manera determinada.

En los dos casos, el límite conceptual se refiere a algo más que al significado de los términos. Dice algo sobre la estructura misma de las cosas. Para Kant, se trata de los límites de la mente. Para Hegel, los lineamientos del universo.

Hegel pretende que es capaz de mostrar, a partir del examen al que somete el mobiliario del mundo, que éste no puede ser otra cosa excepto una emanación del Espíritu. Por medio de un argumento dialéctico, sostiene que las cosas en el mundo no pueden existir por sí mismas porque son contradictorias, y de ello deduce que sólo podemos comprenderlas como partes o aspectos de una realidad más profunda en la cual participan.<sup>198</sup> A fin de sortear la regresión infinita Hegel acude a una doble argumentación. Dice Taylor:

We avoid the endless regress by a circle. We show in our ascending dialectic that finite reality can only be as an emanation of *Geist*, hence that given finite reality, self-positing *Geist* must be. But then we can also demonstrate... that a self-positing *Geist*, that is a cosmic spirit who lays down the conditions of his own existence, must posit the structure of finite things we know.<sup>199</sup>

No se trata, como pudiera creerse, de un argumento circular. La dialéctica ascendente comienza con un postulado y procede por medio de una inferencia, pero a lo que llega es a una necesidad ontológica, a la base existencial de todas las cosas. La realidad finita no es de manera contingente. Se manifiesta como realización de un plan cuya articulación se adecúa a una fórmula de necesidad racional.

A fin de clarificar la posición hegeliana, Taylor identifica dos visiones con las cuales no deberíamos confundirla. Por un lado, la visión teísta, que contempla el mundo como una creación de Dios y concibe a éste como una entidad separada e independiente del universo. Por el otro, la visión naturalista, que concibe al mundo como un hecho bruto cuyas propiedades permiten la evolución de ciertos seres que son capaces de convertirse en vehículos de la vida racional e incluso llegar a concebirse a sí mismos como vehículos de la totalidad.

---

<sup>198</sup> *Ídem*, pág. 97.

<sup>199</sup> *H*, pág. 98. (“Evitamos la regresión infinita a través de un círculo. Mostramos en nuestra dialéctica ascendente que la realidad finita sólo puede ser como emanación del *Geist*, por consiguiente que dada la realidad finita, el *Geist* autopostulante debe ser. Pero luego podemos también demostrar... que el *Geist* autopostulante, que es un Espíritu cósmico que establece las condiciones de su propia existencia, debe postular la estructura de las cosas finitas que conocemos.”)



Desde cierto punto de vista, la posición de Hegel puede entenderse como una combinación de estos dos extremos. Como ocurre con la posición teísta, Hegel ve el mundo como un diseño. Como el naturalista, se niega a aceptar a Dios como un diseñador que existe antes e independientemente del mundo. Su idea es la de un Dios que establece eternamente las condiciones de su propia existencia. Dice Taylor:

Both of the schemes we have compared to Hegel's view repose ultimately on existential propositions: some basic reality exists, and from this everything else can be explained. In one case this is God, in the other, a world with certain features. But what is fundamental in Hegel's conception is not the existence of some reality, but rather a requirement, that *Geist* be.<sup>200</sup>

De modo semejante a lo que vimos respecto al *anthropos*, el sujeto absoluto está afectado por un conflicto básico. Sus condiciones existenciales se encuentran en desacuerdo con su telos. Debe estar encarnado en espíritus vivientes finitos, en un mundo finito de cosas materiales, pese a que su vida es infinita e ilimitada.<sup>201</sup> Como ocurre con los sujetos finitos, el absoluto debe transitar a través de un drama en el que sufre división, para regresar a la unidad, una historia de oposición y reconciliación paralela a la experimentada por el hombre. Dice Taylor:

In order to play their role in overcoming the opposition of the world to *Geist*, men have to school themselves, become beings capable of reason, break away from a life sunk in nature and dominated by impulse, go beyond their immediate parochial perspectives to that of reason. And in so doing they divide within themselves, oppose spirit to nature in their own lives. The reconciliation comes for both when men rise further beyond this standpoint of opposition, and see the greater rational necessity and their part in it. At that point they are beyond the opposition of spirit and nature because they see how each is necessary for the other, how both spring from the same rational necessity, which determines both their opposition, and then their reconciliation in the recognition of this underlying necessity.<sup>202</sup>

En el esquema hegeliano, por lo tanto, el sujeto cósmico resulta el fundamento último de lo real, a un mismo tiempo idéntico y no-idéntico con el mundo. Aquí su identidad consiste en que el *Geist* o Espíritu no puede existir sin el mundo, mientras su no-identidad se refiere a que el mundo en cuanto tal, como mera materialidad, resulta en

---

<sup>200</sup> H, pág. 101. (“Ambos esquemas con los que hemos comparado la visión de Hegel reposan en última instancia en proposiciones existenciales: existe una realidad básica, y a partir de ella todo lo demás puede ser explicado. En un caso esta realidad es Dios, en la otra, un mundo con ciertas características. Pero lo que es fundamental en la concepción de Hegel no es la existencia de alguna realidad, sin más bien un requerimiento, que *Geist* sea.”)

<sup>201</sup> H, pág. 103.

<sup>202</sup> H, págs. 103-4. (“A fin de jugar su rol en la superación de la oposición del mundo contra el *Geist*, los hombres tienen que escolarizarse, convertirse en seres capaces de razón, romper con una vida hundida en la naturaleza y dominada por el impulso, ir más allá de sus perspectivas parroquianas inmediatas hacia la de la razón. Y haciendo esto, se dividen dentro de sí mismos, oponen espíritu contra naturaleza en sus propias vidas. La reconciliación llega para ambas cuando los hombres se alcanzan más allá del punto de vista de la oposición, y ven la necesidad racional mayor y su parte en ella. En ese punto se encuentran más allá de la oposición del espíritu y la naturaleza porque ven de qué modo cada una es necesaria a la otra, como ambas brotan de la misma necesidad racional que determina ambas, su oposición y luego su reconciliación en reconocimiento de su necesidad subyacente.”)

dispersión.

#### 8.4. El motor de la dialéctica

La vida del sujeto absoluto es un proceso en el cual primero establece sus propias condiciones de existencia, para luego superar la oposición de esas mismas condiciones para realizar la meta del autoconocimiento. De lo cual se sigue que el absoluto no puede existir de manera inmediata, sino como el resultado de la superación de su opuesto. Aquí la inmediatez consiste en la existencia hipotéticamente independiente con la cual nos encontramos en los estadios primarios del conocimiento. Para Hegel, todas las descripciones que realizamos de las cosas en las cuales éstas son concebidas como si fueran inmediatas en el sentido mentado resultan inadecuadas debido a que todas ellas son en dependencia de otras, en el marco de un conjunto de relaciones necesarias y, en última instancia, como partes de la totalidad. Incluso la totalidad, siendo inmediata, no escapa de manera completa a su condición relacional. La totalidad, para ser establecida conceptualmente, necesita de los términos opuestos sobre los cuales se funda su caracterización como superación de los mismos.

El carácter mediado de todas las cosas, de acuerdo con Hegel, es prueba de la contradicción intrínseca en el seno de las mismas. Dice Taylor:

Whatever is in contradiction must pass over into something else, be this passage the ontological one between levels of being which go on existing coevally, or the historical one between different stages of human civilization.<sup>203</sup>

Eso no significa que la contradicción sea incompatible con la existencia. La propia totalidad es definida por Hegel como una unidad de la identidad y la oposición en la que se retiene la fuerza del conflicto ontológico. Esa contradicción, al nivel de la totalidad no resulta fatal debido a que el propio conflicto mantiene a la totalidad como Espíritu o *Geist*, pero al nivel de la particularidad sí resulta mortal debido a que, en cuanto parte, no puede existir por sí misma, sino que es de manera constitutiva relativa a la totalidad.

Hegel llama la atención al reclamo de independencia que hace la existencia material. Las cosas, animales y el propio *anthropos*, en su modo de aparecer, exigen el reconocimiento de un tipo de existencia no relativa. Sin embargo, el destino material de estas cosas es el resultado de un requerimiento del Espíritu o *Geist* que las determina en vistas de su propia realización. Por lo tanto, estas cosas llevan en su seno una contradicción que asegura su transitoriedad, su finitud. Son esencialmente mortales. Este es el motor de la dialéctica, nos dice Taylor. Por un lado, los seres finitos existen externamente en el espacio y el tiempo reclamando independencia. Por el otro, son expresión de un Espíritu que no puede dar soporte a dicha independencia. La contradicción hace que las cosas se muevan y cambien. Dice Taylor:

The partial reality... is stuck with its own independent existence, and since this independence clashes with the basis of its existence, it is caught in contradiction and

---

<sup>203</sup> H, pág. 105. (“Todo lo que está en contradicción debe devenir otra cosa, sea este pasaje el ontológico entre niveles de ser que continúan existiendo de manera coetánea, o el histórico entre diferentes estadios de la civilización humana”)

must die. It must die because it is identified with only one term, the affirmation, and cannot encompass the denial.<sup>204</sup>

El absoluto, nos dice Taylor, es esencialmente vida: movimiento y cambio. Pero al mismo tiempo permanece, idéntico a sí mismo, como el mismo sujeto, como el mismo pensamiento expresado a lo largo de ese movimiento. De este modo, Hegel reconcilia la identidad y la contradicción sobre la base de esa permanencia de sí mismo a través del proceso que se alimenta del conflicto ontológico.

De esta manera, el sistema hegeliano intenta superar las oposiciones sin pagar el precio al que estuvo dispuesto el movimiento romántico. Hegel cree que la superación del dualismo sujeto-mundo se logra viendo al mundo como una expresión necesaria del pensamiento o necesidad racional, al mismo tiempo que nos vemos a nosotros mismos como vehículos de ese pensamiento, como el punto en el cual ese pensamiento se vuelve consciente de sí mismo.<sup>205</sup> Es decir, dejamos de vernos como sujetos finitos y adoptamos la perspectiva de ser vehículos de un pensamiento que nos supera, un pensamiento que en buena medida es el pensamiento del propio universo como totalidad, o como dice Hegel, el pensamiento de Dios.

## 8.5. Reconciliación racional

A diferencia de lo ocurrido con buena parte del movimiento romántico que sostuvo una visión de la creatividad ilimitada del sujeto pero a costa de un exilio en un mundo abandonado por Dios; o buscó la unidad con la divinidad más allá de la razón, Hegel pretende la unión de lo finito y lo infinito sin sacrificar para ello su noción de libertad.

Los sujetos finitos son parte constitutiva de un orden superior. Ese orden es el despliegue incondicional de la necesidad racional que en ningún punto nos es ajeno como sujetos racionales. Por un lado, no perdemos nuestra libertad aceptando nuestra vocación como vehículos de la necesidad cósmica. Por el otro, esta unión no implica un abandono de nuestra naturaleza empírica. Se trata de acomodar en ella nuestra naturaleza inferior, en cuanto forma parte también del orden necesario de las cosas. El sujeto infinito requiere lo finito para ser una encarnación externa, lo que conlleva que el sujeto infinito sólo puede ser por medio de lo finito. De aquí se sigue que la unidad del hombre y del mundo no deroga la diferencia que es retenida en el estadio de reconciliación. El espíritu, al retornar a la unidad, necesariamente incorpora la dualidad.

Por otro lado, la solución hegeliana exige que lo absoluto sea comprendido en conceptos, en contraposición a sentimientos e intuiciones. La unión no puede ser el resultado de un abandono por parte del *anthropos* del entendimiento con el cual analiza el mundo y se distingue de la naturaleza estableciendo distinciones entre las cosas. Muy por el contrario, para Hegel, el origen de las oposiciones es la identidad, y la vocación de retorno a dicha identidad se logra más acabadamente cuando la distinción alcanza su máxima claridad. Dos términos hegelianos expresan esta idea de una dualidad que es

---

<sup>204</sup> *H*, pág. 107. (“La realidad parcial se ha quedado atascada en su propia existencia independiente, y como esta independencia choca con la base de su existencia, queda atrapada en contradicción y debe morir. Debe morir porque es identificada con un único término, la afirmación, y no puede abarcar la negación.”)

<sup>205</sup> *Ídem*, pág. 117.

superada sin su derogación. *Aufhebung* se refiere a la transición dialéctica en la cual un estadio es anulado y luego preservado en uno superior. *Versöhnung* hace referencia a la reconciliación entre dos términos en la que la oposición es, sin embargo, superada.

Con respecto a la superación de la dualidad hombre-mundo, dice Taylor que ocurre cuando se muestra la identidad del autoconocimiento de Dios y el conocimiento que tiene el *anthropos* del universo.

That is, ultimately art, religion and philosophy, what Hegel calls “absolute spirit”, give us the self-knowledge of *Geist*. The idea of God as necessarily hidden and unknowable is therefore overcome, although like the idea of the *Ding-an-sich* it belongs to a necessary stage of human development.<sup>206</sup>

Con respecto a la oposición hombre-naturaleza, resulta de la necesidad del *anthropos* por domar su instinto y aprender a tratar instrumentalmente las cosas a su alrededor. Para ello debe volverse contra la naturaleza interior y exterior, romper con la unidad primitiva con ellas. El hombre tiene que “desacralizar” (*engöttern*) el mundo.

Por lo tanto, otra vez estamos hablando de un estadio esencial en el itinerario hacia la libertad. Sin embargo, como ya hemos visto, no se trata de una oposición definitiva. Eventualmente, la misma oposición radicalizada, nos lleva a una reconciliación. Dice Taylor:

The moral agent who strives to act on the dictates of pure practical reason independent of inclination is finally forced by reason itself to a conception of himself as vehicle of *Geist* and hence to a reconciliation with the nature of things, speculatively understood, which is also an expression of *Geist*. This reconciliation does not mean a return to original unity but preserves rational freedom.<sup>207</sup>

Con respecto a la oposición hombre-estado, Taylor nos recuerda que en el edificio hegeliano este último juega un rol muy importante como encarnación de lo universal en la vida humana. La pertenencia del individuo al Estado le permite vivir más allá de sí mismo, en una vida más extensa. Cuando el Estado alcanza su plena realización, su verdad, como expresión de la razón universal en la forma de la ley, conduce al individuo consigo hacia su vocación última.

El individuo no puede alcanzar su perfección en solitario, puesto que no puede haber vida espiritual desencarnada. Pretender una libertad de este tipo es una quimera. Dice Taylor:

Freedom is only real (*wirklich*) when expressed in a form of life; and since man cannot live on his own, this must be a collective form of life; but the state is the

---

<sup>206</sup> H, pág. 119. (“Esto es, en última instancia, el arte, la religión y la filosofía, lo que Hegel llama el “espíritu absoluto”, que nos da el autoconocimiento del *Geist*. La idea de Dios como necesariamente escondido y incognoscible es, por lo tanto, superada, aunque como ocurre con la idea de *Ding-an-sich* pertenece a un estadio de desarrollo humano necesario.”)

<sup>207</sup> *Ídem*. (“El agente moral que se esfuerza por actuar a partir de los dictados de la razón pura práctica, independiente de las inclinaciones, es finalmente forzado por la propia razón a una concepción de sí mismo como vehículo del *Geist* y, por consiguiente, a una reconciliación con la naturaleza de las cosas, entendidas especulativamente, que son también una expresión del *Geist*. Esta reconciliación no significa un regreso a la unidad original, sino que preserva la libertad.”)

collective mode of life which is backed by the full power of the community; and thus freedom must be embodied in the state.<sup>208</sup>

Con respecto a la vida y al destino de lo finito y lo infinito, Taylor se pregunta de qué manera el absurdo de la muerte es incorporado significativamente a la totalidad. Hegel presenta su filosofía de la historia como una teodicea. El destino del hombre, como así también el destino de cualquier animal, incluso el de las cosas meramente materiales, encuentran su lugar en la maraña de necesidad. En tanto externalidades, estando en contradicción con ellas mismas, están llamadas a desaparecer. Incluso la muerte de las civilizaciones tienen un lugar en este edificio de necesidad racional. Cada una de estas civilizaciones ha sido un estadio ineludible en el itinerario del *Geist* hacia la perfección del Estado legal. De este modo, Hegel muestra que las incidencias particulares de la historia tienen atribuido un lugar dentro de la significación del drama que representa el Espíritu. Pero, ¿cómo hacer significativa la muerte prematura de individuos ausentes como figuras en los anales de la historia, como ocurre con los niños? Como dice Taylor:

We can be reconciled with this as well as with world history if we identify with what we essentially are, universal reason. If we really come to see ourselves as vehicles of universal reason, the death is no longer an “other”; for it is part of the plan. We are in that sense already beyond death; it is no longer a limit. It is incorporated in the life of reason which goes on beyond it.<sup>209</sup>

Pero como nos recuerda Taylor, eso no significa que Hegel crea en algún tipo de supervivencia del individuo después de la muerte. La supervivencia desencarnada es una imposibilidad por principio del sistema. Dice Taylor:

But the idea of the eternity of personality expresses a profound truth nevertheless; not just the banal idea that although I die, rational life goes on; but the deeper speculative idea that even death is part of the necessary embodiment posited by subjectivity; death is not an external negation of subjectivity, but is part of what is posited by subjectivity, by *Geist*, in order to be.<sup>210</sup>

En resumidas cuentas, hemos visto que la lectura “metafísica” de Taylor respecto a Hegel nos presenta con una visión en la cual las oposiciones se reconcilian como vehículos de la autopostulación o autorrealización del Espíritu o *Geist*. Esta

---

<sup>208</sup> H, pág. 120. (“La libertad sólo es real [*wirklich*] cuando es expresada en una forma de vida; y como el hombre no puede vivir por sí sólo, ésta debe ser una forma de vida colectiva; pero el estado es el modo de vida colectivo que es avalado por el poder de la comunidad en completo, y en consecuencia la libertad debe ser encarnada en el Estado.”)

<sup>209</sup> H, pág. 121. (“Podemos también reconciliarnos con esto, como con la historia del mundo si nos identificamos con aquello que somos esencialmente, razón universal. Si realmente llegamos a vernos a nosotros mismos como vehículos de la razón universal, entonces la muerte no es ya un “otro”; porque es parte del plan. Ya estamos en cierto sentido más allá de la muerte; Ya no es un límite. Es incorporada en la vida de la razón que continúa más allá de sí.”)

<sup>210</sup> H, pág. 122. (“Pero la idea de eternidad de la personalidad expresa de todos maneras una profunda verdad; no sólo la idea banal de que aunque yo muera, la vida racional continúa, sino la idea especulativa más profunda de que incluso la muerte es parte de la encarnación necesaria establecida por la subjetividad; la muerte no es una negación externa de la subjetividad, sino que es parte de lo que es puesto por la subjetividad, por el *Geist*, con el fin de ser.”)

reconciliación, según Hegel, no puede alcanzarse por medio de la intuición o la imaginación, sino exclusivamente por la razón. Finalmente, la reconciliación de los opuestos no consiste en la derogación de la oposición, sino en una integración de los mismos en eso que ha dado en llamar “la identidad de la identidad y la no identidad”.<sup>211</sup>

## 8.6. La demostración hegeliana

Ahora bien, como ha señalado Taylor, al sistema hegeliano no le es suficiente con una mostración de sus lineamientos. La afirmación de que la reconciliación de las oposiciones es un resultado de necesidad racional lo obliga a adecuar la presentación a la demostración. Dice Taylor:

A demonstration must be able to take us from our ordinary understanding of things, and show that this is untenable, that it must give way to Hegel's vision of things. It will start therefore at the bottom, with the disconnected external jumble which we see as the world, and force us to move to the vision of a system of necessity whose apex is *Geist*.<sup>212</sup>

Taylor identifica dos caminos que forman el círculo demostrativo hegeliano. Por un lado, a través del despliegue de una jerarquía de seres. Por el otro, a través de la clarificación de las categorías a partir de las cuales pensamos el mundo. En el primer caso, comenzamos con el nivel externo inferior, el de la materia que se extiende espacio-temporalmente poniendo de manifiesto sus conceptos subyacentes y sus conexiones con los niveles superiores, pasando de este modo a través de varios niveles del ser inanimado, a través de diversos niveles de la vida del espíritu y los diversos estadios en el desarrollo de la historia humana. En el segundo caso, Hegel se embarca en una clarificación de la cadena de necesidad racional, cuya fórmula es la Idea, que subyace al proceso desplegado en la demostración anterior. En este caso, se trata de clarificar las categorías por medio de las cuales pensamos el mundo, hasta alcanzar la única que es capaz de sostenerse por sí misma, la Idea. Dice Taylor:

The logic develops our understanding of the categories until we come to the Idea, which shows us that these categories are necessarily embodied in external reality; we therefore turn to examine this external reality, at first in its most “external” form, and we climb the scale of the philosophy of nature and then that of spirit. At the culmination of this we reach the vision of absolute spirit, of the life of God as the perfect self-knowledge of the whole.<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> SMITH (2002), págs. 66-7.

<sup>212</sup> *H*, pág. 122. (“Una demostración debe llevarnos desde nuestra comprensión corriente de las cosas, y mostrar que está es insostenible, que debe ceder el paso a la visión de Hegel de las cosas. Comenzará, por lo tanto, en la parte inferior, con el desconectado revoltijo exterior que vemos como el mundo, y nos forzará a movernos a la visión de un sistema de necesidad cuyo ápice es *Geist*.”)

<sup>213</sup> *H*, pág. 123. (“La lógica desarrolla nuestra comprensión de las categorías hasta que llegamos a la Idea, que nos muestra que estas categorías están necesariamente encarnadas en la realidad externa; por consiguiente, nos volvemos a examinar esta realidad externa, al principio en su forma más “exterior”, y subimos la escala de la filosofía de la naturaleza y luego la del Espíritu. En la culminación alcanzamos la visión del espíritu absoluto, la visión de la vida de Dios como perfecto autoconocimiento de la totalidad.”)

A este círculo demostrativo Hegel suma una tercera presentación, la que encontramos en la *Fenomenología del Espíritu*, una suerte de introducción o prolegómeno de todo el sistema hegeliano que comienza, no con las formas del ser o con las categorías, como ocurre en las demostraciones anteriores, sino con las formas de la conciencia. La *Fenomenología*, nos dice Taylor, es una suerte de itinerario en el cual transitamos a través de las diversas concepciones que tenemos de nosotros mismos de manera ascendente. Dice Taylor:

The idea is thus to start with the poorest, most elementary notion of what consciousness is, to show that this cannot stand up, that it is riven with inner contradiction, and must give way to another higher one; this one in turn is to be shown to be contradictory, and we are thus referred farther until we come to the true understanding of consciousness as self-knowing *Geist*, or absolute knowledge.<sup>214</sup>

Pero como señalamos más arriba, la verdad de la ontología hegeliana depende, fundamentalmente, de la estricta validación de la cadena de argumentos dialécticos que el examen de Taylor pone justamente en cuestión. Como él mismo señala, la demostración hegeliana no resulta finalmente convincente. Habiendo determinado las faltas que en este sentido se ponen de manifiesto en la *Fenomenología*, Taylor se vuelve a la *Lógica*, en especial al primer libro, donde Hegel intenta demostrar la contradicción o conflicto ontológico que anida en las cosas finitas, la clave de todo el edificio ontológico, puesto que es justamente esto lo que debe ser mostrado para que funcione la dialéctica ascendente y si queremos probar que las realidades parciales sólo pueden existir como emanaciones del Espíritu o *Geist*.<sup>215</sup>

El modo en el cual se lleva a cabo es demostrando la inadecuación de nuestras conceptos categoriales. Dice Taylor:

In other words, the *indispensable* categorial concepts, those which describe reality as it *must* be, also describe it as it *cannot* be, or at least cannot continue in being; so that the contradiction, Hegel holds, is in reality.<sup>216</sup>

La prueba crucial de esta contradicción in re se encuentra en la discusión sobre las transiciones que llevan (1) del ser, al ser determinado, y (2) del ser finito, al ser infinito.<sup>217</sup> Dice Taylor:

The first movement of the logic closes with Hegel having established (to his own satisfaction) his basic ontological vision of finite being as the vehicle for an infinite

---

<sup>214</sup> H, pág. 124. (“La idea, por lo tanto, es comenzar con la noción más pobre, más elemental de lo que es la conciencia, para mostrar que ésta no se mantiene en pie, que se encuentra dividida con una contradicción interna, y debe dar lugar a otra superior; ésta, a su vez, muestra ser contradictoria, con lo cual somos referidos de nuevo hasta que arribamos a la verdadera comprensión de la conciencia como autoconocimiento del *Geist*, o conocimiento absoluto.”)

<sup>215</sup> HMS, pág. 66-7.

<sup>216</sup> HMS, pág. 67. (“En otras palabras, los conceptos categoriales *indispensables*, aquellos que describen la realidad como esta *debe* ser, también la describen como ésta *no puede* ser, o al menos de qué modo no puede seguir siendo; de modo que la contradicción, sostiene Hegel, es en la realidad.”)

<sup>217</sup> SMITH (2002), pág. 69-70.

life which is not separate from it, and this from the basic starting point that being must be determinate to be. The dialectic of being engenders *Dasein*, and *Dasein* as mixture of reality and negation, being and non-being, is interpreted as inherently contradictory, hence as containing its own destruction. This contradictory self-destructive nature is finitude, but the drive to dissolution is interpreted as a transcending of the barrier and hence as a drive to infinity, which is then seen as the life inherent in the coming to be and passing away of the finite.<sup>218</sup>

De acuerdo con Taylor, la objeción central a Hegel en este sentido es el incumplimiento de los criterios de estrictez que requieren estas transiciones categoriales. Ante la invalidez de la línea argumentativa como dialéctica estricta, cabría la posibilidad de intentar una defensa de los mismos tomándolos como dialéctica interpretativa. Sin embargo, esta opción, como hemos mostrado, no resulta convincente en lo que respecta a las transiciones categoriales. Dice Taylor:

For those who like myself find these argument unsuccessful, Hegel's demonstration of his ontology can only have the force of a more or less plausible interpretation of the facts of finitude, the levels of being, the existence of life and conscious beings, the history of man, as "hints and traces" of the life of an absolute subject, deployed in the world.<sup>219</sup>

Algo de este estilo, nos dice Taylor, podría resultar satisfactorio en el marco de la filosofía romántica. El problema es que una alternativa de este tipo esta cerrada completamente en el caso de Hegel. La razón ya la hemos alumbrado. En la visión hegeliana es imperativo que el espíritu devenga autoconocimiento racional pleno en el *anthropos*. El *anthropos* debe alcanzar certeza racional acerca del absoluto. Si algo como una certeza absoluta no es posible, sólo queda como refugio la visión interpretativa. Sin embargo, la necesidad de optar por esta alternativa conlleva el desmoronamiento de la síntesis hegeliana. Dice Taylor:

Either God does not come to full rational self-knowledge, but only a profound and not fully articulable intuition of his nature, and we slide towards a Romantic pantheism. Or God comes to rational self-clarity but beyond man and hence beyond the world (since man is the only worldly self-consciousness); and we slide towards orthodox theism. In one case we sacrifice the principle of rationality, in the other the

---

<sup>218</sup> H, pág. 244. ("El primer movimiento de la lógica se cierra con Hegel habiendo establecido (para su propia satisfacción) su visión básica del ser finito como vehículo para una vida infinita que no está separada de ello, y esto desde el punto de partida básico de que el ser debe ser determinado para ser. La dialéctica del ser engendra el *Dasein*, y el *Dasein* como una mezcla de realidad y negación, de ser y no-ser, que es interpretado como inherentemente contradictoria, y por consiguiente, conteniendo su propia destrucción. Esta naturaleza contradictoria autodestructiva es la finitud, pero el impulso a la disolución es interpretado como un trascender la barrera, y por lo tanto, como un impulso hacia la infinitud, que es visto como la vida inherente en el devenir y desaparición de lo finito.")

<sup>219</sup> H, pág. 348. ("Para aquellos quienes como yo encuentran estos argumentos infructuosos, la demostración de Hegel de su ontología sólo puede tener la fuerza de una interpretación más o menos plausible de los hechos de finitud, los niveles del ser, la existencia de la vida y los seres consciente, la historia del hombre, como "pistas y rastros" de la vida de un sujeto absoluto, desplegado en el mundo.)



principle of embodiment. They can no longer be held together.<sup>220</sup>

Como ocurre con las pruebas sobre la existencia de Dios desplegadas por Tomás de Aquino, los argumentos hegelianos parecen incapaces de convencer a un oponente. Del mismo modo que las pruebas del aquinate no estaban diseñadas como argumentos demostrativos irrefutables para convencer al escéptico, sino más bien como expresiones de lo que el creyente ya creía, las pruebas de Hegel respecto de la contradicción del *Dasein*, resultan incisivas expresiones de su visión.<sup>221</sup> Pero el Espíritu cuya encarnación es el mundo y su naturaleza la necesidad racional, no puede ser objeto de fe. Alguna prueba de su propia naturaleza resulta indispensable. De lo contrario, la confianza en el sistema resulta gravemente minada.<sup>222</sup>

## 8.7. Los límites de la transparencia

Ahora bien, la crítica de Taylor al sistema hegeliano no se restringe a las cuestiones apuntadas. En primer lugar, y en línea de continuidad con la crítica kierkegaardiana, Taylor considera que el pensamiento hegeliano en materia religiosa es incompatible con la fe cristiana. La identificación de Dios, el hombre y la necesidad racional resulta en una negación del tipo de libertad radical con el cual se relaciona la fe. Dice Taylor:

In fact the Hegelian re-write leaves out the very essence of Christian faith, or indeed, of any faith relating to the God of Abraham. The central tenets of this philosophy, that the only locus of God's life as spirit is man, and that this spiritual life is nothing but the unfolding of conceptual necessity, together rule out the kind of radical freedom of God to which faith relates.<sup>223</sup>

Ausente la idea de un Dios donante, nos dice Taylor, Hegel no puede acomodar las relaciones entre Dios y el hombre en el contexto de la fe cristiana, puesto que no atribuye lugar alguno a la gracia tal como es entendida por el cristiano. Tampoco atribuye lugar alguno para el amor divino en sentido cristiano, porque el amor de Dios hacia sus criaturas es inseparable de su expresión de donación. Finalmente, la respuesta de gratitud y alabanza hacia Dios se vuelve problemática en el sistema hegeliano, en cuanto estas prácticas se transmutan en un reconocimiento de la identidad del adherente con la necesidad cósmica, lo cual pone en entredicho la significación de la gratitud, aunque algo análogo a la glorificación de Dios permanece. Dice Taylor:

---

<sup>220</sup> *H*, pág. 349. (“O bien Dios no logra el pleno autoconocimiento racional, sino sólo una intuición profunda pero no plenamente articulable de su naturaleza, y nos deslizamos hacia el panteísmo romántico. O bien Dios llega a la autoclaridad más allá del hombre y, por consiguiente, más allá del mundo [ya que el hombre es la única autoconciencia mundana]; y nos deslizamos hacia el teísmo ortodoxo. En un caso sacrificamos el principio de racionalidad, en el otro, el principio de la encarnación. No pueden ya mantenerse juntos.”)

<sup>221</sup> *HMS*, pág. 67.

<sup>222</sup> *HMS*, pág. 68.

<sup>223</sup> *H*, pág. 493. (“De hecho, la reescritura hegeliana deja fuera a la misma esencia de la fe cristiana, es más, de cualquier fe relativa al Dios de Abraham. La doctrina central de esta filosofía es que el único locus de la vida de Dios como espíritu es el hombre, y que esta vida espiritual no es otra cosa más que el despliegue de la necesidad conceptual, junto a la exclusión del tipo de libertad radical de Dios con el cual la fe se relaciona.”)

Hegel's philosophy is an extraordinary transposition which "saves the phenomena" (that is, the dogmas) of Christianity, while abandoning its essence. It is not a theism, but it is not an atheist doctrine either, in which man as a natural being is at the spiritual summit of things. It is a genuine third position, which is why it is so easy to misinterpret.<sup>224</sup>

Por otro lado, Taylor pone en cuestión la comprensión hegeliana del arte como un estadio en el despliegue del espíritu absoluto. De acuerdo con Hegel, el espíritu absoluto es un modo de conciencia humana pero en la cual el *anthropos* es vehículo del *Geist*. Es "absoluta" en cuanto es la realización suprema del espíritu. El espíritu absoluto toma tres formas que, en orden ascendente de adecuación son, arte, religión y filosofía.

De acuerdo con Hegel, sin embargo, la única autocomprensión plenamente adecuada del Espíritu o *Geist* es el pensamiento conceptual puro, en el cual éste se encuentra en su plena autotransparencia. Pero como hemos visto en capítulos anteriores, una comprensión de este tipo resulta difícil de aceptar para la filosofía contemporánea, cuyos esfuerzos en buena medida han sido dirigidos a mostrar de qué modo la claridad de nuestras formulaciones conceptuales explícitas reposan en última instancia sobre un trasfondo del cual no somos plenamente conscientes y que no podemos explicitar ni explorar de manera exhaustiva. Dice Taylor:

Much that is implicit, for instance, in the very system of concepts or classifications that we use to formulate our clearest thought remains unstated and possibly unstateable. In very different ways, Wittgenstein, Heidegger, Polanyi and Merleau-Ponty, for instance, have explored this avenue of the limits of the explicit or of clear explanation.<sup>225</sup>

De acuerdo con Hegel, la transparencia completa del pensamiento se encuentra en la filosofía, pero a falta de ella, los hombres utilizan modos poco claros de representación (*Vorstellung*) en contraposición al pensamiento (*Denken*).

El dominio de *Vorstellung*, nos dice Taylor, es el del pensamiento religioso, en el que los hombres piensan en Dios no por medio de conceptos claros, sino por medio de imágenes parcialmente opacas. Un ejemplo de ello es la interpretación hegeliana de la historia de la caída del hombre en el Génesis. La comprensión última de la caída es que el hombre se vuelve contra lo universal en su afirmación de sí mismo como particular. Sin embargo, la imaginería religiosa lo presenta como el fruto de un acto, el pecado de Adán, que podría no haber ocurrido, y que ocurrió al comienzo de la historia.

De acuerdo con Hegel, la verdad especulativa es que el hombre, como un espíritu finito, tiene que separarse del espíritu infinito, o lo que es lo mismo, que la aserción del

---

<sup>224</sup> H, pág. 494. ("La filosofía de Hegel es una transposición extraordinaria que "salva el fenómeno" (esto es, los dogmas) del cristianismo, mientras abandona su esencia. No es un teísmo, pero tampoco es una doctrina atea, en la que el hombre como un ser natural está en la cumbre espiritual de las cosas. Es una genuina tercera posición, por lo cual es tan fácil de malinterpretar.")

<sup>225</sup> H, pág. 467. ("Mucho de lo que es implícito, por ejemplo, en el propio sistema de conceptos o clasificaciones que utilizamos para formular nuestros más claros pensamientos permanece no declarado y posiblemente no declarable. En maneras muy diferentes, Wittgenstein, Heidegger, Polanyi y Merleau-Ponty, por ejemplo, han explorado este camino de los límites de lo explícito o de la explicación clara.")

yo como un espíritu finito requiere esa “caída”. Pero esta verdad no puede decirse de manera clara hasta que uno no ha adquirido el lenguaje filosófico apropiado de necesidad, finitud, universal, particular, etc.<sup>226</sup>

Por lo tanto, *Vorstellung* es inferior al pensamiento. La religión es inferior a la filosofía como nivel del espíritu absoluto. Pero aun hay un nivel inferior a aquella, porque hasta cierto punto, *Vorstellung* es todavía una representación interna en ideas de la realidad, aunque estas ideas estén entrelazadas con imágenes y opacidad. Según Hegel, cuando la verdad que emana del Espíritu en el mundo se presenta externamente en la realidad sensual, entramos en el dominio del arte.

Ahora bien, como ha indicado Smith, Hegel toma en préstamo el modelo expresivista del arte adelantado por Herder, pero le da al modelo un giro característico en una dirección racionalista. En este modelo, la obra de arte se convierte en un vehículo para el logro de una conciencia superior de la realidad. Como veremos en el capítulo que sigue a continuación, en su ensayo sobre el origen del lenguaje, Herder apunta que el problema del aprendizaje del lenguaje había estado encarado en vista a una dilucidación de la coordinación existente entre los signos y las cosas. Sin embargo, de acuerdo con Herder, una reflexión de este tipo daba por sentada la cuestión de la comprensión en sí misma, que era, a su entender, la cuestión crucial en lo referente al lenguaje.

De este modo, Herder enfoca su atención al nacimiento de la conciencia lingüística que nos permite la aprehensión de las cosas a través de signos. Lo cual trae consigo un giro en nuestra concepción del propio lenguaje, que pasa de ser un mero ensamblaje de signos coordinados con cosas, a convertirse en la encarnación necesaria de ciertas formas de conciencia. Pero, como señala Taylor:

Once one comes to see the external embodiment of thought not just as referential signs, but as vehicles of different forms of consciousness, there is no reason why one cannot see these forms as extending beyond representative ones, where we use terms to describe something. Hence we can come to see the work of art not just as obscure representation, but as the vehicle of another kind of awareness.<sup>227</sup>

Con esto, Herder llama la atención acerca de una dimensión que hasta entonces había pasado desapercibida para los teóricos modernos del lenguaje. El énfasis estaba puesto en la dimensión representativa, en la cual las palabras describen o caracterizan la realidad. Sin embargo, Herder apunta al hecho de que una formulación lingüística puede estar en contacto con una realidad prelingüística (cierta oscura insinuación o presunción) con el fin de expresarla. Por supuesto, aquí también hay una cuestión de fidelidad a la realidad extralingüística que debe tomarse en consideración, pero no se trata de realizar un retrato adecuado de la misma. En ocasiones, nos dice Taylor, ambas dimensiones son relevantes, como cuando después de una intuición oscura elaboramos un nuevo lenguaje descriptivo. Pero puede que la dimensión descriptiva no sea aplicable, como ocurre justamente con la obra de arte. En ella también hay el intento por traducir fielmente una

---

<sup>226</sup> H, pág. 467.

<sup>227</sup> H, pág. 474. (“Una vez hemos llegado a ver las encarnaciones externas del pensamiento, no sólo como signos referenciales, sino como vehículos de diferentes formas de conciencia, no hay razón por la que no podamos ver esas formas extendiéndose más allá de las representativas, en las que usamos términos para describir algo. Desde aquí podemos llegar a ver la obra de arte no sólo como una representación oscura, sino como el vehículo de otra clase de conciencia.”)

inspiración inicialmente oscura, pero la exposición en lo abierto de la expresión no puede ser juzgada en términos descriptivos. Hegel, sin embargo, nos anuncia críticamente Taylor, insiste en la primacía de la claridad, lo que equivale, en última instancia, a atribuir primacía a la dimensión descriptiva. Dice Taylor:

If we use the word “disclosure” (following Heidegger) for the bringing to overt expression of what is at first merely intuitive intimation, then we can say that disclosure by itself, no matter how much it heightens awareness, is always surrounded with a horizon of lesser clarity.<sup>228</sup>

Esta es la dirección que han tomado algunos de los importantes filósofos contemporáneos, cada uno de ellos formulando el asunto de su particular manera. Como señala Taylor a modo de ilustración, para autores como Heidegger o Polanyi, incluso el lenguaje descriptivo más claro, en el que redactamos la mayoría de nuestros pensamientos explícitos, tienen un conjunto de implicaciones que nunca podemos hacer completamente explícitas.

Como dijimos al comienzo, ésta es una de las diferencias cruciales que existen entre Hegel y los autores de los que hemos hablado a lo largo de esta parte de nuestro estudio. Hegel tomó la noción expresivista como punto de arranque a partir del cual construyó su filosofía, pero afirmó que ésta estaba llamada a alcanzar una claridad total. Dice Taylor:

Thus in Hegel's system even the obscure and inarticulate is ultimately captured in the net of clear conceptual description. In the end description is totally victorious and swallows up the conditions of its own impure birth. The circle of necessity as we saw reaches back to recuperate its starting point. Spirit ultimately encounters only itself. This achievement of total clarity is essential to Hegel's ontology, and it is this which is finally at issue in the turn of contemporary philosophy.<sup>229</sup>

## 9. La teoría expresivista del lenguaje

### 9.1. La relevancia de la significación en la cultura contemporánea

En el capítulo precedente hemos abordado el proyecto hegeliano de reconciliación entre la mente y la naturaleza. Hemos ofrecido algunas consideraciones que llevaron a Taylor a sentenciar el fracaso del modelo en vista de sus propias aspiraciones y criterios de validación. También hemos constatado que la concepción hegeliana de la subjetividad, en el marco de la cual se pretendían sintetizar los anhelos de las dos grandes líneas de

---

<sup>228</sup> *H*, pág. 475. (“Si utilizamos la palabra “apertura” (siguiendo a Heidegger) para el llevar a expresión manifiesta aquello que es primero meramente insinuación intuitiva, entonces podemos decir que la apertura por sí misma, no importa cuanto aumente la conciencia, está siempre rodeada por un horizonte de menor claridad.”)

<sup>229</sup> *H*, pág. 476. (“En consecuencia, en el sistema de Hegel incluso lo oscuro e inarticulado es en última instancia capturado en la red transparente de descripción conceptual. Al final, la descripción es totalmente victoriosa y se traga las condiciones de su impuro nacimiento. El círculo de necesidad, tal como hemos visto, se remonta para recuperar su punto de partida. El espíritu finalmente, se encuentra sólo consigo mismo. El logro de la claridad total es esencial en la ontología de Hegel, y es esto lo que está finalmente en disputa en el giro de la filosofía contemporánea.”)

pensamiento moderno que apuestan, respectivamente, a la radicalización de la autonomía, y a la realización de la expresividad, falla justamente allí donde algunos importantes filósofos contemporáneos han puesto el punto de mira. En este caso, el hecho de haber establecido la base de los poderes expresivos humanos en el despliegue de la necesidad racional. Habiendo dado este paso, a la filosofía hegeliana no parece quedarle otra alternativa excepto la apuesta por una metafísica especulativa que articule las condiciones de la autorrealización humana.

La respuesta de Taylor se encuentra en línea de continuidad con autores como Herder, Humboldt y el Heidegger de la época tardía, entre otros, quienes adelantaron una filosofía del lenguaje que, como veremos, se encuentra en la base de la antropología filosófica de Taylor, en la que el *anthropos* es caracterizado por ser un animal comprometido esencialmente con la búsqueda e invención de significación, un animal autointerpretante.

Como ha señalado Taylor, el lenguaje ha sido un punto de interés central durante el siglo XX. No sólo hemos presenciado el nacimiento y crecimiento “explosivo” de la lingüística entre las ciencias del hombre, sino también la relevancia que ha adquirido ésta sobre otras disciplinas en el ámbito de las ciencias humanas. Por otro lado, nos recuerda Taylor, algunos de los movimientos filosóficos más influyentes del siglo, como son el positivismo lógico, el “análisis lingüístico”, la filosofía de Heidegger o el post-estructuralismo, se han constituido a partir de su explícita atención al lenguaje.<sup>230</sup>

Para Taylor, este interés se encuentra conectado con una “inquietud omnipresente”, la cuestión de la significación, que no sólo ha tenido y aun tiene un lugar privilegiado en la filosofía, sino que ha encontrado un medio de formulación distintivo en la música y la pintura, como ocurre de manera ejemplar, con Arnold Schönberg y el cubismo a comienzos del siglo XX. Esto, nos dice Taylor, conlleva un interés por nosotros mismos, puesto que el problema del lenguaje, especialmente cuando lo enfocamos a partir de la cuestión de la significación, resulta estratégico para responder a los interrogantes en torno a la naturaleza humana, la naturaleza del *anthropos*, como animal de lenguaje.

De acuerdo con Taylor, si volvemos nuestra atención a la concepción tradicional del hombre como animal racional, y volvemos a la definición aristotélica que dice *zôon logon echon*, es decir, si pasamos por encima de la traducción latina que hace del hombre un *animale rationale* caemos en la cuenta de que lo ocurrido entre la concepción clásica y la concepción contemporánea del *anthropos* no ha sido un cambio radical, sino más bien un desplazamiento en el centro de gravedad. Si ahora decimos del hombre que es un “animal poseedor de logos”, como dice la definición griega, y prestamos atención al uso que hacemos del término “logos”, en cuanto palabra, pensamiento, razonamiento, exposición razonada, etc., la continuidad se vuelve evidente.

Sin embargo, a menos que consideremos esta definición del *anthropos* en vista de esa “inquietud omnipresente” de nuestra época que es la significación, y entendamos a ésta como aquello que determina lo que las cosas son para nosotros en vista de nuestros anhelos, aspiraciones y finalidades, resultará difícil captar el enigmático acento que el asunto del lenguaje tiene en nuestra época.

---

<sup>230</sup> HAL, pág. 216.

## 9.2. Dos teorías de la significación

De acuerdo con Taylor, los objetos significativos tienen dos dimensiones o aspectos. Por un lado, se habla de una dimensión designativa o nominativa cuando la explicación de un signo o palabra la encontramos en lo designado a lo que la palabra apunta. La otra dimensión es la expresiva. Aquí “expresión”, nos dice Taylor, se refiere a la encarnación manifiesta de algo. Y “manifiesto” es aquello que se encuentra a la vista de todos, en contraposición a lo que ocurre cuando el acceso es inferencial, es decir, cuando lo hacemos por medio de signos que señalan la presencia. El ejemplo más elocuente lo encontramos en las expresiones faciales en las que podemos ver directamente la alegría y la tristeza, que se vuelven manifiestas en su encarnación.

Aunque estas dos dimensiones, nos dice Taylor, parecen responder a diferentes preguntas (resulta más natural atribuir un carácter designativo a una frase como “el libro está en la mesa”, y considerar expresivamente una poema o una obra musical) en la historia del pensamiento esta clasificación ha servido como base para un importante debate en torno al orden de explicación que, a su vez, definirá maneras muy diferentes de entender la pregunta acerca de la significación y las motivación metafísicas que subyacen a la repuesta de los contendientes en el debate.

Las teorías designativas hacen del significado algo relativamente ordinario, vacío de toda cualidad enigmática. Para sus adherentes, el significado se explica a partir de las relaciones que tienen las palabras y las frases con las cosas o estados de cosas en el mundo. Como dice Taylor, este es en parte su atractivo. En cambio, para los adherentes de las teorías expresivas, el significado mantiene cierto misterio en torno al lenguaje. Dice Taylor:

Expressive meaning cannot be fully separated from the medium, because it is only manifest in it. The meaning of an expression cannot be explained by its being related to something else, but only by another expression. Consequently, the method of isolating terms and tracing correlations cannot work for expressive meaning. Moreover, our paradigm-expressive objects function as wholes.<sup>231</sup>

En contraste con el pensamiento científico dominante, que se caracteriza fundamentalmente por su anhelo de objetividad, que se traduce en el intento por ofrecer explicaciones del universo que estén despojadas de toda referencia a propiedades relativas a los sujetos, la explicación expresiva del significado no puede evitar estas referencias. Esto conlleva la imposibilidad de establecer sobre esta base una ciencia objetiva. Por el contrario, las teorías designativas, al explicar el significado en términos de correlaciones de signos con trozos de mundo, prometen una teoría del lenguaje que se acomoda a los cánones de la ciencia natural moderna.

De acuerdo con Taylor, las doctrinas concretas del lenguaje en la antigüedad son escasas y poco importantes. En el caso de Platón, por ejemplo, existe una relación entre el

---

<sup>231</sup> HAL, pág. 221. (“El significado expresivo no puede ser separado completamente de su medio, porque sólo se manifiesta en él. El significado de una expresión no puede ser explicado por medio de su relación con algo diferente, sino por medio, únicamente, de otra expresión. En consecuencia, el método de aislar términos y rastrear correlaciones no puede funcionar para el significado expresivo. Además, los objetos paradigmáticos expresivos funcionan como totalidades.”)

decir, las palabras y la razón, hasta el punto de que la distinción entre *doxa* y *episteme* gira, en buena medida, en torno a lo que podemos o no decir de algo como medida del conocer. Sin embargo, lo característico es su concepción de la realidad, que atribuye a las Ideas el lugar fundamental, siendo las cosas empíricas, en cierto sentido, copias de lo real. A esta concepción metafísica seguía la convicción ética de que el propósito del pensamiento consistía en esforzarse por igualar la lógica interna de la Idea. Visto desde esta perspectiva, las palabras no resultaban demasiado importantes. Eran concebidas como meras envolturas del pensamiento.

Sin embargo, en el *Timeo*, encontramos en ciernes una poderosa teoría de la significación que, posteriormente, junto a la teología cristiana, dará lugar a la analogía agustiniana en la cual la creación es al *Verbum*, lo que nuestras palabras son a los pensamientos. Para Agustín todo es un signo. Las criaturas de Dios manifiestan su logos al encarnarlo. Esta concepción se convierte en el punto de partida de las teorías medievales y renacentistas que Taylor denomina “ontologías semiológicas”, en las que el mundo es imaginado como un orden significativo o texto.

Ahora bien, de acuerdo con Taylor, el lenguaje comienza a cobrar importancia con el nominalismo medieval que niega la existencia de esencias reales en las cosas. Lo universal, de acuerdo con esta teoría, no es un rasgo característico del mundo, sino un efecto producido por nuestro lenguaje cuando clasificamos objetos reuniéndolos en unidades terminológicas. Al rechazar la teoría expresiva del cosmos, nos dice Taylor, y negarse a considerar las cosas como encarnaciones de las ideas, el nominalismo se adhiere a una concepción puramente designativa del lenguaje en la cual las palabras se vuelven significativas al ser utilizadas como nombres de cosas.

Con la revolución científica del siglo XVII, la cosmovisión del *logos óntico* reinante hasta entonces, fue reemplazada por otra que presentaba el universo como un proceso objetivo. Descartes, Bacon y Hobbes son algunas de las luminarias que reescribieron nuestra antropología y nuestra teoría del conocimiento para acomodarla a la nueva cosmología.<sup>232</sup> Dice Taylor:

---

<sup>232</sup> De acuerdo con Taylor, Bacon objeta a las llamadas “cosmologías semiológicas” el hecho de ser meras proyecciones. El intento por parte de sus adherentes de encontrar las ideas o formas básicas de lo real nos involucra en un juego engañoso en el que ponemos fuera lo que luego supuestamente estamos llamados a descubrir. Lo que debemos hacer, de acuerdo con los promotores de la nueva ciencia, no es identificar ideas o significaciones, sino construir representaciones adecuadas de las cosas.

Véase, DREYFUS & RABINOW, págs. 18-20. Como ha señalado Michel Foucault, lo que caracteriza la Edad Clásica es el proyecto de construir un método de análisis universal dirigido al logro de una certeza perfecta por medio de una ordenación de representaciones y signos que reflejen el orden del mundo. El lugar en el cual ese orden se despliega es la tabla en la que pueden mostrarse de manera clara y progresiva las representaciones que están llamadas a constituir la imagen del orden verdadero del mundo. Descartes fue una figura emblemática en la búsqueda de certeza por medio de un método que lo garantizara. Los términos claves por él utilizados son la comparación y el orden, pero el instrumento clave es la tabla. En ella, lo que permite que el método de análisis produzca cierto orden de cosas es el signo.

En la época clásica, nos dice Foucault, el mundo creado por Dios existe por sí mismo. El rol del hombre es clarificar su orden. La manera de lograr esto es por medio de las ideas claras y distintas. La clave para ello es la representación que nos ofrece confianza y transparencia. La función del pensador es describir ese orden a través de la construcción de un lenguaje artificial, un orden convencional de signos.

Foucault enfatiza que en la época clásica no hay teoría de la significación. El hombre no está llamado

Once discourse has lost its ontic status, it is not so much the discursive dimension in thought which seems to account for this, but rather its representative dimension. Once we focus on thought as a process going on only in our minds, and we ask how can we know about things in thought, the obvious answer seems to be that thought in some way mirrors or represents things.<sup>233</sup>

Se trata del “camino de las ideas” que inauguró Descartes y que sus herederos empiristas y racionalistas siguieron. Una visión que dominó a la psicología y a la epistemología de los siglos sucesivos. El pensamiento se convirtió en el principal centro de interés. Ahora es a través de nuestras ideas que conocemos el mundo. Conocer equivale a aprehender el modo en el cual se ensamblan las cosas en la realidad. Por medio del método resolutivo-compositivo fragmentamos en nuestro pensamiento las cosas hasta llegar a sus partes elementales para luego reensamblarlas tal como existen en la realidad. Incluso nuestros pensamientos son sometidos a este procedimiento. Los trozos residuales son las famosas “ideas” promovidas por la epistemología del siglo XVII y XVIII.<sup>234</sup>

Para las doctrinas de esta época las palabras juegan un rol ambiguo. Por un lado, el lenguaje es indispensable porque nos permite ordenar nuestras ideas organizándolas de algún modo, y tratar las cosas como generalidades, en vez de una por vez. El lenguaje, decía Condillac, nos ofrece “empire sur notre imagination”. Sin embargo, también poseen un rol negativo, pueden inducirnos a error, apartándonos de las ideas. Dice Taylor:

Language for the theory of these centuries is an instrument of control in the assemblage of ideas which is thought or mental discourse. It is an instrument of control in gaining knowledge of the world as objective process. And so it must itself be perfectly transparent; it cannot itself be the locus of mystery, that is, of anything which might be irreducible to objectivity. The meanings of words can only consist in the ideas (or things) they designate. The setting up of a designative connection is what gives a word meaning.<sup>235</sup>

---

a crear, sino únicamente a clarificar.

<sup>233</sup> HAL, pág. 224. (“Una vez el discurso ha perdido su estatuto óntico, no es tanto la dimensión discursiva en el pensamiento la que parece explicar esto, sino por el contrario su dimensión representativa. Una vez nos enfocamos en el pensamiento como un proceso que ocurre sólo en nuestras mentes, y preguntamos de qué modo podemos conocer acerca de las cosas en el pensamiento, la respuesta obvia parece ser que el pensamiento refleja o representa las cosas.”)

<sup>234</sup> HAL, pág. 249. Como ha indicado Taylor, cuando sostenemos que conocer X implica tener una correcta representación de X, una de las cosas que se deriva de ello es una separación clara entre las ideas, los pensamientos, las descripciones, etc., por un lado, y aquello a lo que esas ideas se refieren. Una representación es acerca de una realidad independiente, pero éste no es el único modelo para el conocimiento. Según Taylor, uno de los motivos para hacer del modo representacionalista del conocimiento el modelo básico de todo conocimiento fue el deseo de superar toda proyección, el llamado “antropocentrismo”, en el que promiscuamente mezclábamos nuestras intuiciones de significación, relevancia e importancia con la realidad efectiva.

<sup>235</sup> HAL, pág. 226. (“Para las teorías de esos siglos, el lenguaje es un instrumento de control para el ensamblaje de ideas que son el pensamiento o discurso mental. Es un instrumento de control en el logro del conocimiento del mundo como un proceso objetivo. Y por ello debe ser él mismo perfectamente transparente; no puede ser el locus de misterio, es decir, de nada que sea irreducible a objetividad. Los significados de las palabras sólo consisten en las ideas (o cosas) que ellas designan. La creación de una conexión designativa es lo que da sentido a una palabra.”)



Según Taylor, la respuesta en el siglo XVIII a la teoría designativa del lenguaje se produjo en el contexto de un clima de pensamiento y sentimiento que él identifica de manera ambigua con el romanticismo. La figura central de su relato es Herder, a quien atribuye los trazos seminales de una comprensión “expresivista” de la persona humana, y ubica en el origen de un giro radical en la manera de pensar sobre el lenguaje y la significación que ha transformado en buena medida la cultura moderna.<sup>236</sup>

### 9.3. Herder versus Condillac

A fin de dilucidar el fondo de esta nueva concepción sobre el lenguaje y la significación, Taylor se concentra en la crítica que Herder lleva a cabo de la teoría adelantada por Etienne Condillac en su *Essai sur l'origine des connoissances humaines*<sup>237</sup> en la que, por medio de una fábula, pretende explicar el origen del lenguaje. Condillac imagina a dos niños abandonados en el desierto que lloran y gesticulan. A estas expresiones de sentimiento Condillac las llama “signos naturales”, en contraposición a los “signos instituidos” que surgen cuando cada uno de los niños comprende que el llanto y los gestos del otro son signos de algo, lo cual les permite utilizar ese signo para referirse a la causa de angustia. A partir de ese primer signo instituido, el vocabulario irá aumentando poco a poco.

En su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*<sup>238</sup> Herder objeta a Condillac que su relato se articula dando por supuesto justamente lo que quiere explicar, es decir, la significación que los niños parecen aprehender intuitivamente. Dice Taylor:

The problem is that Condillac endows his children from the beginning with the capacity to understand what it means for a word to stand for something, what it means therefore to talk about something with a word. But that is the mysterious thing. Anyone can be taught the meaning of a word, or even guess at it, or even invent one, once they have language. But what is this capacity, which we have and animals don't, to endow sounds with meaning, to grasp them as referring to, and used to talk about, things?<sup>239</sup>

Taylor sostiene que para captar la perspectiva herderiana es necesario realizar dos pasos. (1) Adoptar el punto de vista del hablante con el fin de dar respuesta a la pregunta acerca de lo que es necesario para la comprensión del aprendizaje de una palabra nueva. Lo cual conlleva superar la perspectiva de la tercera persona de la que hemos estado hablando, que considera suficiente para explicar dicho aprendizaje establecer la conexión

<sup>236</sup> PA, pág. 79.

<sup>237</sup> CONDILLAC, Etienne, *Essai sur l'origine des connoissances humaines : ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement*. 3 vol. (Paris: Presses Universitaires de France, 1947-1951)

<sup>238</sup> HERDER, Johann Gottfried, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (Stuttgart : Reclam, 1969)

<sup>239</sup> PA, pág. 81 (“El problema radica en que Condillac, desde un principio, dota a sus niños con la capacidad para entender lo que significa que una palabra esté en el lugar de algo, lo que significa, por tanto, hablar de algo con una palabra. Pero esto es lo misterioso. A cualquiera se le puede enseñar el significado de una palabra, o incluso puede adivinarlo o inventar uno, una vez que ya se dispone de un lenguaje. Pero, ¿Cuál es esta capacidad que nosotros tenemos y los animales no, para dotar a los sonidos de significado, entenderlos referidos a cosas y utilizarlos para hablar acerca de ellas?”)

entre la palabra y la cosa.

Taylor trae a colación la teoría de Donald Davidson a fin de ilustrar la relevancia que aun tiene la discusión en la filosofía contemporánea. Para Davidson, la comprensión que una persona tiene de otra se justifica a partir de la aplicación de una teoría del significado a las expresiones de su interlocutor, lo cual cartografía dichas expresiones sobre las características del mundo objetivo. Sin embargo, como ilustra Taylor haciendo uso de un escenario de ciencia ficción, esta teoría es incapaz de dar cuenta, por ejemplo, de un robot a transistores diseñado para emparejar correlaciones de expresiones y fragmentos del mundo, pero incapaz de comprender. Esto nos dice que una explicación en tercera persona que se realiza a partir de la identificación de correlaciones entre expresiones, comportamientos y entornos no acaba de satisfacer lo que una explicación del lenguaje y la significación requieren. Para ello es necesario (2) definir las condiciones subjetivas de la comprensión.

De acuerdo con Taylor, la explicación de Herder respecto a (2) no mejora el relato de Condillac, sin embargo, su argumentación abre una dimensión que nos ha permitido captar de modo más adecuado lo que son las condiciones esenciales del lenguaje y demostrar que las teorías rivales (Locke, Condillac, Davidson) resultan insostenibles. Algo de este tipo es lo que propone Wittgenstein con su explicación sobre la significación de las definiciones ostensivas a partir de los trasfondos de comprensión.

Lo que debemos hacer, por lo tanto, es definir ese marco o trasfondo de comprensión. Para ello es conveniente, nos dice Taylor, contrastar lo que implica el aprendizaje de una nueva palabra, con lo que realiza un animal cuando aprende a responder a un signo. La clarificación de esta distinción es importante porque la confusión entre signos y palabras es lo que subyace en las teorías designativas clásicas y sus exponentes contemporáneos.

De acuerdo con Taylor, tanto el habla como la respuesta a un signo son actividades que pueden juzgarse en relación con sus logros, es decir, que en uno y otro caso podemos referirnos a ellas en término de corrección. Sin embargo, entre ellas hay una importante diferencia. Mientras que la corrección en el uso del signo se define a partir del logro de una tarea definida de modo no-lingüístico; en lo que respecta al uso del lenguaje humano, si pensamos en la amplia gama de actividades que este incluye (descripción científica desinteresada, expresión de sentimientos, evocaciones poéticas, descripciones narrativas, etc.) la corrección no puede ser definida en términos del éxito en una tarea que no sea ella misma definida en términos lingüísticos. Dice Taylor:

If we want to think of a task or goal which would help to clarify the rightness of words that occur in the human activities just mentioned, it would itself have to be defined in terms like truth, descriptive adequacy, richness of evocation, or something of the sort. We can't define the rightness of word by the task without defining the task in terms of the rightness of words. There is no unidirectional account that can translate our rightness of word in terms of some independently defined form of success. Rightness can't be reductively explained.<sup>240</sup>

---

<sup>240</sup> PA, pág. 84. ("Si queremos pensar en una tarea o un propósito que nos ayude a aclarar la exactitud de las palabras que tienen lugar en las actividades humanas antes mencionadas, ésta debería definirse a su vez en términos como verdad, idoneidad descriptiva, riqueza de evocación, o algo por el estilo. No podemos definir la exactitud de la palabra a través de la tarea sin definir la tarea en términos de la corrección de las palabras. No hay ninguna relación unidireccional que pueda traducir la corrección de

## 9.4. La dimensión lingüística

Taylor insiste en que es necesario realizar una clara distinción entre lo que implica habitar la “dimensión lingüística”, y el tipo de evidencias que nos permiten inferir las correlaciones que establecemos entre la emisión de ciertos signos, el comportamiento de los individuos y su entorno en el caso de los chimpancés. Las criaturas que habitan esta dimensión semántica son aquellos que son sensibles a cuestiones de corrección irreductible. Es decir, que son potencialmente capaces de una comprensión subjetiva respecto al uso de las expresiones. A fin de establecer con mayor claridad los criterios para determinar la participación o no en esta dimensión de significatividad, Taylor enumera una serie de características que manifiesta el lenguaje humano y que otros animales superiores comparten, sin que esto alcance para realizar la hipotética equiparación de ambos lenguajes.

Un caso particularmente interesante, de acuerdo con Taylor, se pone de manifiesto con respecto al lenguaje de signos que aprenden a utilizar los chimpancés. Aunque resulta prematuro tomar una decisión definitiva al respecto, la enumeración ofrecida por Taylor pretende ayudar a clarificar el asunto.

En primer lugar, una de las características más reiteradas que se atribuye al lenguaje es que la construcción de frases se asienta sobre la capacidad de establecer relaciones combinadas de los componentes lingüísticos. De manera limitada, esta característica está presente en el caso de los chimpancés. En segundo lugar, como ocurre entre los humanos, los chimpancés y otros mamíferos han mostrado que son capaces de utilizar el repertorio de signos aprendidos en el contexto establecido por el entrenador, en circunstancias ajenas a las establecidas. Finalmente, Taylor trae a colación el tipo de vínculo que se establece entre aquellos que poseen una comprensión común, y sostiene que este tipo de vínculo se ha puesto de manifiesto especialmente entre perros y caballos en relación con sus cuidadores.

Pese a las limitadas coincidencias, Taylor cree que es plausible la duda respecto al rol que juega la dimensión lingüística en el chimpancé debido, justamente, a la ausencia de cualquier otra manifestación además de la señalización y demanda de objetos. Por el contrario, el lenguaje humano lo impregna todo en la vida del individuo, incluidas toda clase de actividades y propósitos más allá de lo meramente designativo, como son las prácticas rituales o la dimensión expresiva que se manifiesta en una práctica tan omnipresente como la conversación. Todo esto está ausente en el chimpancé. Por otro lado, Taylor apunta que a diferencia de lo que ocurre con los chimpancés y otros animales no humanos superiores, los usuarios plenos de lenguaje son capaces, incluso cuando utilizan una palabra sólo como signo, de cuestionar la descripción intencional de la cosa señalada. Dice Taylor:

It's a consequence of this that we can speak of human language users as having a gamut of illocutionary forces in their repertory. For this requires that we distinguish linguistic meaning from action undertaken, and distinguish these in turn from the

---

la palabra en términos de alguna forma de éxito, definida independientemente. La exactitud no puede ser explicada de forma reductiva.”)

result encompassed (the “perlocutionary effect”, in Austin's terminology), distinction that get no purchase on the bird's cry.<sup>241</sup>

Sobre la base de estas consideraciones, Taylor interpreta la noción herderiana de “reflexión” (*besonnenheit*) como aquello que nos capacita para ser usuarios del lenguaje. La ilustración de Herder también se articula contrastativamente. Cuando una cosa, como una oveja, aparece como figura en el mundo de otros animales, su caracterización se encuentra determinada por los propósitos del animal que la percibe: para el animal depredador, la oveja es una presa; para el carnero en celo, un objeto de su satisfacción sexual; para otros animales que no tienen necesidad alguna de la misma, apenas resulta advertida. Para todas estas criaturas, la oveja sólo es relevante en función de algún propósito extralingüístico. En cambio, dice Herder, el *anthropos* puede centrarse en un objeto de un modo que no sea tributario de ningún propósito inmediato. El *anthropos* puede abrir un espacio alrededor del objeto constituido a partir de la capacidad de distanciamiento que tiene él mismo con la inmediatez y la significación instintiva de las cosas.

En contraposición, la teoría designativa de Condillac concibe al lenguaje exclusivamente en términos instrumentales. Lo que le falta, según Taylor, es algún sentido del vínculo entre las señales y los objetos que pueda explicar lo que distingue el lenguaje humano.

A diferencia de lo que ocurre con los defensores de las teorías nominativas actuales, la visión cosificada del lenguaje de Hobbes, Locke y Condillac, no se debe al intento de explicarlo a partir de las observaciones en tercera persona de las que hemos hablado, sino más bien debido al hecho de que dan por sentado el trasfondo a partir del cual hablamos y acuñamos palabras. Dice Taylor:

What is being lost from sight is the background of our action, something we usually lean on without noticing. More particularly, what the background provides is treated as though it were built into each particular sign, as though we could start right off coining our first word and have this understanding of linguistic rightness already incorporated in it. Incorporating the background understanding about linguistic rightness into the individual signs has the effect of occluding it very effectively. Background is easy to overlook anyway; once we build it into particular signs, we bar the way to recognizing it altogether.<sup>242</sup>

Como hemos apuntado de manera reiterada en capítulos anteriores, el esfuerzo de

---

<sup>241</sup> AP, pág. 87. (“A raíz de ello podemos hablar de los usuarios del lenguaje humano como poseedores de una gama de fuerzas ilocucionarias en su repertorio. Porque esto requiere que distingamos entre el significado lingüístico y la acción emprendida y, a su vez, distinguirlos del resultado logrado (el “efecto perlocucionario”, en la terminología de Austin), distinciones que no tienen donde agarrarse en el grito de peligro del pájaro.”)

<sup>242</sup> PA, pág. 89 (“Lo que aquí se perdería de vista es el trasfondo de nuestra acción, algo en lo que habitualmente nos apoyamos sin darnos cuenta. Más concretamente, lo que el trasfondo proporciona es tratado como si estuviese incorporado en cada señal concreta, como si pudiéramos empezar a acuñar nuestra primera palabra, y tener ya esta comprensión de la corrección lingüística a ella incorporada. El hecho de incorporar la comprensión del trasfondo a la corrección lingüística en la señal individual tiene el efecto de ocultarla eficazmente. Es fácil pasar por alto el trasfondo; una vez incorporado a señales concretas, obstruimos la vía para reconocerlo enteramente.”)

recuperación del trasfondo ha sido, en buena medida, un movimiento contracultural debido al dominio hegemónico en las prácticas e instituciones modernas de la epistemología que acompañó la revolución científica. La culminación de ese movimiento, de acuerdo con Taylor, son las obras de Heidegger y Wittgenstein.

Taylor identifica dos estrategias en el contraataque expresivista a la noción dominante del lenguaje. La primera de ellas, como hemos apuntado más arriba, es el conjunto de argumentos trascendentales dirigidos a articular una parte del trasfondo con el fin de poner de manifiesto la dependencia que el pensamiento, la percepción, la experiencia o la comprensión del lenguaje tiene respecto a él. Hemos visto ejemplos de ello en Kant, Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty. La segunda estrategia contra la tradición cartesiana-empirista ha sido situar nuestro pensamiento en el contexto de nuestra forma de vida, con el fin de rebatir el retrato descontextualizado propuestos por las epistemologías modernas. Esto es evidente, de nuevo, en autores como Heidegger y Wittgenstein, pero como apunta Taylor, Herder fue uno de sus pioneros.

Estas dos estrategias se encuentran entrelazadas. La consideración de nuestro pensamiento como situado, dice Taylor, nos ayuda a entenderlo como una forma de vida entre otras formas posibles de la vida psíquica. Esto a su vez nos vuelve conscientes del trasfondo característico que la nutre.<sup>243</sup>

### 9.5. Características del lenguaje entendido como “expresión”

Como hemos comentado, Taylor considera a Herder un pionero de la nueva actitud frente al lenguaje que se gesta durante la época romántica y que acabará transformando todos los rincones de nuestra cultura. Esquemáticamente, Taylor ofrece tres importantes características de la versión expresivista que él mismo defiende, rastreando en el pensamiento de Herder su fuente original.

De este modo, nuestra deuda con Herder comienza con su introducción de la noción de expresión como constitutiva de la dimensión lingüística. Eso conlleva dar relevancia a un aspecto ciertamente ausente en sus antecesores y contemporáneos como es la situacionalidad que atribuye al pensamiento, por un lado, y la relevancia que otorga a los fundamentos corporales de nuestras actitudes y acciones sobre y hacia los objetos. Por otro lado, en lo que respecta al habla, Herder se aleja de la concepción instrumentalista que la retrata como una mera vestimenta del pensamiento, atribuyéndole un rol constitutivo en el pensamiento reflexivo.

Taylor sostiene que a Herder debemos también el descubrimiento del holismo lingüístico, del cual Wittgenstein presenta una de las formulaciones más celebradas. En ella se dice que el significado de una palabra sólo puede establecerse dentro de un vocabulario, y una práctica lingüística determinada. Dice Taylor:

This is what the holism of meaning amounts to: individual words can be words only within the context of an articulated language. Language is not something that can be built up one word at a time. Mature linguistic capacity just doesn't come like this, and couldn't, because each word supposes a whole language to give it full force as a

---

<sup>243</sup> PA, pág. 92.

word, as an expressive gesture that places us in the linguistic dimension.<sup>244</sup>

Como hemos visto en el caso de Condillac, este fue el error cometido por la teoría designativa del lenguaje, ignorar el trasfondo de comprensión necesario para el mismo. De acuerdo con Taylor, pese a que Herder no nos acompaña todo el camino, es justo darle el crédito de haber abierto el sendero hacia el holismo. Humboldt recogió esta idea cuando ilustró al lenguaje como una red, y a comienzos de siglo adquirió su forma más influyente en el principio de Saussure de que en el lenguaje un término adquiere su significado exclusivamente en el campo de sus contrastes. Pero como hemos dicho, la refutación de Wittgenstein a la teoría designativa enunciada por Agustín, que él mismo presenta en la primera entrada de las *Investigaciones Filosóficas*, a partir de la noción del trasfondo de comprensión que necesitamos para hablar y comprender, es quizá la más poderosa aplicación filosófica del principio herderiano. “Nuestras palabras tiene significado sólo dentro de los “juegos de lenguaje” que jugamos con ellas, y éstos a su vez encuentran su contexto en una forma de vida.”<sup>245</sup>

Finalmente, Taylor apunta que la visión clásica, designativa del lenguaje, lo concebía como una mera colección de palabras, cuyo rol definía exclusivamente en términos instrumentales respecto al pensamiento. La novedad de Herder es la idea de que el lenguaje es semejante a una red, en la que el todo se encuentra en cada una de sus partes, y por tanto resulta inabarcable e inagotable. Pero además, el lenguaje deja de entenderse como una obra ya constituida y pasa a ser visto como *energeia* o actividad. En el lenguaje y a través del lenguaje expresamos y realizamos cierto modo de estar en el mundo que se define en la propia dimensión lingüística.

Por otro lado, a diferencia de lo que ocurre con la visión designativa para la cual el lenguaje se reduce a un conjunto de términos nominativos cuyo función exclusiva es registrar y comunicar el pensamiento, la teoría herderiana atribuye al lenguaje un rol que había permanecido oculto a sus contrincantes en el debate. El lenguaje no sólo puede expresar nuevos tipos de conciencia, o modos novedosos de conocimiento de las cosas, el lenguaje nos permite también responder de modos nuevos a lo que nos ocurre. Dice Taylor:

The revolutionary idea implicit in Herder was that the development of new modes of expression enables us to have new feelings, more powerful or more refined, and certainly more self-aware. In being able to express our feelings, we give them a reflective dimension that transforms them. The language animal can feel not only anger but indignation, not only love but admiration.<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> PA, pág. 94. (“A esto equivale el holismo de significado: las palabras individuales pueden ser palabras dentro del contexto de un lenguaje articulado. El lenguaje no es algo que se pueda construir palabra a palabra. La madurez en la capacidad lingüística no se adquiere así, y no pudo ser así, porque cada palabra -como gesto expresivo que nos sitúa en la dimensión lingüística – presupone todo el lenguaje para darle plena fuerza como palabra.”)

<sup>245</sup> PA, pág. 96.

<sup>246</sup> AP, pág. 98. (“La idea revolucionaria, implícita en Herder, es que el desarrollo de nuevos modos de expresión nos capacita para tener nuevos sentimientos, más potentes o más refinados, y desde luego más autoconocimiento. Al ser capaces de expresar nuevos sentimientos, les damos una dimensión reflexiva que los transforma. El animal con lenguaje puede sentir no sólo ira sino también indignación, no sólo amor sino admiración.”)

Esto conlleva devolver a las creaciones humanas simbólico-expresivas como la poesía, la música, el arte o la danza, a un plano de igualdad con la prosa. Como señala Taylor, si para nosotros el lenguaje es útil, fundamentalmente, porque podemos decir algo acerca de algo, entonces la prosa es la categoría privilegiada. Pero a la luz del carácter constitutivo del lenguaje, esta pretensión de priorizar el lenguaje explicativo por sobre el resto se vuelve insostenible.

Finalmente, Taylor señala que el punto de vista post-herderiano nos lleva a establecer a la conversación como el locus primario del habla. El lenguaje como actividad sólo puede existir a partir de la comunicación hablada, en el diálogo, donde este se recrea constantemente. De ahí, nos dice Taylor, que para Herder y Humboldt el locus primario del lenguaje sea el *Volk*. El lenguaje, para estos autores, sólo puede crecer en la comunidad, jamás como un lenguaje privado, monológico. Esta es otra heredad recibida de Herder, el reconocimiento del rol que tiene el lenguaje en la expresión de las diversas relaciones que establecen los individuos en sus intercambios. Dice Taylor:

In naming them we shape our social relations, as husbands and wives, parents and children, as equal citizens in a republic, subjects of the same monarch, or followers of a war leader. From this point of view, we can see that it is not only the speech community that shapes and creates language, but language that constitutes and sustains the speech community.<sup>247</sup>

## 10. La ecología y el habla

De acuerdo con Taylor, la filosofía Heideggeriana se caracteriza por su antisubjetivismo y su antihumanismo, lo cual lo alinea, en buena medida, con un movimiento con creciente raigambre en nuestra época que es el de la protesta ecológica que apunta, fundamentalmente, al irreflexivo crecimiento de la sociedad tecnológica. En general, la protesta ecológica se despliega en dos direcciones. Por un lado, como una condena de la tecnología como tal. Por el otro, como una condena del uso perverso que realiza el *anthropos* de la misma. A esto es necesario sumar dos posiciones. La que hace referencia a las consecuencias que la tecnología en general o su uso perverso tiene para el hombre; y aquella otra que ve imperativo limitar nuestro dominio de la naturaleza pero no en vista de nuestras propias aspiraciones de florecimiento, sino en vista de los derechos inherentes de la propia naturaleza. Esta posición es la que llamamos “Ecología Profunda”.

El filósofo noruego Arne Naess distinguió en 1972 el movimiento de la ecología superficial y la ecología profunda. Según Naess, una de las características distintivas de la ecología profunda es el reconocimiento del valor inherente de la diversidad ecológica y cultural y de todos los seres vivos. Sobre la base de estos principios básicos, los activistas comprometidos con los cambios sociales están motivados por el cuidado por los seres humanos, otros seres vivos, y la naturaleza. De acuerdo con este movimiento, el

---

<sup>247</sup> AP, pág. 99. (“Al nombrarlas, damos formas a nuestras relaciones sociales, como maridos y esposas, padres e hijos, como ciudadanos iguales en una república, súbditos de un mismo monarca, o seguidores de un líder en una guerra. Desde este punto de vista, vemos que no es sólo la comunidad de hablantes la que forma y crea el lenguaje, sino que el lenguaje constituye y mantiene la comunidad de hablantes.”)

sistema económico vigente amenaza con destruir la diversidad y belleza del mundo. Sin embargo, como ha indicado Naess, una persona que desea vivir de manera sabia comprende que los problemas medioambientales no pueden reducirse a cuestiones meramente técnicas, sino que deben tomar en consideración también la relevancia personal y local, es decir, la dimensión comunitaria y la dimensión global del problema. Ahora bien, como han señalado Alan Drengson y Bell Devall, la dimensión global introduce el siguiente matiz en la cuestión:

How our diverse human family, living in so many different cultures and places, work together to end violence, improve social justice, and promote world peace and harmony with nature?<sup>248</sup>

De acuerdo con Naess, los adherentes del movimiento ecológico superficial no cuestionan suficientemente el asunto, y se contentan con enfocar el problema desde la perspectiva de los intereses humanos, estrechos y con una perspectiva a corto o mediano plazo. Para ello realizan modificaciones aquí y allá sobre los sistemas construidos, sin profundizar en la crítica a los métodos fundamentales de los mismos, sus valores y propósitos. Eso significa, abandonar cuestiones como las que conciernen a la naturaleza de nuestras relaciones entre los humanos y de nosotros como humanos en relación con otros seres. Para aquellos comprometidos con el movimiento ecológico superficial no es necesario realizar cambios básicos en nuestro estilo de vida, lo cual convierte al discurso de este movimiento en el estándar que se despliega desde el ámbito institucional, cuya significación se deriva de la orientación mecanicistas y sistémica dirigida al control que se aplica sobre el mundo humano y natural. Como indican los autores citados:

The shallow ecology movement is anthropocentric, that is, it has a humans-first value system. The deep ecology movement principles specifically emphasize respect for the intrinsic worth of all beings (from microbes to elephants and humans) and treasure all forms of biological and cultural diversity. The shallow ecology movement is more evident in the policies of developed nations, where there is support for a mix of shallow policies with some lip service to deeper values such as biodiversity.<sup>249</sup>

De acuerdo con Zimmerman el medioambientalismo radical conocido con el nombre de “Ecología Profunda” ha sido fundamentalmente influenciado por el pensamiento de Heidegger y el Budismo Mahayana. La tesis central de la ecología profunda es que sólo una transformación del antropocentrismo y el dualismo naturaleza-humanidad pueden salvar a la biósfera de la destrucción. De acuerdo con Zimmerman, el

---

<sup>248</sup> DREGSON, Alan & DEVALL, Bill (2008), pág. 25-6. (¿Cómo enfrentará la familia humana, diversa, viviendo en tan diferentes culturas y lugares, la necesidad de trabajar conjuntamente para acabar con la violencia, el mejoramiento de la justicia social y la promoción de paz y armonía con la naturaleza?)

<sup>249</sup> *Ídem.* (“El movimiento ecológico superficial es antropocéntrico, es decir, tiene un sistema de valores que prima a los humanos. Los principios del movimiento de ecología profunda enfatizan específicamente el respeto hacia el valor intrínseco de todos los seres (desde microbios hasta elefantes y humanos) y aprecia todas las formas de diversidad biológica y cultural. El movimiento ecológico superficial es más evidente en la gobernanza de las naciones desarrolladas, donde se apoyan una mezcla de medidas superficiales con un servicio de boquilla a los valores profundos como la biodiversidad.”)



movimiento puede ilustrarse con el eslogan “deja que los seres sean”. Esto viene acompañado de una suerte de fenomenalismo ontológico en el que el “ser” es equivalente al “aparecer” o “ser manifiesto”. De acuerdo con Zimmerman este fenomenalismo no es necesariamente subjetivista. Las apariencias no están restringidas ni son dependientes de la conciencia humana. En línea con el pensamiento heideggeriano, el ecólogo profundo Arne Naess señala que nuestra experiencia cotidiana del ser está modelada por “gestalts” que organizan los contenidos concretos de los fenómenos. Naess niega la existencia de “cosas” si nos referimos a ellas como objetos sólidos, permanentes y autónomos. Las cosas concebidas de este modo son meras construcciones para lidiar con aquello que se encuentra en constante cambio y con aquello que internamente constituyen los fenómenos de nuestra experiencia. De acuerdo con Naess, no existe una división ontológica última entre el yo y la naturaleza. El crecimiento de la conciencia respecto a la propia insubstantialidad trae consigo una creciente identificación con todos los fenómenos. Dice Zimmerman:

“People” and “environment” are abstract entities, functions of the discriminatory intellectual activity that projects interpretive schemata upon concrete contents, that is, upon the play of phenomena. For Naess and Heidegger, the scientific idea of nature as totality of matter-energy events has validity only so long as no absolute ontological claims are made for it.<sup>250</sup>

La ontología fenomenalista sostiene que la existencia humana es una modalidad de luminosidad que caracteriza los fenómenos. La conciencia humana lleva esta luminosidad cósmica a la autoconciencia. El budismo, Heidegger y Naess, de acuerdo con Zimmerman, atribuyen a la existencia humana el rol especial de aprehender el juego vacío, infundado de los fenómenos. Los humanos existen de manera más apropiada cuando su apertura luminosa se encuentra liberada de la conciencia “egótica” dualista.

Es en este sentido, según Taylor, que la posición heideggeriana, en cierto sentido sui generis, guarda cierto parentesco con la ecología profunda. La idea corre por estas líneas: algo que se encuentra más allá de lo humano demanda nuestro cuidado, nos llama; pero la fuente, contrariamente a lo que suponen los adherentes de la ecología profunda, no puede ser identificada de manera estricta con la naturaleza o con el universo.<sup>251</sup>

Taylor divide su estrategia en dos fases. En la primera, intenta clarificar la noción de habla que formula el Heidegger tardío. En la segunda, y a partir de lo dicho sobre el lenguaje, intenta ilustrar de qué modo nuestra condición lingüística resulta relevante desde el punto de vista ecológico.

---

<sup>250</sup> ZIMMERMAN, Michael E. “Heidegger, Buddhism, and deep ecology”, en Charles Guignon (ed.) *The Cambridge companion to Heidegger* (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2006). (“Las personas” y el “entorno” son entidades abstractas, funciones de la actividad intelectual discriminativa que proyecta esquemas interpretativos sobre contenidos concretos, esto es, sobre el juego de los fenómenos. Para Naess y Heidegger, la idea científica de la naturaleza como una totalidad de materia-energía tiene validez únicamente mientras no se realicen afirmaciones ontológicas absolutas de ello”)

<sup>251</sup> AP, pág. 100-1.

## 10.1. Antisubjetivismo radical

Con respecto a lo primero, Taylor cree que el antisubjetivismo heideggeriano en lo que respecta al lenguaje, lo es de manera radical. No sólo se opone al instrumentalismo como hicieran sus predecesores expresivistas, sino que lleva su apuesta hasta el punto de invertir el rol que adscribimos usualmente al habla. En la concepción corriente, el lenguaje es concebido exclusivamente como una herramienta que tenemos a nuestra disposición. Para Heidegger, en cambio, no son los seres humanos los que actúan como hablantes del habla, sino que es la propia habla que habla. Dice Heidegger:

Por ello nos detenemos a pensar: ¿Qué hay del habla misma? Por ello preguntamos: ¿Cómo adviene el habla en tanto que habla? Contestamos: El habla habla. ¿Es seriamente una respuesta? Lo es, probablemente; siempre y cuando se esclarezca lo que significa hablar.<sup>252</sup>

Y más adelante continúa:

El hombre habla en cuanto Corresponde al habla. Corresponder es estar a la escucha. Hay escucha en la medida en que hay pertenencia al mandato del silencio. Lo que importa no es proponer una nueva visión acerca del habla. Todo consiste en aprender a morar en el hablar del habla. Para ello se precisa una comprobación constante de sí y de hasta dónde somos capaces de lo que es propio a la Correspondencia: la anticipación de la retención.

Porque:

El hombre habla sólo en cuanto que Corresponde al habla.

El habla habla.

Su hablar habla para nosotros en lo hablado.<sup>253</sup>

En una primera lectura – nos dice Taylor – la fórmula heideggeriana resulta oscura, sin embargo, él está convencido de que es posible acceder a su sentido adoptando una perspectiva que tome en consideración el trasfondo de pensamientos acerca del lenguaje del cual hemos hablado. Sobre la base de una interpretación expresivista es posible captar la originalidad del pensamiento de Heidegger en este respecto.

Taylor reconoce que sobre los escritos del llamado “primer Heidegger” podría ponerse en entredicho el ascendente expresivista, pero no parece pausable poner en duda esta consideración en lo que respecta al pensamiento posterior a 1949, cuando se produce su “giro” (*Die Kehre*). El Heidegger de esta segunda etapa parece comprometido enteramente con un ataque a las nociones instrumentalistas del lenguaje. En su lugar, formula su pensamiento sobre la cuestión a partir de la noción de *Lichtung*, o claro del bosque.

Una de las pruebas de que el pensamiento heideggeriano es tributario del movimiento expresivista inaugurado por Herder, pero superador del mismo, lo

---

<sup>252</sup> HEIDEGGER (2002), pág. 10. (“Por ello nos detenemos a pensar: ¿Qué hay del habla misma? Por ello preguntamos: ¿Cómo adviene el habla en tanto que habla? Contestamos: El habla habla. ¿Es seriamente una respuesta? Lo es, probablemente; siempre y cuando se esclarezca lo que significa hablar.”)

<sup>253</sup> *Ídem*, pág. 24.

encontramos en la siguiente diferencia. Mientras que el modelo herderiano aun se presenta en términos de “reflexión”, lo cual conlleva claras resonancias mentalistas, Heidegger prefiere esforzarse por extirpar de su vocabulario toda referencia al marco epistemológico, enfatizando una terminología que denote el rol del lenguaje como aquello que abre o permite el acceso a lo significativo, es decir, al lenguaje en su función reveladora. Dice Taylor:

... here it is clear that language is seen as the condition of the human world being disclosed. The disclosure is not intrapsychic, but occurs in the space between humans; indeed, it helps to define the space that humans share.<sup>254</sup>

Pero además, según Taylor, esta deriva del pensamiento heideggariano tiene antecedentes que pueden rastrearse incluso en un ensayo temprano de 1935, “Der Ursprung des Huntswerkes” (“El origen de la obra de arte”)<sup>255</sup> en el cual se pone de manifiesto el influjo expresivista en su pensamiento. En dicha ocasión, Heidegger señala una importante distinción entre las proposiciones descriptivas y la obra de arte en lo que respecta a la cuestión de la “corrección”. Mientras que en las primeras la “corrección” puede establecerse exclusivamente en términos “representacionistas”, en la obra de arte, la corrección no puede ser, al menos primariamente, de este tipo. Además, en línea con otra de las aportaciones originales del expresivismo de Herder y Humboldt, Heidegger nos dice que en una obra arquitectónica como un templo griego se ponen de manifiesto las relaciones patentes que son el mundo de ese pueblo histórico.

Sin embargo, Heidegger va aun más lejos, no sólo pretende una superación del subjetivismo, sino que además pretende que esta superación sea radical. Ahora ya no son los humanos los que hablan, sino que es el propio lenguaje, el habla en sí, la que habla por medio del *anthropos*. La idea central que se esconde detrás de esta afirmación enigmática, nos dice Taylor, es que es a través del lenguaje que ocurre el desocultamiento a los humanos.

Ahora bien, Heidegger reconoce que el *Lichtung* (claro del bosque) no es un acontecimiento exclusivo del *anthropos*. Los animales no humanos también pueden tener su desocultamiento y revelación. Pero el modo en el cual ese desocultamiento y revelación acontece es muy diferente en uno y otro caso. Lo que diferencia es justamente el habla, que a nosotros nos ofrece un mundo de cosas con valor, un mundo en el cual las cosas se presentan con una dignidad que es desconocida en el mundo de los animales no humanos. Las cosas, dice Taylor, se muestran con mayor o menor importancia al *anthropos*, como bienes o metas dignas de ser perseguidas.<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> AP, pág. 112. (“... aquí está claro que el lenguaje es visto como la condición de que el mundo sea desvelado. El desocultamiento no es intrapsíquico, sino que se da en el espacio entre los seres humanos; y, de hecho, ayuda a definir el espacio que los humanos comparten.”)

<sup>255</sup> HEIDEGGER, Martin, *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1979); traducción castellana: *Caminos del Bosque* (Madrid: Alianza, 2003)

<sup>256</sup> AP, pág. 113. Véase GRAY, John, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals* (Londres: Granta Publications, 2002). Cuando tratemos la cuestión de las raíces biológicas de la identidad humana y analicemos el tránsito entre el mundo prelingüístico y lingüístico, tendremos ocasión de dar cuenta de una serie de importantes objeciones a este respecto. Por un lado, las objeciones que se fundan en el sesgo humanista que aun inspira hipotéticamente a Heidegger pese a sus explícitas pretensiones antihumanistas y antisubjetivistas. Para el filósofo británico John Gray, por ejemplo, el modo en el cual Heidegger articula la distinción entre el hombre y los animales no humanos, a los que

Pese a la insistencia de Heidegger por distinguirse y superar a Aristóteles en lo que respecta a su modo de concebir al *anthropos*, Taylor cree que las posiciones de los dos filósofos en este respecto son afines. La razón en la insistencia de Heidegger por superar la definición clásica gira en torno a la asunción del proyecto expresivista al que él mismo se adscribe. Sin embargo, como ha insistido Taylor, es posible pensar la fórmula del estagirita en términos semejantes, no sólo como una afirmación explicativa o descriptiva de la naturaleza humana, sino más bien como una fórmula que incluye dentro de sí una referencia implícita al *árete* del *anthropos*, sobre la vida auténtica que estamos llamados a encarnar. Dice Aristóteles:

Puesto que los fines son manifiestamente más de uno, y elegimos entre ellos a uno por causa de otro... es obvio que lo mejor es lo último... Sencillamente, es último lo elegible por sí mismo siempre y nunca por causa de otra cosa. Y una cosa así parece ser, sobre todo, la felicidad, pues ésta la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa... Quizá sea obvio que hay acuerdo en llamar a la felicidad “el bien supremo”, pero persiste el deseo de que se explique todavía más claramente qué cosa es. Y, claro, esto quizá sería posible si se toma en consideración la función del hombre... Pues... parece que el bien y lo correcto residen en la función, así parecería también para el hombre, si es que hay una función de éste... ¿Y cuál podría ser, entonces, ésta? Porque la vida es obviamente común con las plantas y se busca lo específico: hay que descartar, entonces, la vida nutritiva y del crecimiento. A continuación le seguiría la vida sensitiva, mas parece que también ésta es común al caballo y al buey y a todo animal. Queda, entonces, la vida activa del elemento que *posee razón*... entonces el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y más completa-. Y – todavía más – en una vida completa, pues una sola golondrina no hace verano, ni tampoco un solo día: y así ni un sólo día ni un corto tiempo hacen al hombre feliz ni próspero.<sup>257</sup>

Aun así, cabe la tentación de concebir esta dimensión constitutiva del lenguaje en

---

considera “pobres de mundo”, contradice el supuesto rechazo al antropocentrismo del que hace gala en su *Carta al humanismo*. De acuerdo con Heidegger, ese antropocentrismo habría sido dominante en la filosofía occidental, al menos desde los presocráticos en algunas versiones, e incluso desde el origen mismo del propio pensar filosófico, en otras versiones. Sin embargo, de acuerdo con Gray, cuando Heidegger insiste que los animales no humanos son meros existentes, cuya única actividad frente a su entorno es reactiva, a diferencia de los humanos que son hacedores de mundo, no hace más que enfundarse la vestidura de ese antropocentrismo que pretende rechazar. Según Gray, cambiar nuestro objeto de atención del hombre al “ser” no implica necesariamente una superación de la tradición antropocéntrica de Occidente. Para Gray, el rechazo de Heidegger se articula sobre las líneas directrices del teísmo y la esperanza cristiana. Todo lo viviente se juzga en Heidegger a partir del punto de vista exclusivo de las relaciones con los seres humanos. Las diferencias que establece entre las criaturas vivas no suponen nada en su esquema en comparación con la diferencia de estos respecto a las personas.

Como veremos de manera más extensa, Alasdair MacIntyre ofrece una crítica paralela sobre la noción heideggeriana de “pobreza de mundo” y argumentos convincentes en relación con la importancia de revisar y corregir los modelos antropocéntricos de la tradición filosófica occidental tomando en consideración las importantes aportaciones empíricas de los expertos y aquellas otras personas que pueden dar testimonio de la vida animal basados en su interacción con los mismos.

<sup>257</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (Madrid: Alianza, 2000), Libro I, 7, págs. 57-61.

términos puramente subjetivistas, como algo que tenemos en nuestro poder y por ello, como algo que está en nosotros ejercitar. Desde esta perspectiva, nos dice Taylor, el desocultamiento sería aquello que nosotros efectuamos. Heidegger cree que esta deriva es la que ha adoptado la cultura y la tradición occidental. Y a partir de esta premisa, Heidegger reordena la historia de la filosofía y la cultura poniendo especial énfasis en los modos en los que ha sido entendido el *Lichtung* (claro del bosque) en cada época.

Taylor cree que uno de los aspectos cruciales en la filosofía de Heidegger es no confundir el *Lichtung* con ninguno de los entes que se muestran en él. Por otro lado, el *Lichtung* tampoco debe ser explicado por medio de los entes, ni como algo que los entes causan, ni como una propiedad de los mismos, ni como algo en los que estos se basan. En algunos momentos, nos dice Taylor, Heidegger pensó que algunos presocráticos habían evitado esa deriva por medio de su concepción, pero con Platón el curso de la cultura occidental se tuerce de modo definitivo, puesto que la noción platónica de la Idea sitúa al *Lichtung* entre los entes.<sup>258</sup> Dice Taylor:

Plato, it can be said, had an ontic account of the clearing. It is still in an obvious sense a nonsubjectivist one. But Heidegger thinks that it put us on a slide toward subjectivism. Perhaps because the very act of ontically placing the clearing reflects a

---

<sup>258</sup> Vease, HEIDEGGER, Martin, Wegmarken (Frankfurt: Klostermann, 1976). Traducción castellana: Hitos (Madrid: Alianza, 2001). Con respecto al artículo de 1931-32 y 1940, “La doctrina platónica de la verdad” quisiéramos apuntar las siguientes cuestiones. Para el Platón de Heidegger, el *anthropos* en su condición ordinaria se encuentra atrapado en una situación de *â-paideusia*. Encadenado a los engaños de sus propias creaciones humanas. La *Paideía* es el proceso a partir del cual el hombre se resiste a su esclavitud, y busca aquello esencial que hace posible todo lo que es. Ese proceso de formación, no se origina voluntariamente, sino que el prisionero, el hombre sin formación, debe ser forzado a iniciar su tránsito hacia la luz. Ese proceso implica, fundamentalmente, dos cuestiones. La primera es disciplinar la mirada en el aspecto de los entes, aquello que aparece como resplandor de las ideas, pero que a su vez oculta esa idea que hace posible toda aparición. En segundo lugar, la disciplina del mirar hacia lo más arduo, lo más dificultoso, que es el mirar hacia el sol, que a su vez implica retornar hacia lo más esencial de uno mismo, a lo solar de la propia mirada, a la propia naturaleza solar del mirar.

Pero el proceso de formación, la *Paideía* no llega a su fin con la visión de la idea de las ideas, porque el propósito, la intención última del Platón de Heidegger es “política”, es la actividad del hombre en la Polis. El hombre no puede conformarse con la develación de lo oculto. Al reconocer su propio itinerario, al reconocer el estado de esclavitud en el que se encontraba sumido y la mano invisible que le ha conducido forzando su voluntad hacia el exterior de la caverna, y tomando en consideración el estado miserable de los compañeros aun cautivos, inicia el camino de regreso al fondo de la caverna.

Allí el filósofo corre el peligro de olvidar lo visto. Por ello, debe hacer memoria a través de lo ente, de la sombra, de lo que oculta la suprema de las ideas: las sombras le dicen, a modo de inferencia, lo desoculto que es condición de posibilidad de su propio aparecer. Pero aun así, el filósofo debe recuperar la maestría de lo relativo, so pena de ser malinterpretado por los conciudadanos de la ciudad de las penumbras, o incluso peor, a riesgo de ser asesinado a causa de ello. Hay, por lo tanto, una verdad de lo absoluto, de lo supremo, de la idea de las ideas, y una verdad de lo relativo, de la apariencia. De modo tal que, aquellos extremos que en un primer momento habían aparecido como irreconciliables: la luz y la oscuridad, ahora vienen a ser perfectamente compatibles, cooriginarios, como el verso y reverso de una moneda.

Heidegger, sin embargo, sostiene que en el símil de la caverna, que tiene lugar en el diálogo platónico dedicado a la ciudad justa, se antepone la Polis por sobre la verdad entendida como desocultamiento, y por lo tanto, debe hacer de la Idea, señora absoluta, capaz de ofrecer respuesta a la pregunta acerca de lo correcto y lo incorrecto. Esta ambigüedad inicial, dará como resultado con el correr de los siglos, como último reflejo, la doctrina de la verdad como mentira, que es la última torsión iniciada con la relocalización de lo verdadero, no en lo ente mismo, sino en el hombre.

drive toward grasping it, exercising intellectual control over it; and this, fully worked out, will emerge in the will to power.<sup>259</sup>

El relato de Heidegger sobre la historia de la filosofía gravita alrededor de dos figuras capitales contrapuestas que establecen los extremos de la deriva metafísica de nuestra civilización. Por un lado, la visión óptica del *Lichtung* introducida por Platón. Por el otro, la afirmación Nietzscheana de la voluntad de poder.<sup>260</sup> Entre estos dos gigantes, Heidegger rastrea el sendero oculto cuyos hitos son las transformaciones llevadas a cabo, primero por Aristóteles y luego una serie de estadios intermedios, cada uno más subjetivista que el anterior, hasta llegar a la comprensión moderna del *Lichtung* que lo explica a partir del poder del sujeto, es decir, el de la representación. Dice Taylor:

Modern subjectivism onticizes the clearing in the opposite way from Platonism. Now things appear because there are subjects who represent them and take a stand on them. The clearing is the fact of representation; and this takes place in minds, or in the striving of subjects, or in their use of various forms of depiction including language.<sup>261</sup>

Sin embargo, cada uno de estos extremos desvirtúa la naturaleza del *Lichtung*. El modo platónico lo hace al mantener en la oscuridad el rol del *anthropos* en el desocultamiento. Es nuestro ser-en-el-mundo el que permite que el *Lichtung* ocurra. La teoría representacionista, por su parte, aunque afirma la relevancia del hombre, es incapaz de reconocer que el *Lichtung* no ocurre exclusivamente dentro de nosotros, o aun más, que no es de nuestra exclusiva hechura. Todos nuestros quehaceres, nos dice Taylor, suponen un desvelamiento anterior de las cosas en el lenguaje.

Según Taylor, entonces, la posición de Heidegger se diferencia de las anteriores (el platonismo y el subjetivismo) debido a la evitación de cualquier modo de ontologización, lo cual conlleva una tercera posición que los extremos no parecen siquiera capaces de imaginar. Dice Taylor: “Dasein-related but no Dasein-centered” (“Relativa al Dasein pero no Dasein-céntrico”).<sup>262</sup>

---

<sup>259</sup> AP, pág. 114. (“Puede decirse que Platón daba una explicación óptica del claro del bosque y, en un sentido obvio, no es subjetivista. Pero Heidegger considera que nos pone en la pendiente del subjetivismo. Quizás porque el acto de situar ópticamente el claro del bosque refleja un camino hacia su captación, hacia un ejercicio de control intelectual: que en su total funcionamiento emergerá en la voluntad de poder.”)

<sup>260</sup> En el ensayo de 1943 titulado: “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, Heidegger nos dice que si volvemos la vista a la historia de la metafísica occidental veremos que lo ente, el ser, es decir, lo estable, ha pasado siempre por ser lo verdadero. Sin embargo, la esencia de la verdad ha sufrido múltiples transformaciones, modificándose o relocalizándose una y otra vez. La verdad ha sido entendida como desocultamiento, como coincidencia del conocimiento y su objeto, como certeza (como disposición y aseguramiento de lo representado). En lo que respecta Nietzsche, ser, ente y verdad, es aquello fijado dentro de la voluntad a fin de asegurar su conservación. *Vease HEIDEGGER (2003), pág. 178.*

<sup>261</sup> AP, pág. 115. (“El subjetivismo moderno ontifica el claro del bosque de forma opuesta a la del platonismo. Ahora las cosas aparecen porque hay sujetos que las representan y toman actitudes hacia ellas. El claro del bosque es el hecho de la representación, que sólo tiene lugar en las mentes, en los esfuerzos del sujeto o en su uso de las diversas formas de figuración, incluido el lenguaje.”)

<sup>262</sup> *Vease GARFIELD (1995).* Esta discusión en torno a la desontologización, y una definición de lo dado que esquivo los dos extremos ordenados epocalmente en el relato Heideggeriano a partir de la ilustración paradigmática de Platón y Nietzsche tiene un claro paralelismo con la discusión budista

De acuerdo con Taylor, Heidegger encontró en la tradición expresivista el trasfondo que necesitaba para desarrollar su posición. En particular, Taylor señala la noción del símbolo que propusieron las filosofías de la fase romántica, a fin de ilustrar los antecedentes de su posición. Para estos autores, el símbolo era simultáneamente manifestación y creación. Es decir, algo que en parte debía encontrarse y en parte llevarse a cabo. Eso significa que en estas filosofías conviven, por un lado, una versión que se asemeja a la antigua y medieval sobre el logos óntico (en este sentido, el símbolo *manifiesta* una realidad o un orden que se encuentra más allá del sujeto), pero que al mismo tiempo, y de manera inextricable, necesita para mostrarse de una adecuada

---

acerca del *sunyata*. De acuerdo con el Budismo Mahayana, la superación de toda forma de dualismo es una condición necesaria para la emancipación del sufrimiento que trae consigo la experiencia de un mundo dividido de manera intrínseca entre sujeto-objeto. La noción de *anatma*, cuya tesis es la ausencia de existencia *inherente* de todos los entes, se articula paralelamente y sobre el argumento de que todas las cosas surgen simultáneamente en un juego de radical interdependencia. Esta causación de radical interdependencia (*pratityasamutpada*) conlleva dos refutaciones. En primer lugar, niega la existencia *inherente* de las entidades relativas: sujeto y objeto no sólo no pueden existir de manera independiente en el contexto del nudo epistémico en el cual sujeto-objeto son relativos ineludibles de la actividad cognoscitiva, sino que tampoco pueden tener una existencia ontológica independiente. En segundo lugar, niega la mera existencia de los entes sin los cuales no habría lugar para manifestación alguna. En este sentido, lo manifiesto, la experiencia, no necesita demostración alguna. No es lo dado en cuanto tal lo que está puesto en cuestión (algo que sólo puede ocurrir en el contexto de una cultura filosófica radicalmente subjetivizada), sino el estatuto o modo de existencia de lo manifiesto.

De acuerdo con las enseñanzas de Nagarjuna, fundador de la filosofía Madhyamika, los dos extremos a superar son, por lo tanto, el *eternalismo* que propone la existencia sustancial de ciertas entidades, en contraposición a los fenómenos empíricos transitorios que son calificados de meras apariencias; y el *nihilismo* que en su intento por refutar el extremo eternalista sostiene la ausencia de la mera existencia afirmando la nulidad de todo lo ente.

Dice Nâgârjuna:

“Whatever is dependently co-arisen  
That is explained to be emptiness.  
That, being a dependent designation  
Is itself the middle way.”

Something that is not dependently arisen,  
Such a thing does not exist.  
Therefore a nonempty thing  
Does not exist.”

[“Todo lo que sea una coemergencia de modo dependiente  
Esto es explicado como vacuidad.  
Esto, ser una designación dependiente  
Es en sí mismo el camino medio.”

Algo que no sea un surgimiento dependiente  
Tal cosa no existe.  
Por lo tanto una cosa no vacía  
No existe.”]

Señalo este paralelismo para que se tenga en cuenta en vista a la discusión de la segunda parte en torno a la teoría de la identidad; y con el propósito de dejar constancia de estas peculiaridades en vista a la discusión de la tercera parte en torno a la “trascendencia” sobre la cual Taylor despliega sus argumentos respecto a la llamada era secular.

expresión humana (en este sentido, el símbolo es *creación*). Un ejemplo de ello lo hemos visto en la filosofía hegeliana. Dice Taylor:

So we can see that the idea of expression itself can nudge us toward a third way of locating the clearing. It gives us a notion of the clearing which is essentially Dasein-related; in this it is at one with the standard modern view. But it doesn't place the clearing simply inside us as a representation; it puts it in a new space constituted by expression. And in some versions it can acknowledge that the constituting of this space is not simply our doing.<sup>263</sup>

Ahora bien, si pensamos en el espacio de expresión como aquel que abren los interlocutores en su actividad conversacional, por ejemplo, vemos que ese espacio no puede identificarse ni con el espacio físico (que pertenece a la categoría moderna de la materia), ni con el espacio psíquico (que pertenece a la categoría moderna de la mente). Desde este punto de vista, el movimiento de la fase romántica resulta fundamentalmente desontologizador. La expresión, en este caso, entendida como aquello que se encuentra y se realiza en una conversación, se da exclusivamente entre los hablantes, y por lo tanto, no puede localizarse en el mero espacio de exterioridad física. Por otro lado, tampoco puede ubicarse en el dominio mental, porque necesita de algo como un espacio público de comunicación. Como dijimos, esto es evidente en el caso de Hegel, aunque como apunta Taylor, éste se encuentra aun pesadamente influido por la antigua ontoteología y la gran cadena del ser como base de justificación de las manifestaciones del espíritu.<sup>264</sup>

Sin embargo, el giro expresivista no conduce necesariamente al final del subjetivismo. La tesis central del expresivismo en torno a la cuestión de la naturaleza del poder expresivo posibilita diversas alternativas. Por un lado, como ocurre con Hegel, la expresión puede ser entendida como “llevar a la manifestación” una identidad. Pero, al mismo tiempo, esa identidad puede ser entendida como algo que se encuentra más allá del yo finito, como una manifestación del espíritu cósmico. Pero también cabe la posibilidad de hacer del espacio de expresión algo creado de manera exclusiva por los propios sujetos.

Otro aspecto a tener en cuenta es la cuestión en torno al “quién” de la expresión. De nuevo, tenemos una diversidad de opciones en este sentido. Por un lado, podemos entender el “quién” en relación con un ente individual. Esta primera opción, de acuerdo con Taylor, ha quedado más o menos desacreditada en la tradición expresivista. La segunda opción consiste en entender el “quién” como un locus en el contexto de una comunidad de habla. Esta es la opción más extendida. Afirma que los hablantes encuentran su identidad en el proceso de formación que implica su relación con los otros miembros de un espacio preexistente de expresión. Los hablantes, desde esta perspectiva, son simultáneamente criaturas y creadores del espacio expresivo. Son criaturas en cuanto sólo adquieren su identidad en el seno del espacio expresivo, pero al mismo tiempo, una

---

<sup>263</sup> AP, pág. 116. (“Podemos entender, pues, que la misma idea de expresión nos puede conducir a la tercera manera de localizar el claro del bosque. Nos proporciona una noción del claro del bosque relacionada con el Dasein. En este punto, esta tercera posición está en la misma vía que la concepción moderna estándar. Sin embargo, no sitúa simplemente el claro del bosque en nuestro interior como representación, sino que lo sitúa en un nuevo espacio constituido por la expresión. Y, en ciertas versiones, puede reconocer que lo que constituye este espacio no es simplemente nuestra actividad.”)

<sup>264</sup> AP, pág. 117.



vez han alcanzado su plena membresía en la conversación, contribuyen a su formación. La tercera opción pretende negar enteramente el “quién” de la expresión a partir de la noción de que los interlocutores son meros “artefactos” del propio espacio abierto por la expresión. Una versión de esta tercera teoría, nos dice Taylor, es la que defiende Derrida, a quien Taylor atribuye un falso antisubjetivismo. La teoría derridiana, según Taylor, es la imagen especular del subjetivismo, obtiene su plausibilidad de la implausibilidad de su contrincante en el debate, pero no es un candidato convincente para responder a la cuestión planteada. Para Taylor, la visión humboldtiana es la auténticamente antisubjetivista.

La posición derridiana malinterpreta enteramente la posición heideggeriana. Lo cual es comprensible, especialmente, si tomamos en consideración que los derroteros post-heideggerianos se encuentran a merced de tentaciones a las que resulta fácil sucumbir. Una de esas tentaciones es la que concibe el espacio de expresión en términos exclusivamente creacionistas. Esta solución parece particularmente atractiva en vista del intento de Heidegger por evitar toda ontologización del *Lichtung*. Para las doctrinas cuya deriva se orienta hacia el creacionismo, el *Lichtung* es interpretado en términos puramente subjetivistas, como ocurre en el caso mentado de Derrida (“il n’y a pas de hors-texte”), y esto es así, entre otras cosas, porque, de acuerdo con Taylor, los autores como Derrida reaccionan negativamente a las interpretaciones “manifestacionistas” de sus antepasados (por ejemplo Hegel, Schopenhauer o Nietzsche), para quienes el espacio de expresión debía necesariamente basarse en algún tipo de postulado óntico firme. Para Hegel era el Espíritu absoluto; para Schopenhauer, la voluntad; para Nietzsche, la voluntad de poder. Para todos ellos, prescindir completamente de una postulación óntica hubiera implicado, en última instancia, apostar por una noción del espacio expresivo entendido como una hechura exclusiva del sujeto.

La novedad heideggeriana en este caso es que al introducir la cuestión del *Lichtung* altera las alternativas en las cuales se debatía hasta entonces la tradición. Dice Taylor:

But on what, then, do we base this manifestationist view, if we can no longer recur to ontic underpinnings of the familiar kind? On a reading of the space of expression itself. Otherwise put, the clearing itself, or language itself, properly brought to light, will show us how to take it. Heidegger as always moves to retrieve what is hidden, not in some distant point, but in the event of disclosure itself.<sup>265</sup>

De todo esto se desprende una visión del lenguaje como revelador de un mundo, cuyos rasgos, objetos, bienes, emociones y relaciones se despliegan como un *gestalt* en el que se pone de manifiesto como en un símbolo, la identidad del *anthropos* en todas sus facetas. El círculo que abre el lenguaje esta dotado de su propio *telos*. En hilo de continuidad con la noción aristotélica de *areté*, Taylor interpreta la excelencia o perfección del lenguaje como la prescripción a la debida desocultación de aquello que se

---

<sup>265</sup> AP, pág. 120. (“Pero, ¿en qué basamos entonces esta concepción manifestacionista, si ya no podemos recurrir a apoyos ónticos de tipo familiar? En una interpretación del propio espacio de expresión. Dicho de otra forma, el propio claro del bosque, o el propio lenguaje, debidamente traído a la luz, nos mostrará cómo tomarlo. Heidegger se mueve siempre para recuperar lo que está oculto, no sólo en algún punto distante, sino en el mismo evento de la desocultación.”)

pone de manifiesto a través de la ciencia, la literatura, la filosofía y otras artes. Cada una de estas disciplinas actualiza su excelencia en consonancia con el objeto al cual dirige su atención. La ciencia lo define en términos de representación de un objeto independiente; pero en el caso de las emociones, por ejemplo, el lenguaje se ve compelido a participar, además de en la clarificación de las mismas, en su efectuación. Esto lleva a Taylor a leer la obra de Heidegger como la de un realista intransigente.

## 10.2. Salvar la tierra

Este desocultamiento o revelación que el lenguaje realiza sobre los entes mentados es sobre aquello que en el *Lichtung* encuentra su locus de manifestación. Pero el propio *Lichtung* se encuentra comprometido con el *telos* mentado. No sólo los entes están llamados a ser aprehendidos de modo no distorsionado, también el *Lichtung* debe salir a la luz de manera auténtica. Sin embargo, como apunta Heidegger, hay una tendencia a distorsionar nuestra comprensión del *Lichtung* que, en principio, esta determinada por el destino de nuestra tradición occidental, que se aboca de manera cada vez más radicalizada a la aprehensión del lenguaje como mero instrumento, desembocando finalmente en la reducción de todo al rol de reserva al servicio de la voluntad de querer, lo cual conlleva la cerrazón a la luz del *Lichtung*.<sup>266</sup> Dice Taylor:

That this second-order disclosure is part of the telos of language becomes clear in Heidegger's notion that the total mobilization of everything as standing reserve threatens the human essence. For this is just the next stage in a basically Aristotelian line of argument. "The human is indeed in its nature give to speech." So what goes against the telos of language goes against human essence.<sup>267</sup>

Para Heidegger, la amenaza que se cierne sobre el hombre no le viene directamente de "los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica."<sup>268</sup> La verdadera amenaza consiste en aquello que ya se encuentra en la esencia del hombre como la posibilidad de que le sea negado el acceso a lo más originario, y "de que este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial."<sup>269</sup> De este modo, la distorsión aparece, primariamente, no en la tecnología en cuanto tal, sino en la cerrazón que el *anthropos* experimenta ante el lenguaje del desocultamiento.

---

<sup>266</sup> HEIDEGGER, Martin, "La cosa" en *Artículos y Conferencias* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001), pág. 133-4. Dice Heidegger:

"¿Cuándo y cómo llegan las cosas como cosas? No llegan *por* las maquinaciones del hombre. Pero tampoco llegan *sin* la vigilancia atenta de los mortales. El primer paso hacia esta vigilancia atenta es el paso hacia atrás, saliendo del pensamiento que sólo representa, es decir, explica, y yendo hacia el pensamiento que rememora."

<sup>267</sup> AP, pág. 121. ("En la noción heideggeriana de que la total movilización de cada cosa como posición de reserva amenaza la esencia humana, queda claro que este desocultamiento de segundo orden es parte del *telos* del lenguaje. Ya que esto es sólo la etapa siguiente en una línea aristotélica de argumentación: "El ser humano es en su naturaleza dado al lenguaje". De modo que lo que va en contra del *telos* del lenguaje, va contra la esencia humana.")

<sup>268</sup> HEIDEGGER, Martin, "La pregunta por la técnica" en *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001), pág. 26.

<sup>269</sup> *Idem*.

Lo que distingue, sin embargo, las nociones de Aristóteles y de Heidegger son lo suficientemente relevantes como para que Taylor dé cuenta de ellas. En el primer caso, la esencia del *anthropos* se deriva del examen “biológico” de un ser que se distingue específicamente a partir del uso que realiza del logos. En el caso de Heidegger, es el propio *Lichtung* el que lleva a la luz lo distintivo. En el modo en que el lenguaje abre el claro a ese ente, se pone de manifiesto la posibilidad que la propia develación del *Lichtung* forme parte de la naturaleza del telos del ente en cuestión. El *Lichtung*, nos dice Heidegger, no es un artefacto del hombre, puesto que toda nuestra actividad siempre nace en el nido del propio lenguaje. Sin embargo, como ya hemos visto, el *Lichtung* no puede darse sin nosotros.

Como veremos a continuación, cuando hablemos de la dimensión moral de la existencia humana, de esta noción del lenguaje como revelador de un mundo, se deriva una ética. De acuerdo con Taylor, si superamos las concepciones formalistas que dominan la filosofía moderna, en favor de una ética que ponga atención al ser en contraposición al deber ser, la noción de sentido o significación resulta crucial. Desde esta perspectiva, el sentido de nuestras vidas comporta también nuestro desempeño en la aseguración de la ocurrencia del *Lichtung*, protegiendo y manteniendo dicha ocurrencia.

La develación del *Lichtung*, sin embargo, no es como la del resto de los entes. El *Lichtung* no es un ente entre otros entes. Por ello, su desocultación sólo puede acontecer en las propias entidades, cuando las cosas se revelan a sí mismas como las “cosas” que son, y no simplemente como objetos presentes o reservas disponibles.

En su ensayo titulado “Construir, Habitar, pensar”<sup>270</sup> Heidegger ofrece una explicación de la revelación de las cosas como tales a través de su noción de “cuaternidad” en la que incluye a los seres mortales y divinos, a la tierra y al cielo.<sup>271</sup> El ejemplo elegido es una humilde jarra en el mundo campesino que aun permanece intacto por la tecnología moderna. Aquí, la cosa “jarra” se convierte en recordatorio de las prácticas en las cuales juega su rol. En la jarra se congregan las prácticas humanas. Con

---

<sup>270</sup> HEIDEGGER, Martin, “Construir, Habitar, Pensar” en *Artículos y Conferencias* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001)

<sup>271</sup> HEIDEGGER, Martin, “La cosa” en *Artículos y Conferencias* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001), pág. 131. Dice Heidegger:

“Haciendo cosa, la cosa hace permanecer a los Cuatro unidos – tierra y cielo, los divinos y los mortales – en la simplicidad de su Cuaternidad, una Cuaternidad que está unida desde sí misma.

La tierra es la entrañante (la que porta) que construye, la que fructifica alimentando, abrigando aguas y roquedos, vegetales y animales.

Cuando decimos tierra, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro.

El cielo es la marcha del sol, el curso de la luna, el fulgor de los astros, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, la bondad y la inclemencia del tiempo, el paso de las nubes y la profundidad azul del éter.

Cuando decimos cielo, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro.

Los divinos son los mensajeros de la deidad, los que dan señales de ella. Es del prevalecer oculto de esta deidad de donde aparece el dios en su esencia, que lo sustrae a toda comparación con lo que es presente.

Cuando nombramos a los divinos, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro.

Los mortales son los hombres. Se llaman los mortales porque pueden morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en cuanto muerte. Sólo el hombre muere. El animal termina. No tiene a la muerte como muerte ni delante ni detrás de él. La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte, como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser. La muerte, como cofre de la nada es el albergue del ser. A los mortales los llamamos ahora mortales, no porque su vida terrena termine sino porque son capaces de la muerte como muerte. Los mortales son los que son como los mortales, esenciando en el albergue del ser. Ellos son la relación esenciante con el ser como ser.”

ella se vierte el vino en la mesa, que es además lugar de encuentro entre los hombres. En su entorno los hombres realizan sus bienes inconmensurables, que Heidegger llama “divinos”. Con la jarra se realiza la libación, pero también se desoculta el compañerismo y se pone de manifiesto los valores de convivialidad. Pero la jarra ha sido formada y modelada por el uso humano, emergiendo del fondo de un vasto dominio informe, en el que potencialmente aguardan todas las formaciones futuras. Lo formado es siempre dependiente de lo informado, puesto que en ello encuentra su sostenimiento. La jarra depende de la tierra. Pero además, la jarra y todas las actividades que en ella se congregan, junto a la tierra desde donde ha emergido, está abierta a fuerzas cósmicas más allá del dominio de lo formable: el *cielo*, el día y la noche, las tormentas y las inundaciones o su benigna ausencia.

Heidegger nos dice que en las cosas se reúne y mora la cuaternidad. Cuando esto ocurre, el *Lichtung* se desoculta sin distorsión. Ser entre las cosas de un modo tal que estas puedan revelarse como tales y de ese modo desocultar el *Lichtung* de manera auténtica, es lo que Heidegger denomina “habitar”. Dice Heidegger:

Pero el residir cabe las cosas no es algo que esté simplemente añadido como un quinto elemento al carácter cuádruple del cuidar del que hemos hablado; al contrario: el residir cabe las cosas es la única manera como se lleva a cabo cada vez de un modo unitario la cuádruple residencia en la Cuaternidad. El habitar cuida la Cuaternidad llevando la esencia de ésta a las cosas. Ahora bien, las cosas mismas albergan la Cuaternidad sólo cuando ellas mismas, en tanto que cosas, son dejadas en su esencia. ¿Cómo ocurre esto? De esta manera: los mortales abrigan y cuidan las cosas que crecen, erigen propiamente las cosas que no crecen.<sup>272</sup>

“Abrigar y cuidar” lo que crece y lo que no crece. Los objetos hechos por nosotros, las cosas vivas y la propia tierra. De este modo, Taylor nos recuerda que en la noción de Cuaternidad, adelantada por Heidegger, está implícito el mandato de salvar la tierra. Eso significa vivir entre las cosas de tal modo que permita a la Cuaternidad manifestarse, lo cual sólo puede llevarse a cabo por medio del lenguaje. Para ello, necesitamos esforzarnos por alcanzar una expresión auténtica, por medio del pensar auténtico y la obra de arte.

Por el contrario, cuando nos desviamos del vivir entre las cosas y abandonamos la formulación en la que ellas se desocultan, y las identificamos como objetos que existen independientemente de todo contexto, y por ello susceptibles de estudio científico, nos deslizamos a un tipo de vida en la cual las cosas son aniquiladas a favor de los meros objetos que la tecnología convierte en reserva.

El lenguaje, por lo tanto, tiene su propio telos que dicta un modo de expresión, una cierta manera de formular las cosas que puede ayudarnos a restaurar la “cosidad” de las cosas. Las entidades reclaman de nosotros un lenguaje que las desoculte como cosas, es decir, un lenguaje que no sea mera arbitrariedad, mera convención, a fin de asegurar la disponibilidad de nuestros propósitos. De allí que Heidegger nos diga, ahora de manera menos enigmática de lo que ocurría al comienzo, que no somos nosotros, sino el propio lenguaje, el que debería estar al control.<sup>273</sup>

De acuerdo con Taylor, la filosofía heideggeriana tiene, pese a toda la deriva

---

<sup>272</sup> HEIDEGGER, Martin, “Construir, habitar, pensar”, pág. 112.

<sup>273</sup> AP, pág. 124.

negativa que puede endilgársele, una relevancia particular para la política moderna. La comprensión del lenguaje a la que apunta, junto a su concepción de la esencia de lo humano, puede resultar la base para una política ecológica que escape el modelo procedimental de las éticas modernas, enfocado exclusivamente en el cálculo de nuestro florecimiento y supervivencia como criterio ético último. La filosofía heideggeriana puede ayudarnos a articular una “ecología profunda”, en la cual el lenguaje, en su labor de desocultamiento, ponga de manifiesto y nos conmine a reconocer lo que las cosas tienen de significativo en sí mismas, lo que implica una apuesta incompatible con la postura instrumentalista que nuestra civilización, ahora abocada al dominio planetario, ha impuesto sobre el ente. No se trata únicamente de sopesar las consecuencias que la destrucción de las tierras vírgenes o de las selvas tropicales conllevan para nosotros los humanos. Se trata de reconocer que nuestros propósitos no son simplemente humanos. Dice Taylor:

Our goals here are fixed by something we should properly see ourselves as serving. So a proper understanding of our purposes has to take us beyond ourselves... Properly understood, the “shepherd of Being” can’t be an adept of triumphalist instrumental reason. That is why learning to dwell among things may also amount to “rescuing the earth”.<sup>274</sup>

Como ha indicado Smith, el antisubjetivismo de Heidegger respecto al lenguaje se encuentra en línea de continuidad con la visión ontológica de Hegel. Sin embargo, una diferencia crucial acerca a Taylor al primero en detrimento del segundo. Como vimos en su momento, la visión ontológica hegeliana pretendía demostrar que la subjetividad humana no estaba alienada de la naturaleza. La propia naturaleza, cuando era correctamente comprendida, era una manifestación del Espíritu. Heidegger persigue un propósito semejante, fundado en la convicción de que el *Lichtung* en el cual el *anthropos* habita es un orden de significación llamado a ser revelado. Pero a diferencia de Hegel, quien para lograrlo se impuso la tarea de un reencantamiento ontológico, Heidegger apuesta a la superación de la oposición entre ser y significación por medio de una reflexión en torno a la naturaleza del poder expresivo.<sup>275</sup>

Esto hace de Heidegger, junto al resto de los pensadores a los que hemos hecho referencia a lo largo de esta primera parte, las fuentes de la filosofía de Taylor, cuya principal preocupación, como hemos dicho de manera reiterada, es la articulación de una antropología filosófica en la cual la definición del *anthropos* como animal poseedor de logos, no sólo hace referencia a lo distintivo del hombre en cuanto especie animal, sino también a lo que el logos implica como revelador de un mundo por nosotros habitado. Un mundo que es a un mismo tiempo y de modo ineludible, lo manifiesto y lo creado, lo descubierto y lo inventado por nosotros, como símbolo que nos permite orientarnos en la búsqueda y descubrimiento de aquello a lo que estamos llamados a ser.

---

<sup>274</sup> AP, pág. 126. (“Nuestros fines están fijados por algo a lo que estamos supeditados y esto deberíamos entenderlo. De modo que una auténtica comprensión de nuestros propósitos nos tiene que llevar más allá de nosotros mismos... Adecuadamente entendido, el “pastor del ser” no puede ser un adepto triunfalista de la razón instrumental. Por este motivo aprender a morar entre las cosas puede también equivaler a “rescatar la tierra”.”)

<sup>275</sup> SMITH (2002), pág. 85-6.

## 11. Conclusiones

A lo largo de los capítulos que conforman esta primera parte, hemos intentado poner de manifiesto una preocupación recurrente en la contribución de Taylor a los debates en los que ha participado. Esta preocupación gira en torno a la noción subyacente del sujeto que ha acompañado el proceso de modernización en el occidente del Atlántico norte y que amenaza con dominar, de manera unívoca, todos los rincones del planeta. De acuerdo con esta imagen, el sujeto estaría en condiciones de realizar su “esencia” a través de un proceso de desvinculación que traería aparejada la “medicalización”<sup>276</sup> del cuerpo, la atomización de la sociedad, la instrumentalización de la naturaleza en general y, como veremos a lo largo de este estudio, la construcción de marcos inmanentes o estructuras mundiales cerradas que pretenden que toda referencia a la dimensión trascendente de su identidad es el resultado de los resabios del antropocentrismo supersticioso de otras épocas.

Hemos visto también que, desde el inicio de su carrera filosófica, y en el marco de su aspiración por articular una antropología filosófica que enfrentara, no sólo las características constitutivas del *anthropos* entendido universalmente, sino también sus particularidades epocales, Taylor encaró su proyecto asumiendo los desafíos esgrimidos por una serie de autores cuya principal preocupación consistió en poner en evidencia las premisas inarticuladas que el retrato de la epistemología subyacente de la modernidad había entronado, atribuyéndole autoridad última en la mayor parte de las prácticas e instituciones de nuestra cultura. Aliado a este movimiento contracultural, Taylor inició su crítica antiepistemológica de la mano de Merleau-Ponty, poniendo en entredicho las presunciones empiristas e intelectualistas a través de una recuperación del conocimiento preobjetivo del mundo, anclado en la encarnación. De esta visión crítica del modelo epistemológico y fundacionalista, Taylor extrajo los fundamentos filosóficos que necesitaba para refutar la pretensión conductista de edificar una psicología que, en consonancia con el canon de la ciencia natural, prescindiera de toda referencia positiva al sujeto o agente humano. Esta crítica al conductismo, como señalamos en su momento, debe entenderse como un particular en el marco de un discurso que tiene como principal objetivo contener la atracción que el éxito relativo de las ciencias de la naturaleza ejercita sobre los practicantes de las ciencias del hombre. Hemos visto que, de la mano de Hegel,

---

<sup>276</sup> La cuestión de la medicalización del cuerpo ha sido estudiada extensamente por el filósofo y teólogo católico Ivan Illich. *Vease*, ILLICH (2005), págs. 121-131. Dice Illich:

“We are faced with a Western cultural history in which at a certain point the medical establishment began to perceive that its task was no longer that of a learned profession, engaged primarily in a work of interpretation and exegesis. Instead it became concerned with the production of a body built from disjointed elements forced together into a system, a body which is no longer conceived as a *microcosmos* having its place in a *macrocosmos* along with plants and minerals waters and stars.”

(“Nos enfrentamos a una historia de la cultura Occidental en la que, en un momento determinado, el cuerpo médico comenzó a percibir que su tarea ya no era la de una profesión aprendida, dedicada principalmente a una labor de interpretación y exegésis. En su lugar comenzó a ocuparse en la producción de un cuerpo construido a partir de elementos inconexos forzados a unirse en un sistema, un organismo que ya no se concibe como un *microcosmos* que tiene su lugar en un *macrocosmos*, junto con las plantas, las aguas minerales y las estrellas.”)

Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty, Taylor intenta articular una antropología filosófica que, con el fin de establecer sus principios ontológicos fundamentales, hace uso de un tipo de argumentación inaugurada por Kant, cuyo principal objetivo es rastrear, sobre la base de premisas evidentes que no necesitan demostración alguna, las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia. A partir de ahí, hemos ido viendo de qué manera Taylor establece una noción del *anthropos* cuya característica constitutiva fundamental es el compromiso de éste con la realización e invención de significación o sentido, que permite a Taylor (como veremos con mayor detalle en las páginas que siguen) desplegar, no sólo un tratamiento universalista del *anthropos*, sino también, rastrear en la historia los tránsitos que llevan al *anthropos* a habitar diversos modos epocales de concebirse a sí mismo, el universo habitado y su relación con éste. De la mano de Hegel, Taylor señala que es posible articular esos tránsitos por medio de una dialéctica interpretativa que, a diferencia de la dialéctica estricta aplicada a la dimensión ontológica, valida su plausibilidad a partir de la ineludible condición empírica a la cual debe someterse todo estudio histórico.

Hemos visto que a la cuestión del sujeto, que de modo paradigmático caracteriza a la modernidad, subyacen dos grandes movimientos contrapuestos, que ejemplarmente pueden ser descritos en términos de Ilustración y Romanticismo, que apuestan respectivamente a la realización de dos anhelos ineludibles de nuestro tiempo: la autonomía radical y la expresión auténtica.

En su intento por superar las dicotomías que la confrontación de estos dos modelos de la subjetividad traían consigo, Hegel intentó una síntesis que a un mismo tiempo naturalizara al sujeto y subjetivara la naturaleza. Sin embargo, como ya señalamos, la insistencia de Hegel por fundar su sistema sobre el principio de necesidad racional contribuyó al fracaso y descrédito de su ontología, pese a las profundas intuiciones que su dialéctica histórica tenía que decir acerca de la marcha de nuestro itinerario civilizacional.

La respuesta de Taylor, en línea con las intuiciones y elaboraciones que ya hemos indicado, consistió en regresar a la articulación seminal de la comprensión expresiva de la naturaleza humana tal como la encontramos en la obra de Herder, para captar las posibilidades olvidadas, los caminos descartados en el edificio hegeliano. Hemos apuntado algunas de las deudas que el movimiento contracultural tiene con el pensamiento de Herder, especialmente en lo que concierne a su teoría del lenguaje. Finalmente, hemos encarado la interpretación que realiza Taylor sobre la noción heideggeriana del habla y las implicaciones que de ello pueden extraerse a fin de elaborar una filosofía de la naturaleza, una noción de eco-logía que supere las limitaciones intelectualistas del proyecto hegeliano.





Segunda Parte

## TEORÍA DE LA IDENTIDAD



## 1. Ética e Identidad

### 1.1. Introducción: Los ejes de la dimensión moral

La identidad humana se encuentra en relación inextricable con la moralidad. Eso significa que dar respuesta a la pregunta que toma la forma: “¿Quién soy?”, necesariamente conlleva adentrarse en la esfera de la significación. Esto, a su vez, nos conduce al ámbito de interrogación en torno a la orientación moral de nuestras vidas. Para que esta relación se evidencie es necesario redefinir el ámbito de la moral de modo que dé cabida a las cuestiones de fuerte valoración que constituyen el meollo en el cual damos forma a la identidad. Eso significa, de acuerdo con Taylor, enfrentarse de modo polémico a un conjunto de teorías éticas de la filosofía moral moderna que han abandonado las cuestiones explícitas sobre la buena vida, lo que es bueno ser, lo que respetamos, amamos y admiramos, para reducirla exclusivamente a cuestiones del deber ser.

De forma concisa, el contencioso de Taylor con la filosofía moral contemporánea gira en torno a:

1. El énfasis de las teorías morales modernas en los asuntos del deber ser en detrimento de otros ideales morales más personales, a fin de lograr sus aspiraciones universalistas.
2. El énfasis por parte de estas teorías en la relevancia del individuo por sobre la comunidad donde, según Taylor, se establecen las significaciones y las metas o ideales de estas otras dimensiones morales desplazadas.

Para ello, Taylor se propone:

1. Expandir las descripciones morales legítimas.
2. Recuperar modos de pensamiento y descripción que se han vuelto problemáticos.
3. Examinar los trasfondos lingüísticos que son la base de la moral de obligación que reconocemos.

Dice Taylor:

In fact, I want to consider a gamut of views a bit broader than what is normally described as the ‘moral’. In addition to our notions and reactions on such issues as justice and the respect of other people’s life, well-being, and dignity, I want also to look at our sense of what underlies our own dignity, or questions about what makes our lives meaningful or fulfilling.<sup>277</sup>

La relación entre identidad y moralidad se pone de manifiesto cuando intentamos

---

<sup>277</sup> SS, pág. 4. (“De hecho me propongo considerar toda una gama de puntos de vista más ampliamente que lo que, por regla general, se suele describir como “moral”. Además de nuestras nociones y reacciones a temas como la justicia y el respeto a la vida ajena, el bienestar y la dignidad, quiero examinar nuestro sentido de lo que subyace en nuestra propia dignidad o las cuestiones que giran en torno a lo que hace que nuestras vidas sean significativas.”)

responder al interrogante de quiénes somos. Esta cuestión está en línea de continuidad con la pregunta acerca de aquello en lo que pretendemos convertirnos, al modo en el cual nos situamos en el espacio de cuestiones morales y espirituales. Taylor afirma:

We are selves only in that certain issues matter for us. What I am as self, my identity, is essentially defined by the way things have significance for me.<sup>278</sup>

En consonancia con las enseñanzas de la filósofa y novelista inglesa Iris Murdoch, Taylor ofrece un mapa de la esfera de la moralidad que toma en consideración no sólo las cuestiones sobre la acción obligatoria, sino también aquellas que responden a la pregunta por el sentido de la vida, qué significa una vida satisfactoria. Junto a estas dos dimensiones de la esfera moral, identifica una tercera que toma en consideración no sólo la cuestión del bien y la vida satisfactoria, sino un bien que está más allá de esta vida. Dice Taylor:

It is a good that we might sometimes more appropriately respond to in suffering and death, rather than in fullness and life – the domain, as usually understood, of religion.<sup>279</sup>

La imagen utilizada por el autor al referirse a la filosofía moral de Murdoch es la de un doble tránsito: el primer tránsito consiste en liberarse del corral donde nos mantiene encerrados la filosofía moral moderna (la noción reduccionista de la moral), a fin de alcanzar los campos abiertos (las consideraciones acerca de la buena vida); el segundo tránsito consiste en dejar estos campos y aventurarse en los bosques vírgenes (lo incondicional). Se trata de restaurar una filosofía moral que tome en consideración los bienes vitales y aquellos otros bienes que se ponen de manifiesto en el sufrimiento y la muerte (en contraposición a los que lo hacen en la plenitud de la vida) y que pertenecen al dominio de la religión.

Según Taylor, existen varias razones que han llevado al estrechamiento de la dimensión moral en la filosofía y la cultura contemporáneas. Para empezar, existe una serie de razones morales que giran en torno a la renovada relevancia de la benevolencia práctica, que tiene como motivo subyacente la afirmación de la vida corriente que tuvo lugar con el advenimiento de la modernidad. Esto significa llevar al centro de la preocupación moral el incremento de la vida, la evitación o minimización del sufrimiento, y la prosperidad. Dice Taylor:

We can see here in secularized form the traces of the Christian origins of this philosophy. If Aristotelian ethics starts with the question of what constitutes a good and worthwhile life, and then raises the issue of what one owes to others within this frame, it has seemed to a certain Christian temper... that the demands of charity

---

<sup>278</sup> SS, pág. 34. (“Lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí.”)

<sup>279</sup> TAYLOR, CHARLES, “Iris Murdoch and Moral Philosophy,” en *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, Maria Antonaccio and William Schweiker, eds. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1996), pág. 5. (“Se trata de un bien al que podemos responder algunas veces de modo más adecuado en el sufrimiento y la muerte antes que en la plenitud y la vida – el dominio, que habitual comprendemos como de la religión.”)

are unconditional, that they override fulfilment. Concentrate not on your own condition, but on practical benevolence.<sup>280</sup>

Desde esta perspectiva, podemos entender de qué forma las teorías morales de kantianos y utilitaristas han enfatizado de un modo casi exclusivo la relación con nuestros semejantes como el centro de la preocupación moral, en detrimento de los otros aspectos reivindicados por Taylor. En el caso de la filosofía kantiana, el acento recae en las relaciones de justicia, mientras que los utilitaristas dan primacía a la benevolencia práctica.

Hay un segundo grupo de razones de tipo epistemológicas que se explican cuando consideramos las demandas de la razón desvinculada, y su aspiración a la automonitorización de la conciencia que se fija en sus propios procesos y los examina, como es el caso de Descartes. Dice Taylor:

Disengaged reason means that we cease to rely on our engaged sense, our familiarity with some domain, and take a reflexive turn. We put our trust in a method, a procedure of operation.<sup>281</sup>

La razón desvinculada está íntimamente conectada con la razón instrumental. La retórica que el autorretrato de la razón desvinculada ofrece empuja al agente a apartarse de las jerarquías sagradas, a tomar distancia y estudiarlas en forma fría y calculada con el propósito de arrojar luz sobre la cantidad de bien que son capaces de producir. El bien al que la razón presta su atención puede ser medido con claridad. Así pues, dice Taylor, claridad, rigor, desvinculación y filantropía se encuentran en este punto.

Un tendencia similar encontramos en el utilitarismo y en el kantismo: el intento de homogeneizar, con el objeto de establecer la dimensión moral como si de una fórmula se tratase, para hacer sus consideraciones, de un modo u otro, calculables. Dice Taylor:

Single-term moralities offer us a homogeneous, calculable domain of moral considerations. This seems right to their protagonist (1) because the exaltation of justice-benevolence over issues of fulfilment and the good life simplifies the domain of the moral and (2) because the calculability fits with the dominant models of disengaged reason.<sup>282</sup>

Un tercer conjunto de motivos gira en torno a cuestiones de imparcialidad y justicia entre la gente. Taylor señala que para muchos individuos, las teorías morales

---

<sup>280</sup> SS, pág. 6. (“Podemos ver aquí en forma secularizada, las huellas del origen cristiano de esta filosofía. Si la ética aristotélica comienza con la pregunta acerca de lo que constituye una vida buena y valiosa, y luego pone en cuestión lo que uno debe a otros dentro de este marco, le ha parecido a cierto temperamento cristiano... que las demandas de caridad son incondicionales, que anulan el florecimiento. No te concentres en tu propia condición, sino en la benevolencia práctica.”)

<sup>281</sup> SS, pág. 7. (“Razón desvinculada significa que dejamos de confiar en nuestro sentido de vinculación, nuestra familiaridad con cierto dominio, y adoptamos un giro reflexivo. Ponemos nuestra confianza en un método, un procedimiento de operación.”)

<sup>282</sup> SS, pág. 7. (“Las morales de un sólo mandato nos ofrecen un dominio homogéneo y calculable de consideraciones morales. Esto parece acertado a sus protagonistas (1) porque la exaltación de la justicia-benevolencia sobre temas de florecimiento y buena vida simplifica el dominio de la moral y (2) porque la calculabilidad encaja con los modelos dominantes de la razón desvinculada.”)

afines ofrecen un tipo de claridad a los problemas morales de esta clase que las teorías que se articulan en torno a las cuestiones de la vida buena son incapaces de ofrecer. Estas últimas, desde el punto de vista de estos individuos, pecan debido a la proliferación indefinida de posibles soluciones que presentan a una cuestión moral, mientras que los temas de justicia o benevolencia práctica ofrecen resoluciones definidas.

La importancia de este grupo de razones se pone de manifiesto cuando pensamos en el lugar que ha conferido la cultura occidental a los temas epistemológicos y el tipo de escepticismo que ha generado. El escepticismo en torno a los asuntos de la vida buena, que dan la impresión de ser insolubles, resulta más acentuado que aquel que se manifiesta en los asuntos que giran en torno a las cuestiones de justicia.

Nuestro respeto frente a la libertad de las personas (otro bien central de la cultura occidental moderna) nos ha llevado a considerar que la determinación de la significación de la vida buena implica, en cierto modo, acusar las faltas de los modelos por ellas propuestos. Esa es, según Taylor, una de las razones por las cuales la filosofía aristotélica resulta sospecha entre los modernos. De este modo, la moralidad que se muestra respetuosa hacia la libertad de los otros, distinguirá entre cuestiones de justicia y cuestiones en torno a la vida buena. Esto nos lleva a intentar establecer un tipo de sociedad en la que cada uno encuentra espacio para desarrollarse, es decir, una sociedad que no abraza ninguna visión de la vida buena.

Todas estas razones apuntalan la persistente tendencia al estrechamiento de las cuestiones morales.

El estrechamiento de la moralidad está asociado no sólo al exclusivo ceñimiento de su contenido a las cuestiones de corrección en nuestra relación con los otros, que desplazan a la oscuridad cuestiones de reconocida importancia como son aquellas que giran en torno a lo que es bueno ser y aquellas que conciernen a la dignidad y el respeto a uno mismo, sino también al criterio de universalidad al que se somete la legitimación de lo moral.

Las cuestiones sobre la vida buena, y las cuestiones que giran en torno a la noción de dignidad no conciernen a los agentes exclusivamente como individuos desvinculados. En efecto, estas nociones son incomprensibles si las abstraemos del tejido de significaciones comunitarias.

Esta es otra de las limitaciones de la filosofía moral moderna, su tendencia a considerar como legítimas exclusivamente las cuestiones universales, lo que acarrea un menosprecio de las cuestiones personales que se responden de un modo particular. De este modo, al enfatizar las cuestiones del deber ser como contenido exclusivo de la esfera moral, y la universalidad como criterio de legitimidad, el utilitarismo puede reducir la tarea de la reflexión moral al cálculo y el kantismo a la acertada aplicación de principios universalizables.

De acuerdo con Taylor, este tipo de soluciones son engañosas, porque un número importante de temas relevantes quedan fuera de consideración. La vida moral no se reduce a saber qué es lo que debemos hacer; también nos interrogamos acerca de la clase de personas que somos y en el tipo de gente que aspiramos a convertirnos.

Para poder dar respuesta a este tipo de interrogantes es imprescindible articular una serie de distinciones que están relacionadas con posiciones metafísicas o teológicas dentro de las cuales nos movemos, y que la filosofía moral moderna pretende eludir.

La inarticulación de esta filosofía trae consigo una ceguera ante un conjunto de

situaciones conflictivas que se establecen entre los interrogantes morales en torno a los ideales y las metas personales, y los proyectos y fórmulas universalistas que ella misma propone.

Otro modo de plantear el estrechamiento al que hemos aludido es la reiterada acusación de Taylor a la filosofía moral moderna de hacer oídos sordos a un conjunto de cuestiones que tienen como objeto aquello que se considera valioso en sí mismo, aquello que merece admirarse y amarse en sí mismo, en contraposición a las guías de acción propuestas por kantianos y utilitaristas, que reducen la moralidad a principios y mandamientos.<sup>283</sup> Taylor introduce la noción de “visiones del bien” para referirse a los bienes que ordenan e inspiran la vida moral de los individuos. De acuerdo con su perspectiva, la vida moral no puede reducirse a cuestiones de obligación, porque los seres humanos además de responder a las fórmulas del deber, vivimos proyectándonos hacia el futuro de modos dispares, personales y comunitarios, que implican la imaginación y la realización de diversos bienes y virtudes, en la búsqueda del sentido de nuestra existencia.

Según Ruth Abbey,<sup>284</sup> a diferencia de Michel Foucault o Bernard Williams, Taylor no explicita una diferenciación entre lo ético y lo moral para dar cuenta de la distinción entre lo debido y lo bueno. La moralidad para él hace referencia a ambas dimensiones. Una posible razón para eludir la diferenciación lingüística de estos dos aspectos de la moralidad podría estar en la noción de “valoración fuerte”. Ambas dimensiones tienen como condición de posibilidad ese conjunto de distinciones cualitativas de las que hablábamos más arriba. Lo que implica que la ocurrencia de las dos dimensiones, en última instancia, se fundamenta en nuestra capacidad inherente para realizar este tipo de distinciones cualitativas.

## 1.2. Pluralismo y reduccionismo

Ampliar la esfera de la moralidad implica necesariamente reconocer la diversidad de bienes. De lo dicho en el apartado anterior se desprende que existen bienes que aspiran a la universalidad, y otras clases de bienes que se descubren y establecen en el seno de las comunidades, de los grupos humanos, en función de sus dinámicas y prácticas específicas.

Taylor enfatiza que en la vida de los individuos existe una pluralidad de bienes que demandan ser reconocidos. Como indica Abbey, esta diversidad es problemática en cuanto las diferencias de dichos bienes no son sólo numéricas sino también cualitativas, lo cual dificulta la tarea de armonización en la que consiste, de un modo u otro, el razonamiento práctico en la vida moral de los individuos.<sup>285</sup>

La diferencia cuantitativa de los bienes permite que en ocasiones éstos puedan combinarse u ordenarse jerárquicamente o reducirse a un último fundamento. Sin embargo, existen otras relaciones entre los bienes, que no permiten este tipo de actividad por parte del agente.

---

<sup>283</sup> TAYLOR, Charles, “A most peculiar institution”, en *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, J.E.J Altham & R. Harrison (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pág. 132-55.

<sup>284</sup> ABBEY (2000), nota 1 al capítulo primero.

<sup>285</sup> ABBEY (2000), pág. 12.

El formalismo característico de la filosofía moral moderna pretende resolver el problema reduciendo las cuestiones morales a principios, fórmulas o guías procedimentales que permiten a sus adherentes disponer de soluciones quirúrgicas cuando los bienes en disputa resultan de difícil o imposible combinación. En el caso de las teorías inspiradas en el kantismo, pueden reducirse a la elección del imperativo categórico, o a alguno de sus análogos que se caracterizan por su universalidad. En el caso de las teorías utilitaristas, en el procedimiento calculador que sopesa placeres y sufrimientos a fin de aumentarlos o disminuirlos respectivamente. Aunque las teorías resultan muy diferentes en cuanto al contenido de los principios de ordenamiento, coinciden en la medida de que conciben la vida moral como la subordinación de la elección y actividad del agente a una razón básica.

Una razón básica, según Taylor, tiene la siguiente forma:

1. “Debes hacer A”;
2. “porque A=B”;
3. “siendo B= obedecer la ley”.

Donde B es una razón básica cuyo contenido puede ser el imperativo categórico de universalización o la máxima de benevolencia utilitarista. Lo importante es observar que estas teorías morales están comprometidas con un tipo de razonamiento moral que tiende a la unificación en torno a una base simple.

A estas teorías opone Taylor (en principio) la teoría ética de Aristóteles:

Aristotle sees us pursuing a number of goods, and our conduct as exhibiting a number of different virtues. We can speak of a single ‘complete good’ (*teleion agathon*), because our condition is such that the disparate goods we seek have to be coherently combined in a single life, and in their right proportion. But the good life as a whole doesn't stand to the partial goods as a basic reason.<sup>286</sup>

La imagen que se desprende de esta perspectiva es la de una vida en la cual se combinan proporcionalmente contemplación, participación política, amistad virtuosa y una familia bien llevada. Sin embargo, Taylor es consciente de aquello que nos separa de Aristóteles. Lo que resulta diferente en el caso de los modernos es el número y el tipo de bienes que demandan lealtad. Por otro lado, el modo en el cual los bienes son explicitados y reconocidos en la sociedad moderna contribuye al extendido sentido de que en muchas ocasiones los bienes en conflicto resultan irreconciliables.

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre por ejemplo con el estoicismo, la tensión entre diversos bienes que acaba en el sacrificio de uno de ellos en el proceso de razonamiento práctico, no se resuelve reduciendo el bien desplazado a la categoría de “bien aparente”. La experiencia de dicho desplazamiento es una experiencia de pérdida. Cuando en un conflicto entre bienes morales que no pueden combinarse, este sentimiento de pérdida no se manifiesta, lo más probable es que hayamos diluido el conflicto a través de una solución falsa (como ocurre en la teoría moral moderna de la que hemos hablado) o que la supuesta demanda moral no lo fuera.

---

<sup>286</sup> SS, págs. 76-7. (“Aristóteles piensa que perseguimos un cierto número de bienes y que nuestra conducta muestra un cierto número de virtudes. Podemos hablar de un único “bien completo” (*teleion agathon*), puesto que nuestra condición es de tal manera que los bienes dispares que buscamos han de combinarse coherentemente y en proporciones adecuadas en un única vida.”)



Por consiguiente, de la concepción de la moral emerge la imagen de un agente moral que se debate entre un conjunto de bienes a los que debe auténticamente su lealtad, pero que en muchas ocasiones no resulta posible armonizar, exigiendo por parte de dicho agente el sacrificio de uno de ellos en un proceso de discernimiento moral que acaba en una experiencia de pérdida para hacer viable uno de los bienes en cuestión en detrimento del otro. Por lo tanto, la elección moral no conlleva una desvalorización del bien desplazado, como ocurre en el estoicismo, sino una afilada conciencia de finitud (en sentido análogo al de Heidegger) de la pérdida que ello significa.<sup>287</sup>

Además del aristotelismo, Taylor identifica en la tradición teísta una importante fuente de la noción pluralista de la moral. Sostiene que en el contexto de estas tradiciones, el hecho de que Dios sea el creador del mundo y de que, por otro lado, haya expresado la bondad del mundo por Él creado, ofrece al creyente la oportunidad de reconocer que existe una diversidad de bienes que pueden ser afirmados en la realidad.

En las variantes ascético-estoicas que encontramos en la tradición cristiana, hay una tendencia a olvidar lo característico del cristianismo que lo distingue de las tradiciones anteriores. A diferencia del sabio estoico, el mártir cristiano es consciente de la pérdida que significa aquello a lo que renuncia. En esta misma línea, y de modo paradigmático, Taylor confronta las muertes de Sócrates y Jesús. El primero concibe la muerte como una cura a esa enfermedad que es la vida, mientras que Jesús atraviesa una experiencia agónica en el Huerto de los Olivos y de desesperación en la cruz. En este caso, la renuncia no implica una negación del objeto de la renuncia, sino por el contrario, una afirmación de los bienes. Dice Taylor:

...that Christ's teaching led to his crucifixion was a consequence of evil in the world, of the darkness not comprehending the light. In the restored order that God is conferring, good doesn't need to be sacrificed for good. The eschatological promise in both Judaism and Christianity is that God will restore the integrity of the good.<sup>288</sup>

Por lo tanto, la diferencia crucial entre el cristianismo y el estoicismo es que para este último se renuncia correctamente a aquello a lo que renunciamos, porque no forma parte del bien. En cambio, en el cristianismo se afirma lo renunciado como bueno en un sentido radical. De otro modo, el sentido de la propia renuncia perdería sentido. Es decir, para que la renuncia cristiana resulte tal cosa, es necesario afirmar los bienes a los cuales renunciamos. Para el estoico, los bienes a los que renunciamos son ilusorios, no forman parte integral del bien. Dice Taylor:

The call to renounce doesn't negate the value of flourishing; it is rather a call to centre everything on God, even if it be at the cost of forgoing this unsubstitutable good; and the fruit of this forgoing is that it become on one level the source of flourishing to others, and on another level, a collaboration with the restoration of a

---

<sup>287</sup> TAYLOR, Charles, "Engaged agency and background in Heidegger" en *The Cambridge Companion to Heidegger*, Charles B. Guignon, ed. (New York: Cambridge University Press, 1993), págs. 312-36.

<sup>288</sup> SS, pág. 219. ("... el hecho de que las enseñanzas de Cristo condujera a su crucifixión fue una consecuencia de la maldad del mundo, de la oscuridad que no comprende la luz. En el orden restaurado que Dios confiere, el bien no necesita ser sacrificado por el bien. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo la promesa escatológica es que Dios restaurará la integridad del bien.")

fuller flourishing by God. It is a mode of healing wounds and repairing the world.<sup>289</sup>

Eso significa que el florecimiento y la renuncia no pueden comprimirse uno en el otro para hacer una sola meta. No se puede considerar a los bienes renunciados como una carga en el viaje de la vida, como propone el estoicismo. El florecimiento es bueno, pese a que no es nuestro último propósito. Algo análogo encontramos en el budismo; la noción que convierte al renunciante en fuente de compasión para aquellos que sufren. Eso, nos dice Taylor, emparenta las nociones de *karuna* y *agape*.

En otro orden argumental, el autor reconoce que en la propia noción de catolicidad, por ejemplo, existe una tensión entre la universalidad y la totalidad que puede ser resuelta mediante dos modelos opuestos, modelos que ofrecen caminos muy diferentes a la hora de enfrentar la diversidad de senderos y bienes que observamos en el mundo. La primera alternativa es el camino de la unidad a partir de la identidad. La segunda, se acerca a la unidad a través de la diferencia. Dice Taylor:

Redemption happens through Incarnation, the weaving of God's life into human lives, but these human lives are different, plural, irreducible to each other. Redemption-incarnation brings reconciliation, a kind of oneness. This is the oneness of divers beings who come to see that they cannot attain wholeness alone, that their complementary is essential, rather than beings who come to accept that they are ultimately identical. Or perhaps we might put it: complementarity and identity will both be part of our ultimate oneness.<sup>290</sup>

El pluralismo moral de Taylor es afín con una parte de la filosofía moderna y postmoderna respecto a la multiplicación de los relatos y los bienes que enfrentan los individuos. Sin embargo, a diferencia de sus contrapartes, Taylor no comparte algunas de las conclusiones, que, según él, están firmemente enraizadas o son consecuencia última del modelo epistemológico de la modernidad que enfatiza la imagen “esquema-contenido” a la hora de dar cuenta del modo en que accedemos al mundo.

Nuestra situación epistémica nos aboca a pensar desde dentro de una imagen “interior/exterior”, lo que precipita conclusiones relativistas y subjetivistas a la hora de explicar el modo en el cual experimentamos la vida moral. Hubert Dreyfus apunta acertadamente que en la disputa entre Taylor y Richard Rorty, por ejemplo, se puede apreciar como buena parte de los autores postmodernos que han hecho de combatir el modelo cartesiano de conocimiento su caballo de batalla permanecen aprisionados en esa imagen. Para Taylor, escapar de esta imagen implica superar o ir más allá o por debajo de

---

<sup>289</sup> SA, pág. 17. (“El llamado a renunciar no niega el valor del florecimiento; es al contrario un llamado a centrar todo en Dios, incluso si es a costa de renunciar a este bien insustituible; y el fruto de esta renuncia es que se convierte en un nivel, en una fuente de florecimiento para otros, y en otro nivel, una colaboración con la restauración de un florecimiento más pleno por Dios. Es una manera de curar las heridas y reparar el mundo.”)

<sup>290</sup> CM, pág. 14. (“La redención ocurre a través de la encarnación, el tejido de la vida de Dios dentro de las vidas humanas, pero estas vidas humanas son diferentes, plurales, irreducibles las unas en las otras. La redención-encarnación trae reconciliación, una clase de unidad. Esta es la unidad de seres diversos quienes llegan a ver que no pueden alcanzar la totalidad en solitario, que su complementariedad es esencial, en contraposición a seres que llegan a aceptar de que son en última instancia idénticos. O quizá podríamos ponerlo de este modo: ambas, complementariedad e identidad, serían parte de nuestra última unidad.”)

las presunciones de que nuestro acceso al mundo requiere algún tipo de mediación, o lo que es lo mismo, ir hasta las últimas implicaciones de la comprensión del ser humano como un agente encarnado.<sup>291</sup>

Respecto a la cuestión del relativismo, la respuesta de Taylor es un ejemplo del modelo argumentativo que acostumbra a poner en funcionamiento cuando se enfrenta a una temática en la que las corrientes imperantes se mantienen escindidas de modo aparentemente irreconciliable.

Taylor reconoce dos grandes corrientes en el escenario moral contemporáneo. Estas corrientes, según él, ignoran aspectos cruciales y características evidentes de nuestra vida ética. Dice Taylor:

In the philosophical world, big battalions follow views that rather deny the diversity of goods and make unity unproblematic. I am thinking of the various forms of utilitarianism, on one hand, and the theories inspired by Kant, on the other. In reaction, critics arise who declare values to be unarbitrarily diverse. The most popular views of this kind today are the various flavors of 'postmodernism'.<sup>292</sup>

La propuesta de Taylor no pretende ser sólo una negación de estos extremos, sino un intento de ofrecer una visión plausible del razonamiento moral que los refleje. Por un lado, su ineludible diversidad, y por el otro, su lucha constante por la unidad.

En esta dirección Taylor juzga las conclusiones relativistas como una explicación insostenible en vista del modo en el cual concebimos nuestra propia vida. Pretender que los individuos enfrentan un mundo moral arbitrario, conformado por un conjunto de bienes homogéneos e indiscernibles, parece muy alejado del modo en el que vivimos nuestra experiencia moral.

De nuevo, la pretensión contemporánea de estar instalados en un mundo homogéneo e indiscernible tiene diversas raíces: la revolución epistemológica moderna, su concepción del sujeto desvinculado, una cosmología mecanicista caracterizada por la neutralidad, etc. Lo importante, por el momento, es reconocer que un punto de vista moral que pretende que todos los órdenes de sentido son equivalentes no está disponible para los seres humanos. Según Taylor:

It is a form of self-delusion to think that we do not speak from a moral orientation which we take to be right. This is a condition of being a functioning self, not a metaphysical view we can put on or off.<sup>293</sup>

---

<sup>291</sup> DREYFUS, Hurbert L. "Taylor's (Anti-) Epistemology", en ABBEY, Ruth (ed.), *Charles Taylor* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004), págs. 52-79.

<sup>292</sup> TAYLOR, Charles, "Leading a life", en *Incommensurability, Incomparability and Practical Reasoning*, Ruth Chang, ed. (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997), págs. 170-183. ("En el mundo filosófico grandes batallones siguen visiones que, o bien niegan la diversidad de bienes y hacen la unidad no problemática. Pienso en las variadas formas de utilitarismo, por un lado, y en las teorías inspiradas por Kant, por el otro. O, como reacción, surgen los críticos que declaran que los valores son diversos de manera inarbitrable. Hoy las visiones más populares de esta clase son los diversos sabores de "postmodernismo".")

<sup>293</sup> SS, pág. 99. ("Empeñarse en pensar que no hablamos desde una orientación moral que creemos correcta es una forma de autoengaño. Es condición de ser un yo funcional, no una posición metafísica que se pueda adoptar o rechazar.")

Esto apunta dos importantes características del pensamiento de Taylor que hemos mencionado desde el comienzo y que son el núcleo de esta presentación. Por un lado, resulta imposible dar cuenta de la identidad de los individuos sin tomar en consideración su posición en la dimensión moral. Eso se debe a que no se trata de una relación contingente, sino constitutiva. La definición misma de la personalidad humana es moral. El modo de dar cuenta de la moralidad en el sentido amplio en el cual venimos hablando sólo puede realizarse a través de la articulación de la identidad de los agentes morales.

El segundo punto que cabe destacar es la importancia que otorga Taylor a la comprensión que los agentes morales tienen de sí mismos, lo que implica que las explicaciones teóricas de la vida moral de los individuos deben ser comprensibles, en última instancia, para sus protagonistas. Eso significa que dichas explicaciones no pueden prescindir de las autointerpretaciones de los adherentes de semejantes prácticas. Afirmación que puede extenderse a todo el abanico de ciencias humanas. Desde este punto de vista, la continuidad de las llamadas teorías postmodernas con el modelo epistemológico moderno vuelve a hacerse evidente si pensamos en la fascinación de las ciencias sociales por imitar los procedimientos de las ciencias naturales en busca de descripciones objetivas y naturales que consideran los objetos de estudio de modo independiente a toda cualidad subjetiva. De manera análoga, las conclusiones relativistas ofrecen una explicación y descripción de las prácticas morales, del proceso de razonamiento deliberativo, que desplaza a un segundo plano el modo en el cual los propios agentes entienden sus prácticas, el modo en el cual acceden y resuelven las situaciones conflictivas concretas.

Como hemos apuntado, Taylor considera que es imprescindible dar cuenta no sólo de la diferencia, sino también de la unidad de la vida moral. En este sentido, lo que las conclusiones relativistas parecen perder de vista es la tensión teleológica inherente de la vida moral en busca de su propia unidad. Dice Taylor:

This is not so much a matter of the relative importance of goods, but of a sense of how they fit together in a whole life. In the end, what we are called on to do is not just carry out isolated acts, each one being right, but to live a life, and that means to be and become a certain kind of human being.<sup>294</sup>

La tesis central defendida por Taylor es que tenemos a nuestra disposición recursos para ayudarnos a tomar decisiones en circunstancias en la que se enfrentan bienes contrapuestos o contradictorios. La filosofía moral ha tendido a evitar dichas situaciones a través de dos caminos. El reduccionismo de la filosofía moral moderna, y el relativismo de la filosofía moral contemporánea que apuesta por la imposibilidad de arbitrar entre ciertos bienes. Entre los recursos disponibles, Taylor identifica:

... the articulation of goods and a sense of their relative importance, but also our sense of the shape of our lives, and how different goods fit together within it – their

---

<sup>294</sup> TAYLOR, Charles, "Leading a life", pág. 179. ("No se trata tanto de la importancia relativa de los bienes como de la idea de su ajuste mutuo en la totalidad de la vida. Puesto que, en definitiva, nuestra tarea no consiste en llevar a cabo actos aislados, cada uno de los cuales es justo, sino vivir una vida, lo cual significa ser y convertirse en un tipo determinado de ser humano.")

different places and times.<sup>295</sup>

Eso no significa que Taylor pretenda afirmar la posibilidad absoluta de arbitrar todos los conflictos entre bienes morales. En cambio, apunta a una imagen de la vida moral en la cual “la intuición de la diversidad de bienes debe equilibrarse con la unidad de la vida, al menos como una aspiración ineludible”.<sup>296</sup>

La sugerencia de Taylor con respecto al modo en el cual se lleva a cabo es la siguiente:

There are in fact two separable stages of reflection, which Aristotle perhaps does not separate here: We can determine what we think the goods are that we seek ‘for their own sakes’ and also their ranking, if any. But even if we see a plurality of final ends of equal rank, we still have to live them; that is, we have to design a life in which they can be somehow integrated, in some proportions, since any life is finite and cannot admit of unlimited pursuit of any good.<sup>297</sup>

El propio Taylor distingue dos situaciones hipotéticamente inconmensurables. El primer caso, que acabamos de abordar, plantea aquellas circunstancias problemáticas en la deliberación moral en la que tenemos que elegir entre dos bienes contradictorios. La respuesta de Taylor a este primer extremo es que “la vida ética real se vive ineludiblemente entre la unidad y la pluralidad”,<sup>298</sup> el hecho de que no podemos eliminar la diversidad de bienes ni la aspiración a la unicidad implícita en el hecho de conducir nuestra vida.

El segundo caso, cada vez más habitual en las sociedades contemporáneas, ocurre cuando comparamos las demandas surgidas de las perspectivas éticas de culturas y civilizaciones muy diferentes que, llegado el caso, pueden exigirnos incluso la necesidad de arbitrar entre ellas.<sup>299</sup> La respuesta a esta circunstancia no coincide con la que hemos visto anteriormente. En un primer momento, Taylor considera comprensible en este terreno la sospecha relativista:

There may be different kinds of human realization which are really incommensurable. This would mean that there would be no way of moving from one of these to the other and presenting the transition without self-delusion as either a gain or a loss in anything.<sup>300</sup>

---

<sup>295</sup> *Ídem*, pág. 183. (“... la articulación de los bienes y una idea de su importancia relativa, sino también la percepción de la forma de nuestra vida y el ajuste, dentro de ella, de diferentes bienes en distintos lugares y momentos.”)

<sup>296</sup> *Ídem*, pág. 183

<sup>297</sup> *Ídem*, pág. 183. (“De hecho, la reflexión se divide en dos etapas, que Aristóteles tal vez no separa aquí: podemos determinar cuáles son los bienes que, a nuestro juicio, busquemos “por sí mismos”, y también su ubicación relativa, si la hay. Pero a continuación, aunque veamos una pluralidad de fines últimos de igual rango, aun resta vivirlos; debemos idear, entonces, una vida en la cual puedan integrarse de algún modo, en alguna proporción, dado que toda vida es finita y no puede admitir una búsqueda ilimitada de ningún bien.”)

<sup>298</sup> *Ídem*, pág. 183.

<sup>299</sup> *Ídem*, pág. 170.

<sup>300</sup> SS, pág. 61. (“Puede que existan diferentes clases de realización humana que son verdaderamente inconmensurables. Eso significaría que no habría manera posible de pasar de una de ellas a las otras y presentar la transición sin autoengaño, bien como ganancia o pérdida de algo.”)

Sin embargo, la postura del filósofo respecto a esta cuestión no es una afirmación de relativismo. Taylor considera una posibilidad real la inconmensurabilidad entre culturas y civilizaciones, pero advierte que no parece que sea este “necesariamente” el caso. Dice Taylor:

...our mode of assessment across cultures is not so different from our way of arbitrating within our culture. Commensurability seems to have been attained. It is a question of fact how far it can be extended. It may be that our contact with certain cultures will force us to recognize incommensurability, as against simply a balance of goods- and bads-for-everyone that cannot definitively weigh up. But we certainly shouldn't assume this is so a priori.<sup>301</sup>

La razón de ello es que el modo de evaluación entre culturas no es tan diferente al modo de arbitrar entre concepciones diversas dentro de nuestra propia cultura. Si echamos una mirada a nuestras propias prácticas, vemos que la conmensurabilidad, en cierto grado, se ha logrado. Por lo tanto, lo que corresponde preguntar es hasta dónde puede extenderse dicha conmensurabilidad, sin necesidad de plantear el asunto respecto a la conmensurabilidad o inconmensurabilidad absoluta.

Por lo tanto, la respuesta de Taylor es un interrogante abierto. Puede que el contacto con otras culturas nos lleve finalmente a declarar la inconmensurabilidad, pero mientras tanto, ésta es sólo una posibilidad, no una postura que debemos adoptar a priori.

La posición de Nietzsche merece un apartado. Frente a la perspectiva conjunta de utilitaristas y kantianos, que ofrecen un lugar hegemónico a la benevolencia y la justicia de un modo restrictivo, aliados circunstancialmente a la familia filosófica de aquellos que se inspiran en Aristóteles, los herederos de Nietzsche se enfrentan al reduccionismo ilustrado bajo el lema de la afirmación de sí. Cuando todos los órdenes de lo real han perdido el sentido de suyo, la respuesta de Nietzsche, en continuidad con las tendencias epistemológicas de la modernidad, es radicalizar el subjetivismo en un aparente contramovimiento. La afirmación nietzscheana se apoya en la consideración de la ausencia de suyo del “valor” de los valores, acompañada de la exaltación exclusiva de los poderes creativos del sujeto como fuente última de sentido. Dice Taylor:

The Nietzschean term ‘value’, suggested by our ‘evaluation’, carries this idea that our ‘values’ are our creations, that they ultimately repose on our espousing them. But to say that they ultimately repose on our espousing them is to say that they issue ultimately from a radical choice, that is, a choice, which is not grounded in any reason.<sup>302</sup>

---

<sup>301</sup> SS, págs. 61-2. (“... nuestro modo de valoración a través de las culturas no es tan diferente del modo de arbitración dentro de nuestra propia cultura. Cierta conmensurabilidad parece haberse conseguido. Hasta dónde pueda extenderse es una cuestión de hecho. Puede ser que el contacto con ciertas culturas nos obligue a reconocer la inconmensurabilidad contra el simple balance de los buenos-y-malos-para-todos que no es posible superar definitivamente. Sin embargo, ciertamente, no deberíamos suponer a priori que sea así.”)

<sup>302</sup> HAL, pág. 29. (“El término nietzscheano “valor”, sugerido por nuestra “evaluación”, acarrea esa idea de que nuestros “valores” son nuestras creaciones, que en última instancia reposan en nuestra adherencia a ellos. Pero decir que en última instancia reposan en nuestra adherencia a ellos implica decir que son consecuencia de una elección radical, es decir, una elección que no está fundada en

La respuesta de Taylor a la teoría nietzscheana de la moral y a sus herederos postmodernos es que la explicación no hace justicia al modo en el cual los individuos experimentan su vida moral. Taylor dedica considerable atención a autores como Sartre o Foucault, y la respuesta que ofrece está en línea de continuidad con los esfuerzos de autores como Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty que, según Taylor, se han esforzado por ayudarnos a escapar de la imagen desvinculada del ser humano que subyace en estas teorías. Pretender una elección radical por parte del agente implica concebirlo potencialmente fuera-del-mundo en contraposición a la noción de un ser inextricable del mundo, que emerge a partir de un trasfondo de significaciones que lo constituyen de modo inherente.

### 1.3. Distinciones cualitativas

Hemos visto hasta ahora que la noción de moralidad que Taylor propone legitima dimensiones que la filosofía moderna tiende a ocultar. Esto nos ha enfrentado a la problemática inherente de la esfera moral, tal como es concebida por Taylor. En cuanto a la ampliación de su significación, necesita de un tipo de teoría moral no reduccionista, que sea capaz de ofrecer un tipo de deliberación que haga justicia a la diversidad de bienes a los cuales se adhieren los sujetos y al modo de resolver los conflictos entre dichos bienes.

Ahora bien, para comprender el pluralismo moral propuesto por Taylor debemos embarcarnos en una clarificación de la noción de “evaluación fuerte” que se encuentra en el centro de su edificio conceptual.<sup>303</sup>

Taylor articula la noción de evaluación fuerte a partir de una distinción realizada por Harry Frankfurt entre deseos de primero y segundo orden. Éstos últimos, de acuerdo con Frankfurt, son aquellos deseos cuyos objetos son nuestros propios deseos de primer orden.

Esta distinción, de acuerdo con Frankfurt, pone de manifiesto una característica exclusiva de los animales humanos: los demás animales son poseedores de deseos, pero a diferencia de éstos, nosotros tenemos la capacidad de juzgar como deseables o indeseables nuestros propios deseos.

Taylor elabora esta distinción apuntando dos tipos de evaluaciones. La primera, a la que llama evaluación débil, consiste en sopesar diversos deseos a fin de determinar su conveniencia en términos consecuencialistas. La evaluación gira en torno al resultado. Sobre la evaluación fuerte, en cambio, dice Taylor:

... our desires are classified in such categories as higher and lower, virtuous and vicious, more and less fulfilling, more and less refined, profound and superficial,

---

ninguna razón.”)

<sup>303</sup> RICOEUR, Paul, “Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor”, pág. 20. Dice Ricoeur: “La première dimension inévitable, inéluctable, incontournable, indispensable, est désignée par le terme 'd'évaluation forte' (*strong evaluation*). Évaluation implique polarisation et discrimination (bien/mal; meilleur/pire; honorable/honteux; digne/indigne; admirable/abominable, etc.). Cette discrimination met une marque morale sur les désirs, les inclinations, les réactions brutes. En précisant en outre le terme d'évaluation par l'adjectif 'fort', on insiste sur la profondeur, la puissance et l'universalité de l'évaluation.”

noble and base. They are judge as belonging to qualitatively different modes of life: fragmented or integrated, alienated or free, saintly, or merely human, courageous or pusillanimous and so on.<sup>304</sup>

De esto se desprende una imagen de los humanos como seres de múltiples y diversos deseos que deben ser organizados en términos cualitativos, como superiores e inferiores. Por tanto, los reclamos a los que son expuestos los individuos al enfrentarse a una multitud de bienes no son homogéneos, sino que aparecen en contraste, y organizados jerárquicamente.

El criterio a partir del cual reconocemos una evaluación débil es el propio deseo, y el arbitraje entre bienes opuestos se resuelve de modo contingente. Las alternativas en pugna no se identifican en cuanto a la medida de su deseabilidad, sino en la compatibilidad o no de su consumación. Por tanto, los juicios giran en torno a cuestiones circunstanciales.

A diferencia de las evaluaciones débiles, las evaluaciones fuertes no pueden definirse exclusivamente a partir del propio deseo. Cuando la consumación de algunos deseos se clausura, no lo es debido a una incompatibilidad contingente, circunstancial, sino que el propio deseo se considera incompatible, por ejemplo, con la elección de un determinado modo de vida. Dice Taylor:

... when we come to the desirability (or undesirability) characterizations in virtue of which one alternative is rejected, the alternatives in strong evaluation must be contrastively described. For in strong evaluation, where we deploy a language of evaluative distinctions, the rejected desire is not so rejected because of some mere contingent or circumstantial conflict with another goal.<sup>305</sup>

El contencioso del utilitarismo contra el lenguaje cualitativo ilustra lo que está en juego. Para el utilitarismo, el tipo de distinciones cualitativas que se articulan a modo de contrastes deben reducirse a términos no cualitativos. Las razones para dicho reduccionismo son epistemológicas y morales. En principio, los utilitaristas concibieron términos como “honor”, “dignidad” e “integridad”, como una elaboración pretenciosa sobre diversas modalidades de satisfacción. Sin entrar a considerar la practicidad del lenguaje utilitarista para la resolución de ciertas circunstancias o dilemas morales, Taylor considera que se oculta una pregunta fundamental cuando se enfrentan los dos modelos: se trata de discernir cuál de ellos hace mayor justicia a la realidad a la que intentan responder. Para Taylor, el rechazo del utilitarismo es ilusorio. Y lo ilusorio está fundado en la presunción epistemológica en la que se embarca: una omniabarcadora objetivación del mundo más allá de los ámbitos especiales de las ciencias naturales, donde dicha

---

<sup>304</sup> HAL, pág. 16. (“... nuestros deseos son clasificados en categorías tales como superior e inferior, virtuoso y vicioso, más o menos satisfactorio, más o menos educado, profundo y superficial, noble e inferior. Son juzgados como pertenecientes a modos de vida cualitativamente diferentes: fragmentada o integrada, alienada o libre, piadosa, o meramente humana, valiente o pusilánime, etc.”)

<sup>305</sup> HAL, pág. 16. (“... cuando arribamos a caracterizaciones de deseabilidad (o indeseabilidad) en virtud de las cuales una alternativa es rechazada, las alternativas en la evaluación fuerte deben ser descritas contrastativamente. Porque en la evaluación fuerte, donde empleamos un lenguaje de distinciones evaluativas, el deseo rechazado no es rechazado debido a un mero conflicto contingente o circunstancial con otra meta.”)



postura respecto al mundo está justificada. Por otro lado, Taylor asegura que la propia argumentación del adherente utilitarista es incapaz de eludir las distinciones cualitativas y, como consecuencia de ello, ejercita una actividad de autocensura a la hora de articular sus propios fundamentos morales. Un ejemplo de ello es la admiración que el utilitarista experimenta en relación a una vida que se lleva sobre la base del cálculo consciente que, a su vez, se juzga superior al tipo de vida de autoindulgencia en la ilusión.

De estas dos posturas se observan diferentes tipos de yo. Taylor llama evaluador débil a aquel que restringe sus juicios al sopesamiento de alternativas de modo calculador para maximizar o minimizar su satisfacción. La reflexión del evaluador débil se reduce a los cursos de acción, pero debido a su empeño en evitar las evaluaciones de contraste, dicha reflexión se topa con una inarticulación al intentar dar respuesta a las razones últimas de su preferencia. Lo que en última instancia está en juego para el evaluador débil es la deseabilidad de diferentes consumaciones.

En contraposición, el evaluador fuerte posee profundidad. Eso significa que es capaz de contemplar sus diversas alternativas mediante un lenguaje más rico, caracterizado por medio de una terminología de contraste. A diferencia del evaluador débil, el evaluador fuerte no se encuentra inarticulado, sino que puede explicitar sus preferencias morales y estéticas, y dar cuenta de la superioridad o inferioridad en sí de sus elecciones.

Por otro lado, la reflexión del evaluador fuerte no se circunscribe a los deseos de modo aislado, sino que los considera en el contexto del tipo de seres que somos o en el que deseamos convertirnos en vista de la adhesión o no a dichos deseos. Esto significa que la evaluación fuerte no trata sólo acerca de la articulación de nuestras preferencias, sino también acerca de la cualidad de nuestra vida, la clase de seres que somos o la clase de seres en los que deseamos convertirnos.

En resumen, lo que diferencia al evaluador fuerte del evaluador débil es que el primero posee articulación y profundidad, algo de lo que carece el segundo.

Como hemos visto más arriba, una de las razones identificadas por Taylor para el abandono de cuestiones morales que trascienden la esfera del deber ser por parte de la filosofía moral moderna gira en torno a la dificultad que plantean estas cuestiones y al tipo de razonamiento deliberativo que se necesita para hacerles frente, ya que no se ajustan a los procesos basados en fórmulas o al aparato procedimental preferido por los modernos. A propósito de esto dice Taylor:

With strong evaluation, however, there can be and often is a plurality of ways of envisaging my predicament, and the choice may be not just between what is clearly the higher and the lower, but between two incommensurable ways of looking at this choice.<sup>306</sup>

De todo esto podría emerger una imagen distorsionada de la evaluación y el evaluador fuerte, tal como los concibe Taylor. Como ha indicado Smith,<sup>307</sup> para Taylor el

---

<sup>306</sup> HAL, pág. 26. (“Sin embargo, con la evaluación fuerte puede haber, y habitualmente hay una pluralidad de maneras de representarnos nuestra situación, y la elección puede que sea sólo entre lo que es claramente superior e inferior, sino entre dos maneras inconmensurables de mirar esta elección.”)

<sup>307</sup> SMITH (2002), pág. 91.

valor contrastable de las cosas no es producto de la actividad de evaluación del agente moral. No es ésta la que determina el valor fuerte de las cosas. Lo que hace la evaluación fuerte es poner de manifiesto algo que existe en forma explícita en la vida prerreflexiva del agente: el sentido de valor inherente con el que se encuentra. Por lo tanto, la noción de valor es anterior a la actividad evaluadora del agente, lo deseado es tal debido al valor que posee, y eso, a su vez, implica que los valores fuertes son en primer lugar, estándares para aquilatar la cualidad de nuestras vidas.

Distinguir los valores de las evaluaciones y los evaluadores fuertes es crucial si queremos comprender la ontología moral propuesta por Taylor. Como hemos dicho desde el comienzo, lo que caracteriza el pensamiento del filósofo canadiense, es el lugar que otorga a la relación entre la identidad y el bien. Para Taylor, el yo tiene de modo constitutivo una dimensión moral. Eso significa, que el yo está orientado hacia el bien. Los bienes son aquellas cosas deseables que son dignas de nuestro deseo: no sólo son los estándares de los que hemos hablado, sino que además proveen las motivaciones necesarias para vivir a la altura de dichos estándares.

De esto emerge la imagen de un ser humano que habita una esfera de distinciones cualitativas a partir de las cuales da forma a su identidad en dependencia del orden y sentido que reclaman los bienes. La imagen contraria es la de seres humanos habitando un espacio neutro donde proyectan sus evaluaciones desde una instancia de indeterminación absoluta. De acuerdo con Taylor, esta segunda imagen es totalmente inadmisibile. Si nos encontrásemos con una persona que actuara en un espacio no cualificado de modo absoluto, es decir, que viviese en un escenario absolutamente neutral, dice Taylor, juzgaríamos a esa persona, como mínimo, como un ser humano gravemente dañado.

De aquí se desprende, como ha indicado Owen Flanagan,<sup>308</sup> otro argumento que apoya la tesis ontológica de Taylor. La evaluación fuerte no es sólo una descripción del modo de ser de los seres humanos, sino que también es prescriptiva en el sentido de que indica lo que se necesita para el desarrollo pleno de la personalidad humana. En este sentido, el desarrollo de la personalidad conlleva un desarrollo de la capacidad de evaluación de dichas distinciones.

Como hemos visto más arriba, Taylor señala tres ejes del pensamiento moral que supone universales, en cuanto que imagina que, de un modo u otro, deben estar presentes en toda cultura. El primer eje gira en torno a cierta noción de respeto hacia otros seres humanos, que a su vez implica ciertas obligaciones mutuas.

El segundo eje consiste en cierta noción de realización, cierta aspiración a vivir una vida significativa en contraposición a una vida vacía. Qué sea una vida significativa es, por supuesto, una cuestión controvertida y aparentemente irresoluble si tomamos en consideración la variedad de propuestas que ofrecen las diversas culturas. Sin embargo, no es descabellado pensar que existe en toda cultura algo como una vida satisfactoria en contraposición a una vida malgastada. Dice Taylor:

We come here to one of the most basic aspirations of human beings, the need to be connected to, or in contact with, what they see as good, or of crucial importance, or of fundamental value. And how could it be otherwise, once we see that this

---

<sup>308</sup> Citado por ABBEY, Ruth (2000) pág. 18.

orientation in relation to the good is essential to being a functional human agent?<sup>309</sup>

Finalmente, el tercer eje es el que identificamos con el término “dignidad”. Dice Nicholas H. Smith:

Dignity elicits the respect of others, a respect born not so much from the duty of care or responsibility for the other as from the recognition of something like nobility. The dignity of another, be it individual person, group or form of life, is what we acknowledge when we find ourselves ‘looking up’ to the person, group or life form.<sup>310</sup>

Desde la perspectiva moderna, el primer eje consiste, por un lado, en el reconocimiento de la libertad, el autocontrol y la evitación del sufrimiento, y por el otro, en el lugar destacado que se otorga a las actividades de la producción y la vida familiar.

El segundo eje se refiere a cuestiones en torno al tipo de vida que vale la pena ser vivida, la clase de vida —dice Taylor— con la cual se puede cumplir la promesa implícita en nuestros talentos. Es decir, el tipo de existencia que constituye una vida significativa.

Finalmente, la cuestión de la dignidad, del respeto y la admiración de los otros significativos, está entrelazada con nuestro comportamiento, con el modo en que aparecemos frente a los otros, y conlleva el reconocimiento implícito o explícito de la existencia de algo como el espacio público, donde somos repositorio potencial de respeto o condena, orgullo o vergüenza.<sup>311</sup>

Abbey ha apuntado cuatro correcciones a las críticas vertidas sobre la interpretación ontológica de Taylor de la evaluación fuerte en contraposición a la exposición meramente fenomenológica. Para empezar, Abbey señala que Taylor no pretende que todas las decisiones de un individuo sean evaluaciones fuertes. Los agentes morales, en la práctica, están involucrados también en decisiones no cualitativas que consisten en sopesar diferentes alternativas desde un punto de vista estratégico. Eso no significa que podamos realizar una clara demarcación acerca del tipo de decisiones que pueden considerarse fruto de la evaluación fuerte y la evaluación débil. Una acción cotidiana y rutinaria, como el contenido de la dieta alimenticia, puede resolverse a partir de evaluaciones fuertes, como es el caso, ejemplificado por Taylor, de un vegetariano en la elección de su comida; o el de un ecologista que evita el transporte privado a favor del transporte público.

Una segunda corrección tiene por objeto recordar que las distinciones cualitativas no necesariamente son explícitas. La aprehensión de dichas distinciones y de las jerarquías que despliegan puede manifestarse de manera intuitiva. Esto conecta con un concepto clave que trataremos con mayor profundidad más adelante, que es la noción de

---

<sup>309</sup> SS, pág. 42. (“Aquí nos topamos con una de las aspiraciones más básicas de los seres humanos, la necesidad de conectar o contactar con lo que perciben como bueno, o de suma importancia o de valor fundamental. Y ¿cómo podría ser otra manera una vez que se sabe que dicha orientación en relación al bien es esencial para ser un agente humano funcional?”)

<sup>310</sup> SMITH (2002), pág. 92. (“La dignidad provoca el respeto de otros, el respeto nacido no tanto por el deber del cuidado y la responsabilidad por los otros como por el reconocimiento de algo como la nobleza. La dignidad de otro, sea una persona individual, grupo o forma de vida, es lo que reconocemos cuando nos encontramos “mirando hacia arriba” a una persona, grupo o forma de vida.”)

<sup>311</sup> SS, pág. 15.

“trasfondo tácito”. Baste decir aquí que Taylor no sostiene el carácter constitutivo de la conciencia moral plena y la articulación moral, sino la existencia de una precomprensión que configura la imagen moral de los individuos y los guía en sus elecciones y actividades.

Esta corrección es importante, según Abbey, porque una crítica reiterada de muchos intérpretes de Taylor se ha centrado en la aparente necesidad de reflexión y articulación como requisito para la evaluación fuerte. Esto ha suscitado cargos de un excesivo racionalismo que distorsiona el carácter real de la vida moral de los individuos. Pero como hemos visto, para Taylor no es necesaria la conciencia explícita, ni la articulación de los valores fuertes para que éstos sean determinantes en la vida moral. Dice Taylor:

That is why I spoke above of acting within a framework as functioning with a ‘sense’ of qualitative distinctions. It can be only this; or it can be spelled out in a highly explicit way, in a philosophically formulated ontology or anthropology.<sup>312</sup>

Finalmente, para Taylor todas las personas son evaluadores fuertes. Esto no significa, como es comprensible, que concuerden en el contenido de los bienes valorados. Lo que implica, en cambio, es que la evaluación fuerte es una característica universal, un rasgo ontológico constitutivo del ser humano.

Cometeríamos un error si considerásemos la noción de evaluación fuerte y el consiguiente ordenamiento del horizonte moral que esto implica, una fórmula análoga a la utilizada por las teorías morales reduccionistas a fin de lidiar con la pluralidad de bienes. Taylor reconoce que la diversidad de bienes a los que los individuos ofrecen su adherencia no siempre puede acomodarse armónicamente. Como hemos visto más arriba, la vida moderna nos enfrenta a tensiones más acuciantes y a la necesidad de reconocer la imposibilidad de congregar dichas valoraciones en una estructura jerárquica bien definida.

Como hemos visto, la perspectiva nietzscheana y postnietzscheana —existencialista y postmoderna— desplaza el fundamento del valor al ejercicio de la voluntad del sujeto. Eso implica, en última instancia, ofrecer una interpretación de la libertad como elección radical. Sartre ilustró esta perspectiva con el siguiente ejemplo: imaginemos a un joven durante la ocupación nazi de Francia. Es consciente de su deber político y desea fervientemente unirse a la resistencia. Pero su madre está enferma, y sólo cuenta con él para que la cuide. Sabe que si se marcha, su madre será incapaz de sobrevivir. La respuesta de Sartre es que no hay modo de arbitrar entre estas alternativas por medio de la razón u otras consideraciones. El joven, nos dice Sartre, tiene que resolver el dilema a través de una “elección radical”.

La respuesta de Taylor pretende poner en evidencia lo inadecuado de la perspectiva sartriana. Taylor sostiene que la teoría de la elección radical es incoherente debido a que pretende mantener dos extremos irreconciliables: la elección radical y el sentido de fuerte valoración subyacente que es condición de posibilidad del dilema. Dice Taylor:

---

<sup>312</sup> SS, pág. 21. (“Esta es la razón que me ha llevado antes a hablar de un marco referencial dentro del que actuamos como si funcionásemos con un “sentido” de una distinción cualitativa. Puede ser sólo eso o podría explicarse de una manera muy explícita en una ontología o una antropología formuladas filosóficamente.”)

Either we take seriously the kinds of consideration which weigh in our moral decisions, and then we are forced to recognize that these are for the most part evaluations which do not issue from radical choice; or else we try at all cost to keep our radical choice independent of any such evaluations, but then it ceases to be a choice of strong evaluations, and becomes a simple expression of preference, and if we go farther and try to make it independent even of our de facto preference, then we fall ultimately into criteria-less leap which can not properly be described as choice at all.<sup>313</sup>

Existe una pluralidad de visiones morales que son problemáticas muchas veces a la hora de adjudicar. Sin embargo, aun cuando decidiéramos que la única alternativa es una elección radical, nos dice Taylor, estaríamos inspirados en una fuerte valoración que tendría como fundamento cierta visión del hombre atrapado en circunstancias no arbitrables, y en la honestidad y la clarividencia de saberse en ese aprieto inherente. Así pues, sostiene Taylor, podemos ver de qué modo la evaluación fuerte es ineludible en nuestra concepción del agente y la experiencia, porque está inextricablemente entrelazada con la identidad.

Los evaluadores fuertes, según Taylor, son profundos porque lo que sopesan no es sólo la consumación del deseo sino también el tipo de vida, la calidad del agente que son. Este es otro modo en el que Taylor ilustra la conexión entre identidad y bien. La identidad está definida por nuestras evaluaciones fundamentales. Si acaso fuéramos forzados a abandonar las convicciones sobre las que definimos nuestra identidad, seríamos incapaces de responder a la pregunta acerca de dónde estamos y cuáles son los significados de las cosas para nosotros. Sufriríamos un colapso de aquellas capacidades que nos definen como humanos.

Lo que hace incoherente en última instancia la teoría de la elección radical es la imposibilidad de una identidad desvinculada de todo horizonte de evaluación. De acuerdo con Taylor, un tipo de identidad de este tipo es una imposibilidad ontológica, porque considera la capacidad de evaluación fuerte de los seres humanos un constitutivo de la identidad humana. Dice Taylor respecto al hipotético agente de la elección radical:

He would be a kind of extensionless point, a pure leap into the void. But such a thing is an impossibility, or rather could only be the description of the most terrible mental alienation... the disembodied ego, the subject who can objectify all being, including his own and choose in radical freedom.<sup>314</sup>

---

<sup>313</sup> HAL, pág. 33. (“O bien tomamos seriamente el tipo de consideraciones que pesan en nuestras decisiones morales, y entonces estamos forzados a reconocer que estas son, en su mayor parte, evaluaciones que no son consecuencia de una elección radical; o, por el contrario, intentamos por todos los medios mantener nuestra elección radical independientemente de cualquiera de estas evaluaciones, pero entonces, deja de ser una elección de una evaluación fuerte, y se convierte en una simple expresión de preferencia, y si vamos más lejos y la tratamos independientemente de nuestra preferencia de hecho, entonces caemos en última instancia en un salto sin criterio que no puede ser descrito apropiadamente como una elección de ningún tipo.”)

<sup>314</sup> HAL, pág. 35. (“Sería una clase de punto inextenso, un puro salto en el vacío. Pero una cosa así es una imposibilidad, o mejor, sería sólo la descripción de la más terrible de las alienaciones mentales... el ego desencarnado, el sujeto que puede objetivar todo ser, incluido su propia y elegida libertad radical.”).

Por lo tanto, para Taylor, es imposible concebir una vida humana sin la orientación ética del yo. Como afirma Smith, eso puede traducirse en la afirmación de una dimensión moral constitutiva de la subjetividad: la necesidad del sujeto de aprehenderse a sí mismo contra el fondo del valor fuerte. La pretensión de Taylor, en consecuencia, no se reduce a una descripción psicológica, y por tanto contingente, acerca de los seres humanos, ya que ésta podría un buen día volverse obsoleta con el nacimiento de un ser excepcional, un *übermensch*. Dice Taylor:

Perhaps the best way to see this is to focus on the issue that we usually describe today as the question of identity. We speak of it in these terms because the question is often spontaneously phrased by people in the form: Who am I? But this can't necessarily be answered by giving name and genealogy. What does answer this question for us is an understanding of what is of crucial importance to us. To know who I am is a species of knowing where I stand. My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand.<sup>315</sup>

#### 1.4. Realismo y antirrealismo en ética

La noción de bienes de fuerte valoración nos obliga a cuestionar su estatuto ontológico. Hemos adelantado el asunto cuando presentamos la respuesta de Taylor al relativismo y al subjetivismo. Para empezar, Taylor sostiene que una explicación adecuada de la vida moral debe tomar en consideración la autointerpretación de los individuos. Su crítica se dirige a todo el espectro de la teoría de las ciencias sociales que ha adoptado el modelo de las ciencias naturales como paradigmático, y a las corrientes filosóficas que como respuesta han optado por una estrategia de resistencia atrincherándose en posiciones de radical subjetivismo. Dice Taylor respecto a las ciencias sociales:

... an adequate account of human action must make the agents more understandable. On this view, it cannot be a sufficient objective of social theory that it just predict or allow us to derive the actual patterns of social or historical events, and the regularities which occur in it, described in whatever language admits of unambiguous verification. A satisfactory explanation must also make sense of the agent.<sup>316</sup>

---

<sup>315</sup> SS, pág. 27. (“Quizá la mejor manera de ver esto fuera centrarnos en el asunto que solemos describir como la cuestión de la identidad. Hablamos de ello en esos términos porque frecuentemente la gente formula espontáneamente la pregunta en la forma de: “¿Quién soy yo?”. Pero a esa pregunta no se responde necesariamente con un nombre y una genealogía. Lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura.”)

<sup>316</sup> PHS, pág. 116. (“... una adecuada explicación de la acción humana debe hacer al agente más

Podemos extender esta comprensión a la teoría moral. Uno de los argumentos de Taylor frente al naturalismo, por ejemplo, es su incapacidad para dar cuenta de la experiencia y actividad del agente moral en términos aceptables en vista a su autocomprensión. La perspectiva naturalista sostiene que los marcos u horizontes morales son enteramente artificiales. Como hemos visto, para Taylor, por el contrario, un retrato de este tipo es impensable. Sólo alguien con una crisis de identidad o una notable perturbación podría concebirse como libre de toda orientación moral.

Lo que el ideólogo naturalista oculta es su propia orientación debido, entre otras cosas, al prejuicio que alimenta hacia el marco tradicional que lo ciega a los propios bienes que sostienen su elección y actividad. Por ejemplo, el naturalista está comprometido con cierta idea de la racionalidad y la benevolencia, pero la debilidad de la ideología que sustenta le impide dar cuenta del horizonte constituyente de su vida moral.

Para Taylor, por lo tanto, la teoría moral no tiene más remedio que comenzar ofreciendo un relato fenomenológico que permita explorar los límites concebibles de la vida humana y una explicación de sus condiciones trascendentales.

En este contexto es posible entender la afirmación de Taylor acerca de que algunos bienes con los cuales están comprometidos los individuos, a diferencia de lo que afirma el subjetivismo, aparecen como tales en su experiencia, con una entidad ontológica independiente a sus propios deseos. Esto implica, a su vez, que las distinciones de contraste que realizamos y el ordenamiento jerárquico que emerge de ellas no son producto exclusivo de la actividad del agente. Es decir, dichos bienes no son valiosos porque los hemos elegido nosotros, sino que el hecho de haberlos elegido se debe a que reconocemos su valor inherente. La experiencia de los individuos respecto a estos bienes podría ser descrita como un llamado o una demanda de adherencia o lealtad de dichos bienes hacia los agentes morales.

La perspectiva ontológica de Taylor se articula en dos instancias. La primera instancia consiste en una crítica a lo que él ha dado en llamar “epistemología” en sentido estrecho, que consiste según expresión de Dreyfus, en una “ontología de sujeto/objeto”. Dice Dreyfus:

This ontology understands the subject as a self-sufficient mind related to the objects in the world by way of internal mental states that in some way represent those objects but in no essential way depend on them. The radical gap between what is inside the mind and what is outside in the world must be mediated in order for a subject to have knowledge of the world, and epistemology is the study of this mediation.<sup>317</sup>

---

comprensible. Desde esta perspectiva, no puede ser un objetivo suficiente de la teoría social que prediga o nos permita inferir los patrones efectivos de los eventos sociales o históricos, y las regularidades que ocurren en él, descrito en cualquier lenguaje que admita una verificación inequívoca.”)

<sup>317</sup> DREYFUS, Hubert L. “Taylor's (Anti-) Epistemology”, en ABBEY, Ruth (2004), pág. 52. (“Esta ontología entiende al sujeto como una mente autosuficiente relacionada con los objetos en el mundo a través de estados mentales internos que en cierto modo representan dichos objetos, pero con no dependen de ellos de manera esencial. La brecha radical entre lo que está dentro de la mente y lo que está fuera en el mundo debe ser mediada para que el sujeto tenga conocimiento del mundo, y la epistemología es el estudio de esa mediación.”)

En contraposición a esta ontología, como ya hemos visto en los capítulos iniciales de este estudio, Taylor enfatiza, siguiendo a Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty, la importancia de las habilidades corporales y el trasfondo implícito de las prácticas que nos ponen en contacto directo con la realidad. De acuerdo con Taylor, autores contemporáneos que pretenden haber escapado a la imagen “esquema-contenido” como Richard Rorty o Donald Davidson, continúan pensando desde dentro del paradigma interior/exterior tal como fue inaugurado por el cartesianismo, como ocurriera con Kant o Husserl antes que ellos, con la variante de que ahora el acceso al mundo significativo y al mundo físico ocurre cuando se precipitan causalmente en nuestros órganos sensoriales y producen nuestras creencias.

Contra estas interpretaciones Taylor opone un tipo de realismo que reafirma el contacto directo con las cosas como base para el conocimiento del mundo.

Pero para comprender el tipo de realismo propuesto por Taylor es necesario retroceder en nuestra explicación para determinar el lugar que ocupa el filósofo canadiense en el espectro de posiciones que conforman la hipotética “familia realista”. Para ello podemos demarcar el terreno estableciendo los extremos límite, a fin de observar las particularidades de las posiciones intermedias.

Por un lado, llamamos realistas a aquellas posiciones que afirman la existencia de un mundo independiente de las interpretaciones y comprensiones humanas. Éstas últimas es posible ajustarlas de acuerdo con su adecuación al modo de ser último de las cosas. El otro extremo, el de las posiciones antirrealistas, cuya figura paradigmática es Nietzsche, sostiene que no hay hechos, sólo interpretaciones. A ello responde el realista que las interpretaciones pueden ser más o menos verdaderas, o más o menos falsas, en vista a la correspondencia o no con el mundo en sí.

Entre ambos extremos existe una diversidad de posturas intermedias, que oscilan entre el escepticismo que se apoya en la convicción de que haya o no un mundo en sí, éste es inaccesible para los humanos y por lo tanto estamos privados del arbitraje ontológico que pretenden los realistas, hasta el “realismo antirrealista” o “realismo interno” que niega la existencia de un mundo inherente en vista de que eso que llamamos mundo se encuentra inextricablemente constituido por los seres que lo habitan.<sup>318</sup>

Taylor sostiene frente a realistas y antirrealistas que ninguna representación media en nuestra relación cotidiana con las cosas, y afirma que se trata de un enorme error de nuestra cultura la comprensión que tenemos del conocimiento, puesto que produce consecuencias desastrosas en amplios dominios de nuestras prácticas. Como hemos dicho, para Taylor nada media en nuestra relación con el mundo cotidiano, ni siquiera el contenido proposicional. Al extraer las consecuencias últimas de la explicación fenomenológica de nuestro trato con el mundo y combinarlas, Taylor es capaz de reconocer los residuos de esta epistemología en autores que pretenden haber escapado a la imagen heredada del cartesianismo, y explicar positivamente nuestras prácticas tomando en consideración el modo preconceptual de ser-en-el-mundo, lo que hace de la percepción y otros modos preconceptuales de aprehensión y acción bases apropiadas para acciones y creencias aceptadas.

---

<sup>318</sup> PUTNAM (1987)



Veamos la repercusión de la posición de Taylor con relación a la llamada “epistemología” en la dimensión moral. Ruth Abbey<sup>319</sup> interpreta el realismo de Taylor como un realismo “falsable”, y lo hace sobre la base de una triple distinción. De acuerdo con Abbey, pueden articularse tres modos de realismo. Los dos extremos son el realismo débil y el realismo fuerte. La posición de Taylor, de acuerdo con Abbey, estaría en algún lugar entre estos dos extremos, con cierta asimetría a favor del realismo fuerte. El propósito de la categorización de Abbey es discernir y corregir las interpretaciones que se han hecho de la posición de Taylor, a fin de hacer justicia a su intención última.

La interpretación de la posición de Taylor que lo alinea con el realismo débil se apoya en el reiterado énfasis en la argumentación respecto a la necesidad de ofrecer descripciones fenomenológicas de la vida moral de los individuos que hagan justicia a las experiencias y autointerpretaciones que los agentes tienen de sí mismos. Desde esta perspectiva, la posición de Taylor estaría exclusivamente interesada en poner de manifiesto las experiencias de dichos individuos sin entrar a considerar el estatuto ontológico de dichas afirmaciones. Es decir, según estos intérpretes, Taylor sería indiferente a la cuestión de la existencia inherente de los bienes afirmados por dichos individuos y comunidades. La implicación de este extremo consiste en una drástica reducción de la argumentación de Taylor a una antropología existencial, sin pretensiones ontológicas de ningún tipo. Como ha indicado Abbey, algunas formulaciones del propio Taylor parecen apuntar en esa dirección.

La interpretación fuerte del realismo moral se apoya también en el relato epistemológico, pero a diferencia del realismo débil, aprehende los bienes explicitados como autoexistentes, es decir, independientes de la existencia de los seres humanos. Cuando los individuos experimentan los bienes que reclaman sus lealtades y adherencias como inherentemente existentes, dice esta interpretación, la experiencia ofrece razones para considerar el estatuto ontológico de los bienes en acuerdo con dicha aprehensión. La interpretación débil considera abierta la cuestión ontológica y evita la articulación del estatuto último de los bienes amados, respetados o admirados por los individuos. La interpretación fuerte, en cambio, afirma que la propia experiencia de realidad absoluta de dichos bienes es argumento suficiente para considerar de ese modo el mundo moral.

Abbey sostiene que la interpretación del realismo fuerte no acaba de ajustarse a la intención de Taylor, a pesar de ser más próxima a su propósito que la primera. Como hemos dicho, Abbey llama al realismo de Taylor “falsable”. Sospechamos que el motivo para llamarlo de ese modo responde a la estructura del argumento de Taylor en torno a la ontología de los bienes.

Veamos el modo en el cual Taylor plantea el asunto. Dice Taylor:

What better measure of reality do we have in human affairs than those terms which on critical reflection and after correction of the errors we can detect make the best sense of our lives?<sup>320</sup>

Taylor afirma que es imprescindible tomar en consideración la explicación de la

---

<sup>319</sup> ABBEY, Ruth (2000), págs. 27-9.

<sup>320</sup> SS, pág. 57. (“¿Contamos con alguna medida de la realidad, mejor que la de estos términos, los cuales, tras una reflexión crítica y una vez corregidos los errores que en ellos se detectan, son los que mejor explican nuestras vidas?”)

vida moral que ofrece el propio agente. Eso significa, en principio, que los términos en los cuales ofrece sus explicaciones son los más apropiados para hacer justicia a su vida moral. Eso implica, necesariamente, incorporar en la explicación los términos de admiración, amor o respeto a los bienes con los que comprometen su lealtad. Eso nos obliga a no reducir a priori los bienes en cuestión a productos causales de sus propios deseos, sino a ofrecerles un estatuto ontológico hipotéticamente independiente.

El intento de Taylor es refutar el naturalismo, y el *proyectivismo* que le va a la zaga, destronando la tentación de descartar a priori los relatos de autointerpretación. Como hemos visto, del relato naturalista se desprende la imagen de un universo neutro en el que todas las valoraciones se interpretan como meras proyecciones subjetivas. Dice Taylor:

Faced with the view that all valuation is simply projection of our subjective reactions onto a neutral world, we had recourse to what might be call moral phenomenology, but which also can be seen as an examination of the inescapable features of our moral language.<sup>321</sup>

Sin embargo, la inferencia de Taylor respecto al estatuto ontológico de los bienes que se desprende de la necesidad explicativa de dar crédito a las autointerpretaciones de los participantes, no puede ser afirmada sin calificación alguna, como sería el caso del adherente al realismo fuerte. Dice Taylor:

... It is clear that an essential condition of the existence of such properties is that there are human beings in the world, with a certain form of life, and kinds of awareness, and certain patterns of caring. But these properties are no less real features of the world which does contain humans than any 'neutral' properties are.<sup>322</sup>

Para captar acertadamente la calificación que el realismo moral de Taylor necesita para distinguirse del realismo fuerte, es imprescindible considerar los extremos de la refutación de Taylor. Por un lado, pretende preservar la mera existencia de los bienes morales que se ven amenazados a reducirse a quimeras debido al *proyectivismo* promovido por el naturalismo. Por el otro lado, intenta corregir la propuesta del realismo fuerte que exagera el estatuto de los bienes morales al pretender que éstos existen de un modo independiente a un mundo habitado por seres humanos.

Eso significa superar dos extremos que contribuyen a la confusión del estatuto de los bienes morales. Por un lado, las posiciones naturalistas que proponen una suerte de proyectivismo de los valores, de las cuales Taylor explicita tres versiones:

1. La que reduce las reacciones morales a meras reacciones viscerales

---

<sup>321</sup> SS, pág. 68. (“Frente a la opinión de que toda valoración es una simple proyección de nuestras reacciones subjetivas sobre un mundo neutro, recurrimos a lo que se podría denominar la fenomenología moral, que también se podría considerar como el examen de los insoslayables rasgos de nuestro lenguaje moral.”)

<sup>322</sup> *Ídem*. (“...es evidente que una condición esencial de la existencia de dichas propiedades es el hecho de que los seres humanos existen en el mundo con una cierta forma de vida y ciertas clases de conciencia y ciertos patrones de asistencia. Pero estas propiedades no son rasgos menos reales del mundo que contiene a los seres humanos.”)

2. La que juzga las nociones del bien como opiniones opcionales
3. La posición que sostiene que los términos de valor cuentan con equivalentes descriptivos<sup>323</sup>.

Como hemos visto, las versiones naturalistas, inspiradas en las ciencias naturales tal como fueron establecidas a partir del siglo XVII, consideran que las nociones del bien y el mal no forman parte del universo independiente de los seres humanos ni de sus vidas. Pero este es sólo uno de los extremos que lleva a la confusión en lo que toca al estatuto de los bienes morales. El otro extremo, de acuerdo con Taylor, son las nociones premodernas de la ciencia. Para Platón, por ejemplo, existe una coincidencia entre los conceptos últimos de ciencia y ética. Los primeros cumplían el rol de garantizar el estatuto ontológico y los estándares objetivos del bien. Cuando la ciencia platónica perdió su credibilidad con el advenimiento de la era moderna, resultó una tentación fácil concluir que los bienes estaban desprovistos del estatuto ontológico del que habían gozado en la antigüedad.

Aunque carecemos del suficiente espacio en esta sección para tratar el realismo fuerte que defiende Taylor respecto a las ciencias naturales, es imprescindible hacer referencia a la disputa con Richard Rorty a fin de apreciar sus distintas posiciones en el ámbito de la ética.

Richard Rorty sostiene que la noción tayloriana de evaluaciones fuertes nos obliga a defender alguna forma de teoría de la verdad como correspondencia.<sup>324</sup> De acuerdo con Rorty, los teóricos de la correspondencia necesitan criterios para la adecuación de los vocabularios, porque sostienen la noción de que un vocabulario “encaja” mejor con el mundo que otros.<sup>325</sup> Mientras Rorty niega la necesidad de establecer criterios de adecuación respecto a los vocabularios, Taylor cree que la comprensión ordinaria utiliza este tipo de criterios para establecer la validez de nuestras aserciones respecto a los hechos.

Dreyfus trae a colación un ejemplo ofrecido por Taylor en una comunicación oral. Dice Taylor:

Lots of simple everyday sentences are meant to communicate the way things are; they give a ‘picture’ of how things stand, and they are correct if the way things really stand corresponds to this picture. It is in this common and well-understood sense that many ordinary indicative sentences ‘represent’ what they’re about: there are 15 chairs in this room. Well, are there really?- count them.<sup>326</sup>

Como indica Dreyfus, el ejemplo es problemático. El propio Taylor está dispuesto a conceder, siguiendo a Wittgenstein en lo que respecta a las definiciones ostensivas, que no es posible reconstruir todo el trasfondo de nuestra comprensión en proposiciones

---

<sup>323</sup> SS, pág. 56.

<sup>324</sup> RORTY, Richard, *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3* (Barcelona: Paidós, 2000) págs. 115-31.

<sup>325</sup> *Ídem*, pág. 116.

<sup>326</sup> DREYFUS, Hurbert, “Taylor's (Anti-)Epistemology”, pág. 71. (“muchas sentencias simples de la vida cotidiana tienen el propósito de comunicar el modo de ser de las cosas; ofrecen un “retrato” del modo en que las cosas están, y son correctas si el modo en el que las cosas están realmente corresponde con ese retrato. Es en este sentido común y bien comprendido que muchas oraciones ordinarias indicativas representan aquello acerca de lo que hablan: hay 15 sillas en esta habitación. Bien, ¿Están allí verdaderamente?- cuéntalas.”)

explícitas. Por lo tanto, ¿A qué me refiero con sillas? ¿Se trata de todas las sillas utilizables o también tengo que tomar en consideración las sillas rotas? ¿Se trata de todas las sillas dispuestas o también aquellas reunidas en el fondo de la clase esperando a ser utilizadas?

De acuerdo con Rorty, Taylor pretende que existe un modo de existencia de las cosas independiente de las descripciones y las interacciones causales que tenemos con ellas. Desde esta perspectiva sería posible hablar de aquello que en última instancia son las cosas con las que nos encontramos.

Desde la perspectiva de Rorty, hablar de este modo significa estar atrapado en el dogma empirista “esquema-contenido”. Según Rorty, sólo podemos hablar del modo de ser de las cosas a partir de nuestras propias descripciones de ellas, lo que implica que todo intento de ofrecer una descripción “absoluta” de ellas es el residuo de la noción kantiana de la “cosa en sí” o alguno de sus análogos.

De esto se desprende que, para Rorty, no haya necesidad alguna de hacer distinción entre el modo de ser de los objetos con los que nos encontramos en el mundo cotidiano y las entidades a las que se aboca la investigación de las ciencias naturales. Lo que implica un tipo de realismo “deflacionario”<sup>327</sup> que nivela las entidades pertenecientes a dimensiones diversas y los modos de acceso a lo real.

La respuesta de Taylor a Rorty se articula, justamente, distinguiendo entre las cosas del mundo cotidiano y las entidades en el universo tratadas por las ciencias naturales. En consonancia con las enseñanzas de Heidegger, Taylor sostiene que la actividad de la ciencia moderna esta caracterizada por una “desmundanización” de lo ente. Eso significa que la metodología y los fines de la ciencia natural conllevan un tránsito que va desde las verdades relativas y determinadas por los contextos mundanos, a verdades libres de dichos contextos, que pretenden afirmar características del universo tal como éste es en sí mismo.

De acuerdo con Taylor, el empeño originario de la ciencia moderna consistía en proponer un tipo de modelo metodológico que aspiraba a poner entre paréntesis la experiencia encarnada del mundo cotidiano. Esto implica abandonar el tipo de significaciones relativas a las prácticas sociales y las propiedades de las cosas estrechamente vinculadas a nuestra constitución psicofísica, a fin de descubrir leyes causales universales del universo físico.

Ahora bien, el núcleo de la respuesta de Taylor a la objeción de Rorty gira en torno a la convicción del primero de que el modo original a partir del cual accedemos al mundo no se realiza a través de una mediación representadora. Dreyfus considera que, según Taylor, podemos identificar cuatro características básicas como base de inteligibilidad en la experiencia de vinculación corporal con el mundo:

1. Nos experimentamos a nosotros mismos como “abiertos a lo real”;
2. experimentamos aquello con lo que nos encontramos, en posesión de una profundidad que no podemos captar enteramente desde el primer momento;
3. estamos abocados al intento de “encontrar sentido” a las cosas, lograr mayor coherencia y sujeción de las mismas;
4. en ese proceso de búsqueda de sentido, hemos descubierto que es posible dejar a un lado todas las propiedades relativas a la constitución psicofísica, a fin

---

<sup>327</sup> *Ídem.*

de lograr una aprehensión teórica de la realidad física tal como es en sí misma, independientemente del trato cotidiano con las cosas.<sup>328</sup>

Eso no significa que Taylor tenga que defender la efectividad de la ciencia en su propósito de aprehensión del modo de ser último del universo, ni la posibilidad de lograrlo en el futuro. Como indica Dreyfus, la disputa con Rorty no es estrictamente epistemológica, sino ontológica. Eso significa que lo que se pretende determinar es el modo de existencia de las entidades estudiadas por la ciencia y no la manera en la cual ésta aprehende dichas entidades.

Esta última distinción es fructífera porque nos permite vislumbrar analogías respecto a la argumentación moral, analogías que permanecen oscuras en el escenario naturalista debido a la actitud sospechosa que cultiva hacia toda explicación ontológica.

Por otro lado, barruntar la intención de Taylor nos permite hacer frente a otro conjunto de cuestiones a las que ahora mismo no podemos acabar de dar forma, pero que vale la pena apuntar debido a la trascendencia que tienen en el debate acerca de la identidad, que es el tema central que nos incumbe.

Trataremos este tema con mayor profundidad en la sección correspondiente. Sin embargo, vale la pena ofrecer unas palabras anticipatorias que puedan ayudarnos a localizar nuestra discusión actual en su contexto. En líneas generales es posible distinguir dos aproximaciones al estudio de la identidad. Por un lado, tenemos el modelo que el propio Taylor ejemplifica, que propone una hermenéutica de la personalidad cuyo propósito es una caracterización ontológica del *anthropos* por medio de un tipo de argumentación trascendental cuyo fin es sacar a la luz las condiciones de posibilidad de ciertos rasgos evidentes de nuestra experiencia. El otro modelo, es el que proponen autores como Derek Parfit,<sup>329</sup> que intentan, en línea con la tradición iniciada por Locke, dar respuesta a la cuestión general en torno a las condiciones de la identidad de los objetos cambiantes a través del tiempo, en el contexto particular del ser humano. Es decir, responder al interrogante específico acerca de la persistencia de la identidad humana a través del cambio.

Dejando a un lado las hipotéticas conclusiones éticas y ontológicas que las teorías de la filosofía analíticas dedicadas al estudio de la identidad personal pretenden extraer a partir sus argumentaciones lógicas y metafísicas, es posible ofrecer una explicación que combine ambas aproximaciones.<sup>330</sup> Un modelo combinado tendría la siguiente apariencia:

---

<sup>328</sup> *Ídem*, pág. 74.

<sup>329</sup> PARFIT, Derek, *Reasons and Persons* (New York: Oxford University Press, 1984)

<sup>330</sup> Como ha indicado Marya Schechtman, el factor principal del fracaso de la filosofía analítica para dar una respuesta satisfactoria a las cuestiones en torno a la identidad que pretende clarificar gira alrededor de la convicción de los filósofos analíticos de que existe una cuestión identitaria monolítica. Schechtman ha insistido en que esto ha llevado a los adherentes de estas doctrinas a pretender que ciertas cuestiones relevantes acerca de las creencias, valores, deseos y otras características psicológicas de las personas pueden inferirse de los resultados a los que son conducidos por medio de sus propios análisis lógicos. Schechtman distingue, por lo tanto, dos aproximaciones a la cuestión de la identidad. Por un lado, lo que ella llama teorías de la reidentificación, cuyo propósito es responder a la pregunta acerca de lo que hace que una persona en un tiempo t2 sea la misma persona que una persona en tiempo t1. Por otro lado, las llamadas teorías de la caracterización cuyo propósito es discernir los asuntos apuntados anteriormente. De acuerdo a Schechtman, el empeño de los adherentes a las teorías de la reidentificación por diluir la frontera entre estas dos cuestiones acaba poniendo en crisis todo el proyecto analítico en este respecto. Ver SCHECHTMAN (1997), págs. 1-3. Nosotros preferimos distinguir tres áreas de la investigación sobre la identidad de las personas. Una primera

1. Las teorías metafísicas a las que se adhieren los filósofos analíticos ofrecerían la ocasión, contrariamente al propósito explícito de sus adherentes, de socavar ciertas nociones reduccionistas de la identidad. Esto se pone de manifiesto en la incapacidad de estos modelos de hacer justicia a la experiencia de los individuos a través de sus explicaciones alternativas. El resultado de esta incapacidad no es un fracaso definitivo. Por el contrario, la búsqueda de un modo hipotético de existencia que se descubre inviable implica una ganancia epistémica. La virtud de estas aproximaciones, si se quiere, es justamente que despejan el camino para la articulación de otras descripciones del fenómeno identitario prohibidas mientras estamos encarcelados en la hipotética e inarticulada versión metafísica-atomista que sostiene el edificio de esta familia de argumentos.

2. La superación de las versiones anteriores, contrariamente a lo que pretenden los adherentes de la versión fenomenológico-hermenéutica, no se resuelve a partir de la articulación exclusiva de sus propios medios argumentativos. Para que esta argumentación produzca un impacto certero es imprescindible llevar hasta las últimas consecuencias los desarrollos epistemológicos anteriores. Eso se debe a la tendencia en la propia tradición “epistemológica” de confundir o anular diversas dimensiones del discurso. El resultado negativo al que nos enfrenta la búsqueda epistemológica de una entidad última, que se pueda equiparar a la identidad, nos obliga, en vista a la experiencia fenomenológica ineludible de los individuos que se aprehenden a sí mismos como un yo, un sujeto, una personalidad, a re-definir la explicación, ahora en cuanto a la ontología hermenéutica.

Habiendo apuntado esto, reconduzcamos la atención al realismo moral de Taylor. En este caso, la defensa que propone es por entero diferente a la utilizada para defender su realismo ontológico en el debate sobre el estatuto último de las entidades estudiadas por las ciencias naturales. La razón de esta diferencia se vuelve evidente si pensamos en la importancia que concede Taylor a las autointerpretaciones en el dominio de las ciencias sociales y, especialmente, en la teoría moral. Su contencioso va dirigido contra aquellos que se embarcan en un estudio de lo humano a partir de la terminología y

---

área está dedicada al estudio de un particular del interrogante acerca de la entidad de los entes que es la entidad de ese ente particular que es el *anthropos*, que se distingue de otros entes de la naturaleza, entre otras cosas, debido a las perplejidades que concitan las relaciones de sus agregados compositivos mente-cuerpo. La perspectiva metafísica no diferencia al ente humano del resto de los entes de la naturaleza debido a una consideración inherente respecto a su estatuto. Prueba de ello es que el criterio formal utilizado para determinar la continuidad de la identidad humana es el mismo que se utiliza para la determinación de cualquier otra entidad.

La segunda área de estudio es la dedicada a la caracterización ontológica de la identidad humana. Aquí lo que se pone en consideración, como dijimos más arriba, son los rasgos inherentes y permanentes del *anthropos*. De acuerdo con Taylor, y como veremos en su momento, el *anthropos* se caracteriza por ser un animal que se autointerpreta y que se construye en diálogo con sus congéneres. A diferencia de la aproximación lógico-metafísica anterior cuya perspectiva es absoluta, la aproximación ontológica atiende a la realidad en primera persona del ente estudiado, es decir, que en cada ocasión es el ente que cada uno es el que es puesto en cuestión. Finalmente, una tercera área de investigación es la que tiene como propósito dilucidar las manifestaciones epocales del yo, es decir, los diversos modos de ser persona, sujeto humano, que se han inventado/descubierto a lo largo de los diversos tránsitos históricos.

metodología de las ciencias naturales. Dice Taylor:

One of the defining characteristics of naturalism, as I am using the term, is the belief that we ought to understand human beings in terms continuous with the sciences of extra-human nature. Just as these last have progressed by turning away from anthropocentric language, by excluding descriptions which bear on the significance of things for us, in favour of 'absolute' ones, so human affairs ought to be maximally described in external, non-cultural-bound terms.<sup>331</sup>

La explicación de la moralidad no debe realizarse proyectando un hipotético universo despojado de las propiedades subjetivas para ofrecer una descripción del mundo moral en términos objetivos. Por el contrario, la propuesta de Taylor comienza por revalorizar lo obvio, es decir, la experiencia de la moralidad de los propios seres humanos. La moralidad no puede ser aprehendida en abstracción por los agentes morales. Refiriéndose a la perspectiva naturalista y subjetivista dice Taylor:

Certainly what emerges from this is that good and right are not properties of the universe considered without any relation to human beings and their lives... we can say that good and right are not part of the world as studied by natural science. But from there, it is unjustified leap to say that they therefore are not as real, objective, and non-relative as any other part of the natural world.<sup>332</sup>

Taylor sostiene que la mejor explicación cuando hablamos de la moralidad es la propia explicación humana de los bienes como independientes, y defiende que una explicación de este tipo es superior a las formas de *proyectivismo* que explican la moral como una imposición de significado de los humanos sobre un mundo neutral<sup>333</sup>.

Bien sea nuestra concepción de estas proyecciones (1) algo que los humanos hemos hecho y que idealmente podríamos llevar a nuestro control; o bien sea (2) un hecho involuntario, algo que no se puede evitar al experimentar el mundo de esa manera, aunque la conciencia científica muestra que el valor no es parte del mobiliario del mundo, Taylor recuerda que existe un conjunto de términos como "coraje", "brutalidad", "gratitud", etcétera, que no disponen de términos equivalentes. Por lo tanto, dice Taylor:

... it is quite possible to conceive that the best theory of the good, that which gives the best account to the worth of things and lives as they are open to us to discern, may be a thoroughly realist one -indeed, that is the view I want to defend, without wanting to make a claim about how things stand for the universe 'in itself' or for a universe in which there were no human beings. A realistic view is perfectly compatible with the thesis that the boundaries of the good, as we can grasp it, are

---

<sup>331</sup> SS, pág. 80-1. ("Una de las características distintivas del naturalismo, en mi acepción del término, es pensar que hay que entender a los humanos en términos de continuidad con las ciencias de la naturaleza extrahumana. Al igual que estas han progresado desviándose del lenguaje antropocéntrico por excluir descripciones que atañen al significado que las cosas tienen para nosotros en favor de significados "absolutos", así los asuntos humanos deberían estar mayormente descritos en términos externos, no culturalmente vinculados.")

<sup>332</sup> SS, pág. 56. ("Ciertamente lo que aquí emerge es que lo bueno y lo justo no son propiedades del universo consideradas sin relación alguna con los seres humanos y sus vidas... cabe decir que lo bueno y lo justo no son parte del mundo, tal como lo estudian las ciencias naturales.")

<sup>333</sup> ABBEY (2000), pág. 29

set by that space which is opened in the fact that the world is there for us, with all the meanings it has for us -what Heidegger called 'the clearing'.<sup>334</sup>

Ahora bien, como ha señalado Abbey, de aquí se desprende que el autor considera esta explicación sólo “la mejor explicación” (best account), y por tanto, está abierta a la falsación. Hasta que surja una teoría que pueda explicar en otros términos por qué razón los humanos sienten la demanda o el llamado a responder a bienes morales que aprehende con una existencia independiente, el realismo es la explicación más apropiada.

## 1.5. Fe y razón

Un aspecto crucial para la comprensión última del autor es el que gira en torno a la cuestión del cristianismo: el lugar que ocupa la fe católica en su discurso filosófico; el modo en el cual dicha fe determina su lectura de la modernidad; y la manera en que permite o dificulta el desarrollo de las capacidades pluralistas por las que él mismo aboga en su ética del reconocimiento.

Una parte importante de sus detractores dirige la atención a estas cuestiones. Como otros autores cristianos, Taylor ha intentado mantener la conversación filosófica y la reflexión religiosa cuidadosamente deslindadas. Eso no significa de modo alguno que Taylor haya escondido su fe. Por el contrario, una y otra vez a lo largo de su obra, encontramos explícitas referencias a ella. Sin embargo, como él mismo explicó en las primeras líneas de *A Catholic Modernity?*, la propia naturaleza del discurso filosófico, tal como él lo comprende, le ha llevado a mantener una cuidadosa distinción entre las dos dimensiones, debido a la convicción de que la conversación filosófica se dirige a un pensar que persuade a las personas honestas con independencia de los compromisos filosóficos y teológicos a los que se adhieran.<sup>335</sup>

William E. Connolly reconoce el importante aporte que la filosofía de Taylor hace a la comprensión de los trasfondos tácitos que son condición de posibilidad de la valoración ética. Connolly comparte con Taylor (pese a la distancia ideológica que los separa: Connolly se considera a sí mismo un “postnietzscheano”) la convicción de lo inapropiado de la distinción excluyente entre filosofía y fe. Es por esa razón por la que da relevancia al modo en el cual Taylor enfrenta el hiato entre las dos dimensiones de pensamiento y

---

<sup>334</sup> SS, pág. 257. (“... es bastante plausible concebir que la mejor teoría del bien, la que ofrece la mejor concepción del valor de las cosas y de las vidas tal como están abiertas para las discernamos, podría ser una concepción puramente realista. De hecho, ésta es la idea que quiero defender; sin que por ello desee plantear una tesis sobre cómo las cosas representan el universo “en sí mismo”, o un universo en el que no existieran seres humanos. Una idea realista es totalmente compatible con la tesis de que las lindes del bien, tal como las entendemos, están acotadas por el espacio que se abre por el hecho de que el mundo está ahí para nosotros, con todos los significados que tiene para nosotros, lo que Heidegger llama “Lichtung”.”)

<sup>335</sup> CM, pág. 13. En ocasión de esta conferencia, Taylor discutió por primera vez la naturaleza de su catolicismo, especialmente después de *Sources of the Self*, en el cual su posición teísta se mantuvo más o menos implícita. Además de la convicción que hemos apuntado más arriba, acerca de la necesidad mantener deslindados los discursos filosóficos y religiosos, Taylor también reconoció que otra de las razones para su relativo silencio sobre la cuestión ha sido el ambiente reticente que predomina en el mundo académico secular.



expresión.<sup>336</sup>

Según Taylor, la distancia entre los valores y sus fuentes se estrecha a través de los procesos de articulación. Como veremos más adelante, la noción de articulación es un elemento clave de la filosofía moral del autor. Se trata de “dar sentido” a través de nuestros poderes de expresión, en un movimiento que incluye, simultáneamente, descubrimiento e invención. Dice Taylor:

We find the sense of life through articulating it. And moderns have become acutely aware of how much sense being there for us depends on our own powers of expression. Discovering here depends on, is interwoven with, inventing. Finding a sense to life depends on framing meaningful expressions which are adequate.<sup>337</sup>

Connolly reconoce que la posición de Taylor se puede apreciar incluso desde una perspectiva no teísta. Se trata de reconocer que las filosofías que se enfocan exclusivamente en la justificación racional de los derechos, las obligaciones básicas o la justicia, pierden algo profundamente importante de la vida ética. Eso significa, por un lado, la ceguera frente a “lo bueno”. Por el otro, la incapacidad de dar cuenta de aquello que inspira a la gente a responder en forma responsable, o dirigir sus energías de manera concertada en pos de un ideal.<sup>338</sup>

Ahora bien, los poderes de expresión no son absolutos. Dice Connolly:

Because, first, that which subsists below articulation is moved and altered as it is drawn into a historically specific world of dense contrasts, similarities, identities and negations. And, second, because the highest source – an infinite, loving God – is unsusceptible in principle to full articulation in human terms.<sup>339</sup>

Así pues, la articulación está sujeta a dos limitaciones inherentes. Por un lado, el trasfondo tácito, el fondo “oscuro” desde donde ocurren las articulaciones, que está sujeto a mutación debido a lo específico de todo evento histórico, determinado por sus propias fuerzas y dinámicas causales. Por otro lado, en el caso del teísmo al cual Taylor se adhiere, la propia naturaleza del Dios amoroso que es un principio inarticulable en términos humanos.

De acuerdo con Abbey,<sup>340</sup> el tratamiento que hace Taylor de la moralidad es análogo al que realiza al aproximarse al lenguaje. Inspirado en la filosofía del llamado segundo Wittgenstein, Taylor sostiene que no es posible una objetivación absoluta del lenguaje en el que hablamos. Del mismo modo, las articulaciones morales explicitan las fuentes del bien que nos inspiran en forma parcial. Para echar luz a este trasfondo de

---

<sup>336</sup> CONNOLLY, William E., 'Catholicism and Philosophy' en Abbey, Ruth (2004), pág. 167.

<sup>337</sup> SS, pág. 18. (“Encontramos el sentido de la vida al articularla. Y los modernos son plenamente conscientes de que mucho del sentido que está ahí para nosotros depende de nuestro poder de expresión. Descubrir, aquí, depende de la invención y está entretejido con ella.”)

<sup>338</sup> CONNOLLY, William E., pág. 167.

<sup>339</sup> *Ídem*, pág. 168. (“Porque, primero, aquello que subsiste debajo de la articulación es movido y alterado cuando es realizado históricamente en un mundo específico de densos contrastes, similitudes, identidades y negaciones. Y, segundo, porque la fuente suprema -un Dios infinito, amoroso- no es susceptible in principio de una articulación plena en términos humanos.”)

<sup>340</sup> ABBEY, Ruth (2004), pág. 19.

significaciones, resulta que otra parte debe permanecer en la oscuridad, inarticulada.

Taylor cree que la fuente primordial es el Dios cristiano. Como ha indicado Mark Readhead,<sup>341</sup> su catolicismo ha sido la inspiración de su política democrática de izquierda y la base de su respuesta a los malestares de la modernidad. Influenciado por el movimiento personalista liderado por Emanuel Mounier, y por el hondo sentido de responsabilidad transmitido por él, Taylor ha intentado realizar un tipo de labor política fundada en los extremos del amor y la responsabilidad para la proyección de una política progresista.

El sentido de su fe le ha llevado a cultivar un tipo de “optimismo crítico” respecto a los recursos de la modernidad para hacer frente a los signos de malestar: los problemas a los que nos enfrenta la tecnología y la fragmentación. De acuerdo con Taylor, la fe cristiana nos provee con un punto de partida indispensable para generar soluciones a dichos conflictos. Taylor considera que los ideales que demandan nuestra lealtad en la modernidad pueden ser de tal exigencia y magnitud que no estemos a su altura si nuestra inspiración se articula a través de fuentes exclusivamente humanistas.

Esta posición ha llevado a autores como Connolly a cuestionar la viabilidad del proyecto pluralista en el que el propio Taylor se ha visto embarcado, no sólo en su labor filosófica, sino también en su dedicación política a la promoción y defensa de la cultura quebequense en Canadá, debido a su fuerte posicionamiento en torno a las fuentes morales. Dice Connolly:

... since it seems improbable that we are all apt to be converted in the same way at the same time, the key ethical issue is the sort of reflexive relation to negotiate between such different, embodied perspectives, when the parties do not share a common moral source to which to appeal. Put another way, the key meta-ethical question is not how to find a common moral source, but how to negotiate relations between constituencies who honour different ethical sources.<sup>342</sup>

Abbey sostiene que el catolicismo de Taylor, y su compromiso de fundamentar la moral, no es contradictorio al intento de articular una teoría ética que sea aceptable para personas de diferentes creencias religiosas y no creyentes. En este sentido, Taylor se concibe a sí mismo como “un católico con una perspectiva ecuménica”, que encuentra grandeza en otras tradiciones religiosas como el judaísmo, el islam y el budismo.<sup>343</sup> Sin embargo, el propio Taylor ha dejado claro que esto no significa que su apertura sea ilimitada. Sus convicciones religiosas implican necesariamente una suerte de límite, en cuanto su articulación no es receptiva en todas las culturas debido al tipo de ontología moral que le sirve de fundamento. Es en este contexto que Taylor introduce la noción de “modernidades alternativas”, concepto que forma parte de su proyecto comparativo con

---

<sup>341</sup> READHEAD, Mark, *Charles Taylor. Thinking and Living Deep Diversity* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2002)

<sup>342</sup> CONNOLLY, William E., “Catholicism and Philosophy”, pág. 170. (“... ya que parece improbable que estemos todos listos para convertirnos de la misma manera y al mismo tiempo, el tema ético crucial es el tipo de relación reflexiva para negociar entre las diferentes perspectivas encarnadas, cuando las partes no comparten una fuente moral común a la que apelar. Dicho de otro modo, no es la cuestión metaética clave cómo encontrar una fuente moral común, sino cómo negociar las relaciones entre circunscripciones que honrar diferentes fuentes éticas.”)

<sup>343</sup> ABBEY, Ruth (2000), pág. 31.

otras tradiciones culturales en torno a los desafíos de la modernidad. Según Taylor, si la modernidad se define respecto a ciertos cambios institucionales, es fácil alimentar la ilusión de que constituye un proceso unificado destinado a producirse en todas partes de la misma forma, hasta llegar a cierta convergencia y uniformidad del mundo. En este sentido, Taylor hace un llamado a “provincializar Europa”, o lo que es lo mismo, dejar de ver la modernidad como un proceso unificado, del que el viejo continente sería el paradigma. Dice Taylor:

If we define modernity in terms of certain institutional changes, such as the spread of the modern bureaucratic state, market economies, science, and technology, it is easy to go on nourishing the illusion that modernity is a single process destined to occur everywhere in the same forms, ultimately bringing convergence and uniformity to our world. Whereas my foundational hunch is that we have to speak of “multiple modernities”, different ways of erecting and animating the institutional forms that are becoming inescapable, some of which I have just enumerated.<sup>344</sup>

Evidentemente, Europa ha sido la primera en embarcarse en el proyecto, pero sólo es un modelo entre muchos otros, “una provincia dentro del mundo multiforme que esperamos (un poco contra toda esperanza) que emerja de forma ordenada y pacífica. Sólo entonces podrá comenzar la tarea realmente positiva, la de construir puentes de comprensión entre unos y otros”.<sup>345</sup>

Respecto a la pretensión de Taylor de que el cristianismo ofrece un punto de partida para enfrentar los diversos “malestares” de la modernidad, la crítica genealógica nietzscheana advierte que las demandas morales de benevolencia, por ejemplo, pueden exigir un alto coste en el amor por uno mismo y en la autorrealización. De modo similar, Foucault nos ha puesto sobre la pista de un conjunto de instancias en las que los ideales éticos y religiosos se entretajan con exclusiones de dominio. El feminismo, por su parte, ha identificado formas de exclusión espiritual inspiradas en la discriminación de género. Taylor concede que los más altos ideales y aspiraciones espirituales muchas veces amenazan con imponer las más severas cargas sobre la humanidad. Dice Taylor:

The great spiritual visions of human history have also been poisoned chalices, the causes of untold misery and even savagery. From the beginning of the human story religion, our link with the highest, has been recurrently associated with sacrifice, even mutilation, as though something of us has to be torn away or immolated if we are to please the gods.<sup>346</sup>

---

<sup>344</sup> *MSI*, pág. 195. (“Si definimos la modernidad en términos de ciertos cambios institucionales, como la difusión del moderno Estado burocrático, la economía de mercado, la ciencia y la tecnología, es fácil seguir alimentando la ilusión de que la modernidad es un proceso unificado destinado a producirse en todas partes de la misma forma, hasta llevar cierta convergencia y uniformidad al mundo. Mi convicción fundamental es que debemos hablar más bien de “múltiples modernidades”, de diferentes formas de erigir y animar ciertas formas institucionales que enumeraba hace sólo un momento, y que cada vez se vuelven más imprescindibles.”)

<sup>345</sup> *MSI*, pág. 196.

<sup>346</sup> *SS*, pág. 519. (“Las grandes visiones espirituales de la historia humana han sido muchas veces cálices envenenados, causa de indecibles sufrimientos y salvajadas. Desde el mismísimo primer momento del relato humano, la religión, el eslabón que nos une con lo supremo, se ha asociado recurrentemente con el sacrificio, incluso la mutilación, como si en realidad algo humano tuviera que ser inmolado para complacer a los dioses.”)

Es difícil ofrecer una contraargumentación a la acusación que nietzscheanos e ilustrados endilgan a los adherentes de las más altas visiones espirituales. Taylor, sin embargo, advierte que el peligro no es exclusivo de la religión. Como ha mostrado recientemente el filósofo John Gray, los movimientos milenaristas del siglo XX no han escapado a los patrones de brutalidad que los seguidores de la secularidad tienden a observar únicamente en los movimientos de inspiración espiritual.<sup>347</sup> El error, según Taylor es creer que un bien *necesariamente* no es válido si conduce al sufrimiento o a la destrucción. Algunos bienes destructivos son sin duda algunos bienes genuinos. La postura laica no evita el dilema, porque también ella implica una mutilación: la sofocación de las aspiraciones espirituales más profundas que puedan concebir los seres humanos. Por ello, Taylor no se cansa de recordarnos que el cristianismo no está solo en el listado de atrocidades que ha perpetrado la humanidad. El prontuario de ciertas formas de ateísmo militante no es tranquilizador.

Taylor identifica tres motivaciones que nos mueven a sofocar el espíritu en nuestra cultura moderna: la primera, es una respuesta “prudente” frente a las experiencias de destrucción del milenarismo de este siglo; la segunda, se genera de acuerdo con las inclinaciones del imperante naturalismo moderno; y por último, juega un rol crucial la estrechez partisana que nos rodea. La intención de Taylor, a este respecto, es la recuperación a través de la rearticulación para lograr que las fuentes puedan inspirarnos de nuevo al enfrentar, simultáneamente, el dilema de la mutilación.

El núcleo de esa espiritualidad cristiana que, según Taylor, nos ayuda a superar los malestares a los que nos enfrentamos, puede explicitarse de dos modos. Podemos hablar de amor y compasión incondicional, o de un tipo de amor y compasión basados en lo que somos más profundamente: la imagen de Dios. Dice Taylor:

... being made in the image of God, as a feature of each human being, is not something that can be characterized just by reference to this being alone. Our being in the image of God is also our standing among others in the stream of love, which is that facet of God's life we try to grasp, very inadequately, in speaking of the Trinity.

Now, it makes a whole lot of difference whether you think this kind of love is a possibility for us humans. I think it is, but only to the extent that we open ourselves to God, which means, in fact, overstepping the limits set in theory by exclusive humanism.<sup>348</sup>

Por otro lado, como vimos en la primera parte de este estudio, además de la fe

---

<sup>347</sup> GRAY, John, *Black Mass. Apocalyptic Religion and The Death of Utopia* ( New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007)

<sup>348</sup> *CM*, pág. 35. (“... haber sido creados a la imagen de Dios, como una característica de cada ser humano, no es algo que pueda caracterizarse por medio de una referencia exclusiva a este ser. Nuestro ser en la imagen de Dios es también nuestra estancia entre otros dentro de la corriente del amor, que es esa faceta de la vida de Dios que tratamos de captar, de manera muy inadecuada, cuando hablamos de la Trinidad.

Ahora bien, conlleva una gran diferencia si pensamos este amor como una posibilidad para nosotros, los humanos. Pienso que lo es, pero sólo en la medida que nos abramos nosotros mismos a Dios, lo cual significa, en realidad, sobrepasar los límites establecidos en teoría por el humanismo exclusivista.”)

cristiana que es el motor central de su cuestionamiento a los posicionamientos subjetivistas y *proyectivistas* que se fundan en el antropocentrismo de la modernidad, Taylor reconoce una segunda fuente moral en la búsqueda de ese descentramiento del sujeto respecto a una realidad no humana o transhumana. Se trata de la “ecología profunda” a la que accede inspirado por la crítica antijetivista y antihumanista de Heidegger frente al irreflexivo crecimiento de la sociedad tecnológica. Dice Taylor:

... an important part of the whole ecological movement draws on the sense that there is something fundamentally wrong, blind, hubristic, even impious in taking this stance to the world, in which the environment is seen exclusively in terms of the human purposes to which it can be put.<sup>349</sup>

Como ya hemos visto, a diferencia de otros posicionamientos en el abanico de la protesta ecológica, Taylor considera la posición de Heidegger sui géneris. No se trata de condenar la tecnología como tal ni de abogar por un uso “inteligente” de la misma. Tampoco es su motivación la de minimizar las desastrosas consecuencias a largo plazo para los humanos, ni identifica las razones para imponer límite a nuestro dominio en la propia naturaleza. Dice Taylor:

... something beyond the human makes demands on us, or call us. But the source can't be identified with nature or with the universe.<sup>350</sup>

Taylor reconoce en las nociones del habla, la cuaternidad y el habitar la base de una política ecológica. Dice Taylor:

Heidegger understanding of language, its telos, and the human essence can be the basis of an ecological politics, founded on something deeper than an instrumental calculation of the conditions of our survival (though that itself ought to be enough to alarm us). It can be the basis of a ‘deep’ ecology... we can think the demands of language also as demand that things put on us to disclose in a certain way. This amounts to saying that they demand that we acknowledge them as having certain meaning.<sup>351</sup>

Taylor nos ofrece un mapa tripartito de la cultura moderna habitado por humanistas seculares, neonietzscheanos y aquellos que reconocen algún bien más allá de la vida.

---

<sup>349</sup> SA, pág. 317. (“... una parte importante de todo el movimiento ecológico esta motivado por el sentido de que hay algo fundamentalmente erróneo, ciego, arrogante, incluso impío en adoptar esta postura frente al mundo, en la cual el entorno es visto exclusivamente en términos de los propósitos humanos a los que puede servir.”)

<sup>350</sup> PA, pág. 100. (“...algo que está más allá de los humanos nos requiere o nos llama. Pero esta fuente no puede ser identificada con la naturaleza o el universo.”)

<sup>351</sup> PA, pág. 125. (“La comprensión heideggeriana del lenguaje, de su telos y de la esencia humana, puede constituir la base de una política ecológica fundada en algo más profundo que un cálculo instrumental de las condiciones de nuestra supervivencia (aunque esto debería bastar para alarmarnos). Puede ser la base de una “ecología profunda” (...) podemos pensar las demandas del lenguaje también como demandas que las cosas nos ponen para que las desocultemos de un modo determinado. Lo cual equivale a afirmar que exigen que las reconozcamos como teniendo determinado significado.”)

Ahora bien, dentro del tercer grupo de la cultura moderna occidental, dice Taylor, es posible distinguir dos tipos de actitudes o posturas frente al fenómeno de la modernidad. Hay quienes consideran que el movimiento hacia el humanismo secular en su integridad fue una ruta equivocada que debería ser desandada. Según esta perspectiva, es necesario regresar a una visión anterior de las cosas. Otros, entre los que el propio Taylor se incluye, creen que ciertos bienes, como la primacía que se otorga al principio de la preservación y la integridad de la vida, o la reafirmación de la vida corriente, son logros irrenunciables de la modernidad. Y aunque considera que estos bienes tienen su fuente última en la propia tradición cristiana, Taylor cree que es posible y necesario reconocer cierta verdad detrás de la percepción de muchos de nuestros contemporáneos que sostiene que semejantes logros no habrían sido posibles sin algún tipo de ruptura con la religión establecida.

En el caso cristiano, el matrimonio de la fe con cierta forma de cultura y modo de sociedad, inspirado por la propia lógica de la encarnación, como proyecto realizado en la historia, esta llamado en última instancia a la frustración y al fracaso, e incluso amenaza con alcanzar lo opuesto. Dice Taylor:

That's because human society in history inevitably involves coercion (as political society, at least, but also in other ways); it involves the pressure of conformity; it involves inescapably some confiscation of the highest ideals for narrow interests, and a host of other imperfections. There can never be a total fusion of the faith and any particular society, and the attempt to achieve it is dangerous for the faith. Something of this kind has been recognized from the beginning of Christianity in the distinction between church and State. The various constructions of Christendom since then could be seen unkindly as attempts post-Constantine to bring Christianity closer to other, prevalent forms of religion, where the sacred was bound up with and supported the political order.<sup>352</sup>

Un ejemplo de ello es la cultura política liberal moderna, caracterizada por la afirmación de derechos humanos universales que se perciben como radicalmente incondicionales, independientes del género, la pertenencia cultural, el desarrollo de la civilización, la lealtad religiosa, etcétera. Todos estos bienes estuvieron limitados en el pasado en el seno de la sociedad cristiana, para la cual era muy difícil aceptar la igualdad de derechos para los ateos o para aquellos que violaban el código moral cristiano, como los homosexuales. Pero esto no prueba el fracaso de la propia fe cristiana, sino más bien los peligros del proyecto de la cristiandad: el matrimonio de la fe con una forma cultural y un tipo de sociedad.<sup>353</sup>

Pero de acuerdo con Taylor, la negación de toda trascendencia por parte del

---

<sup>352</sup> CM, pág. 17. (“Esto es porque la sociedad humana en la historia implica inevitablemente coerción (como sociedad política, al menos, pero también de otras maneras); implica la presión por la conformidad; implica de manera ineludible alguna confiscación de nuestros ideales superiores por parte de los intereses estrechos, y una hueste de otras imperfecciones. Nunca puede haber una fusión total de la fe y una sociedad particular, y el intento por lograrlo resulta peligroso para la fe. Algo de este tipo ha sido reconocido desde el principio por el cristianismo en la distinción entre Iglesia y Estado. Las diferentes construcciones de la Cristiandad desde entonces pueden ser vistas, de manera poco, amable como los intentos post-Constantinos por llevar al cristianismo más cerca de otras formas prevalentes de religión, donde lo sagrado estaba ligado y sostenido por el orden político.”)

<sup>353</sup> CM, pág. 16-7.

humanismo exclusivista, que se empeña en erradicar todo sentido de la trascendencia o el más allá, provoca como reacción una negación inmanente de la vida, que pone en peligro el sostenimiento de los propios logros que la ruptura con la religión constituida ha ayudado a alcanzar. Dice Taylor:

... something that is essential not only in Christianity but also in a number of other faiths – for instance, in Buddhism. A fundamental idea enters these faiths in very different forms, an idea one might try to grasp in the claim that life isn't the whole story (...) the point of things isn't exhausted by life, the fullness of life, even the goodness of life. This is not meant to be just a repudiation of egoism, the idea that the fullness of my life (and perhaps those of people I love) should be my only concern. Let us agree with John Stuart Mill that a full life must involve striving for the benefit of humankind. The acknowledging the transcendent means seeing a point beyond that.<sup>354</sup>

Pero Taylor apunta también a otros modos de comprender la trascendencia, como la redefinición del término “vida” en el cristianismo que incorpora la noción del “más allá de la vida”; o las evocaciones neotestamentarias de la “vida eterna” o la “abundancia de vida”.

Finalmente, Taylor se refiere al reconocimiento de la trascendencia como un cambio de identidad, algo que tiene un importante análogo en el budismo. En el caso del budismo el cambio es radical, es un ir del yo al no yo (*anatta*). El caso cristiano apunta en la misma dirección: un descentramiento del yo en relación con Dios.

Por lo tanto, para Taylor, el significado de la trascendencia consiste en la aspiración a ir más allá de la vida o en abrirse a un cambio de identidad. Dice Taylor:

In both Buddhism and Christianity, there is something similar in spite of the great difference in doctrine. This is that the believer or devout person is called on to make a profound inner break with the goals of flourishing in their own case; they are called on, that is, to detach themselves from their own flourishing, to the point of the extinction of self in one case, or to that of renunciation of human fulfilment to serve God in the other. The respective patterns are clearly visible in the exemplary figures. The Buddha achieves Enlightenment; Christ consents to a degrading death to follow his father's will.<sup>355</sup>

---

<sup>354</sup> CM, pág. 20. (“... algo que es esencial no sólo en el Cristianismo sino también en otras tradiciones -por ejemplo, en el Budismo. Una idea fundamental entra en estas religiones en formas muy diferentes, una idea que podemos intentar captar con la afirmación de que la vida no es toda la historia (...) que el significado de las cosas no se agota por la vida, la plenitud de la vida, incluso la bondad de la vida. No se trata sólo de un repudio del egoísmo, la idea de que la plenitud de mi vida (y quizá de la vida de la gente que amo) debe ser mi única preocupación. Acordemos con John Stuart Mill que la plenitud de la vida implica esforzarse por beneficiar a la humanidad. El reconocimiento de la trascendencia significa ver el significado más allá de esto.”)

<sup>355</sup> SA, pág. 17. (“ En ambos, Budismo y Cristianismo, hay algo similar a pesar de las grandes diferencias doctrinales. Esto es, que el creyente o persona devota es llamada a realizar una ruptura interna profunda con las metas del florecimiento en sus propios casos; son llamados a esto, es decir, a separarse de su propio florecimiento, hasta el punto de la extinción del yo en un caso, o a la renuncia del florecimiento humano para servir a Dios en el otro. Los patrones respectivos son claramente visibles en las figuras ejemplares. Buda alcanzó la Iluminación; Cristo consintió a una muerte humillante para seguir la voluntad de su padre.”)

La noción de trascendencia, sin embargo, no está libre de controversia. Como ha indicado Rosemary Luling Haughton,<sup>356</sup> esta noción parece privilegiar la trascendencia en el “más allá de esta vida” por sobre el “aquí y ahora”, junto con anhelos que pueden acarrear un callejón sin salida desde el punto de vista teológico y espiritual. La respuesta de Taylor es que, pese a la abstracción y la ambigüedad del concepto, su intención es apelar a la gente, no sólo a los cristianos, indicando que debemos superar el enfoque del humanismo exclusivista. La preocupación de Taylor es la “lobotomía espiritual” que ha traído consigo la sociedad contemporánea interesada únicamente en el florecimiento humano en el aquí y ahora.<sup>357</sup>

Ian Fraser ha señalado, de manera controvertida, que el catolicismo de Taylor se encapsula en la frase: “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes.”<sup>358</sup> Ruth Abbey, por su parte, ha respondido a Fraser diciendo que no hay base que sustente su afirmación.<sup>359</sup> Ahora bien, si ponemos atención al contencioso entre estos dos comentaristas es porque pensamos que la clarificación de este asunto es de especial relevancia al tema que nos concierne en este estudio. Dos son las cuestiones que vamos a considerar a continuación. Por un lado, la interpretación que ofrece Taylor sobre el fragmento citado. Por el otro, la fidelidad o no de Taylor al sentido que atribuye al mandato.

La cita se ha interpretado frecuentemente como un llamado a convertir otras naciones y culturas para que éstas encajen en la visión global cristiana. Pero esto implica, según Taylor, una traición a las demandas esenciales del catolicismo. Si tomamos el término *katholou* en su acepción original, nos dice, y la entendemos como “universalidad y totalidad” y “universalidad por medio de la totalidad”, Taylor enfatiza el logro de la totalidad no por medio de la conversión de todas las personas a la condición de buenos católicos, sino en el reconocimiento de la diversidad.

Como vimos más arriba, Taylor cree que Dios teje su vida en la vida de los seres humanos de maneras diversas, lo cual conlleva que sólo podemos alcanzar la redención a través de la encarnación y la unidad por medio del reconocimiento de esa diversidad como “unidad a través de la diferencia” en contraposición a la “unidad a través de la identidad”. Dice Taylor:

Our great historical temptation has been to forget the complementarity, to go straight for the sameness, making people as possible into “good catholics” -and in the process failing of catholicity: failing catholicity, because failing wholeness; unity brought at the price of suppressing something of the diversity in the humanity that God created; unity of the part masquerading as the whole. It is universality without wholeness, and so not true Catholicism.<sup>360</sup>

---

<sup>356</sup> LULING HAUGHTON, Rosemary, “Transcendence and the Bewilderment of Being Modern”, en *CM*, pág. 77.

<sup>357</sup> FRASER, Ian, *Dialectic of the Self. Transcending Charles Taylor* (Exeter UK: Imprint-academic, 2007), pág. 35.

<sup>358</sup> *Mt.* 28, 19.

<sup>359</sup> ABBEY, Ruth, “Turning or Spinning? Charles Taylor's Catholicism: A Reply to Ian Fraser”, *Contemporary Political Theory*, 5, 2, 2006, pág. 165.

<sup>360</sup> *CM*, pág. 14. (“Nuestra gran tentación histórica ha sido olvidar la complementariedad, para ir directamente por la igualdad, haciendo la mayor cantidad posible de personas “buenos católicos” -y en el proceso faltando a la catolicidad: faltando a la catolicidad, porque faltamos a la totalidad; la unidad comprada al precio de la supresión de algo de la diversidad en la humanidad que Dios creó; unidad de



Taylor cree que la propia comprensión de la vida de Dios como trinitaria, nos habla de este tipo de unidad. Y desde esta perspectiva, la analogía con los seres humanos apunta a la diversidad como parte de nuestra condición como criaturas creadas a su imagen y semejanza. Eso implica una suerte de principio católico, el hecho de que la ampliación de la fe conlleva “un incremento en la variedad de las devociones y espiritualidades y formas litúrgicas y respuestas de la encarnación”.<sup>361</sup>

De acuerdo con Taylor, los modernos vivimos para nuestra ventaja circunstancias que nos confrontan permanentemente con una variedad de formas de vida cristiana, lo cual compensa la estrechez de miras y apunta a la necesidad de complementar nuestra propia parcialidad. Pero esto no debería confundirse con una noción de “catolicismo moderno” concebido como la última y más completa versión del catolicismo en detrimento de nuestros ancestros. Dice Taylor:

Rather, the point is, taking our modern civilization for another of those great cultural forms that have come and gone in human history, to see what it means to be a Christian here, to find our authentic voice in the eventual Catholic chorus.<sup>362</sup>

Como ha indicado Fraser, los argumentos de Taylor en esta dirección resultan familiares. Están en línea de continuidad con el catolicismo de la diversidad y la apertura que emergió del Concilio Vaticano II en la década de los sesenta.<sup>363</sup> Para Taylor, el concilio condujo a una nueva situación que implicaba una recomposición y una redefinición de la fe cristiana en diferentes sentidos. Uno de los aspectos irreversibles del concilio fue sacar a la luz ciertas contradicciones inherentes del proyecto ultramonano de la iglesia. De acuerdo con Taylor, la meta de una iglesia estrechamente cohesionada en torno a una fuerte autoridad jerárquica, resulta difícil de compatibilizar con una iglesia llena de practicantes sinceros. Porque si bien es cierto que hay gente cuya vida espiritual es fortalecida bajo este tipo de autoridad, los creyentes en general no parecen responder del mismo modo. O bien son doblegados, o se alejan, o viven existencias semiclandestinas.<sup>364</sup>

La prehistoria del Vaticano II demuestra hasta qué punto resulta fructífero conectar con la fe de otras épocas a fin de comprender la nuestra. La inflexibilidad de la Iglesia con respecto a la naturaleza de su autoridad, o respecto a las fuentes filosóficas a las que hipotéticamente podíamos referirnos, encontraron su expresión en la condena intransigente que realizó del “modernismo”. Todo esto produjo un estrechamiento de la vida intelectual de la Iglesia Católica que fue acompañado de una profundización del abismo de ella misma en relación con el mundo.<sup>365</sup>

Por lo tanto, el nuevo predicamento puede ser celebrado debido a que permite una

---

la parte enmascarada como totalidad. Se trata de una universalidad sin totalidad, y por lo tanto, no es verdadero catolicismo.”)

<sup>361</sup> CM, pág. 15.

<sup>362</sup> CM, pág. 15. (“Más bien, eso significa, tomando nuestra civilización moderna como otra de las grandes formas culturales que vienen y van en la historia humana, comprender qué es lo que significa ser un cristiano aquí, para encontrar nuestra auténtica voz en un eventual coro católico.”)

<sup>363</sup> SA, pág. 752-753.

<sup>364</sup> SA, pág. 466.

<sup>365</sup> SA, pág. 848, n. 39.

diversidad de creencias que existen en vecindad, pero también entremezcladas las unas con las otras. De esto se desprende que en el mundo actual, caracterizado entre otras cosas por el hecho de que el destino de la creencia depende en mayor medida que en otras épocas de la intuición de los individuos, el resultado ineludible sea el pluralismo y la fragilización mutua de las posiciones. Esto resulta, como veremos en su momento, en un retiro de la religión del espacio público, en el que domina un orden moral al que suscriben comunidades de creyentes y no creyentes debido a razones divergentes. A este retiro cabe responder que el desvanecimiento progresivo de la Cristiandad, que consiste en el reconocimiento de que ninguna familia espiritual se encuentra a cargo, o habla en nombre de todos, debería conllevar un mayor sentido de libertad para que los individuos expresen sus convicciones, lo que de manera ineludible implica en algunos casos la formulación de las mismas en la forma del discurso religioso. De acuerdo con Taylor, la democracia requiere que cada ciudadano o grupo de ciudadanos hable el lenguaje que resulta más significativo para ellos en el debate público.<sup>366</sup> De esto podemos concluir la naturaleza dialógica del catolicismo de Taylor en el cual se enfatiza un tipo de unidad en la diversidad, en detrimento de la pretendida unidad lograda por medio de la identidad.

Pero todo esto no debería llevarnos a concluir que su posición es la de un “catolicismo moderno”, como indicamos más arriba. Es indispensable que nuestra interpretación respecto a la deriva del Vaticano II, y el debate entre sus detractores y defensores se rearticule de manera adecuada. Para ello, Taylor propone distinguir la perspectiva desde la cual se enfoca la cuestión.

Por un lado, podemos intentar ubicar estas reformas en el marco de un interrogante absoluto a partir del cual lo que pretendemos es dilucidar quién lleva la razón en lo que respecta a la comprensión última y definitiva de la esencia del Cristianismo Católico: el Vaticano II o Trento, y en qué sentido. Desde esta perspectiva, cabe la tentación de tratar todo el asunto a la manera en la que nos ha acostumbrado la historia secular moderna. Si aceptamos de manera incuestionada nociones como “progreso”, resulta prácticamente ineludible juzgar a las sociedades y culturas del pasado como menos libres, más prejuiciosas e ignorantes que la nuestra. O, por el contrario (pero siempre desde el mismo marco de comprensión), podemos adoptar la versión “tradicionalistas”, cuyo argumento gira en torno a los signos de decadencia de de la condición contemporánea.

Pero también podemos adoptar una perspectiva en la cual lo que se enfatiza no es la diferencia sino la complementariedad. Aquí el interrogante no apunta a una respuesta absoluta. No hay una época histórica que tenga la razón y otra que esté equivocada. Cada una de las posiciones ofrece una perspectiva que aumenta y enriquece nuestra comprensión. Lo que cuenta, entonces, es ver de qué manera estas comprensiones encajan la una en la otra. Dice Taylor:

We need to grasp these historical differences bi-focally; in one way, we are dealing with right/wrong issues, in which each change is a gain or loss of truth; in another with different avenues of approach to the faith from out of very different ways of life. A total focus on the first can blind us to the second. And this would be a great loss. This is partly because understanding another approach can free us from the blindness that attends a total embedding in our own.<sup>367</sup>

---

<sup>366</sup> SA, pág 532.

<sup>367</sup> SA, pág. 753. (“Debemos captar estas diferencias históricas de modo bifocal; por un lado, estamos

Ahora bien, de acuerdo con Fraser, la posibilidad de establecer una aproximación dialógica en relación con otras tradiciones religiosas resulta más complicada. Prueba de ello, según Fraser, es el modo en el cual Taylor aborda, de manera contrastativa, el cristianismo y el budismo en el contexto de su discusión en *A Catholic Modernity?* Según Fraser, en el ejemplo en cuestión, Taylor traiciona su espíritu dialógico subsumiendo el sistema budista bajo la perspectiva cristiana. Tendremos ocasión de expandir sobre este tema en la sección dedicada a la relación entre identidad y narratividad. Por el momento, daré una breve indicación acerca de la inconsistencia de la crítica de Fraser.

Como hemos visto, Taylor argumenta que el reconocimiento de la identidad significa, en términos cristianos, apuntar, por un lado, más allá de esta vida, y por el otro, a cierta apertura a un cambio de identidad. Y luego nos hace notar que ese cambio tiene un análogo en el budismo, que se explica como un ir del “yo” al “no yo” (*anatta*), que es semejante al descentramiento del yo en relación con Dios.

Ante esta afirmación, Fraser arguye que Taylor descalifica la diferencia haciendo las dos nociones equivalente. Pero esta equivalencia, nos dice, resulta problemática porque el descentramiento del yo, contrariamente a lo que pretende Taylor, no es equiparable a la noción del “no yo” que es paralela a la noción de “vacío”. Dice Fraser:

Furthermore, whereas for Buddha the “no self” is “without object”, Taylor’s “decentred” self is decentred in relation to the “object” God. The Buddhist “no self” therefore has no object or other being to relate to, which is in stark contrast to Taylor’s decentering of the self in relation with God. So difference between Catholicism and Buddhism remains and unity is not thereby achieved as Taylor would like to believe.<sup>368</sup>

Por otro lado, continúa diciendo Fraser, Taylor vuelve a contradecirse cuando compara y pretende subsumir las nociones budistas de *metta* (bondad amorosa) y *karuna* (compasión) bajo el dominio de la noción cristiana de “agape”. La discusión de Taylor a este respecto pretende demostrar que en ambos casos, la aspiración a la trascendencia no implica una negación absoluta del mundo. En ambos casos, hay una especie de regreso al mundo dirigido a la dedicación y cumplimiento del florecimiento y crecimiento espirituales de nuestros congéneres (que puede expandirse, en el caso budista, a la intención de beneficiar también a otros seres sentientes no humanos).

Aunque es cierto, como apunta Fraser, que el propio Taylor advierte acerca de los peligros de tratar diferentes sistemas religiosos intentando reducirlos a un denominador

---

tratando con asuntos de corrección y error, en el cual cada cambio es una ganancia o una pérdida de verdad; por el otro, con diferentes avenidas para aproximarse a la fe desde los muy diferentes caminos de nuestras vidas. Un enfoque total en la primera opción puede cegarnos a la segunda. Y esto sería una gran pérdida. Esto es en parte así porque la comprensión de otra aproximación puede liberarnos de la ceguera que conlleva atender de manera exclusiva a nuestra propia incrustación.”)

<sup>368</sup> FRASER (2007), pág. 40-1. (Además, mientras que para Buda el “no yo” es “sin objeto”, el yo “descentrado” de Taylor es descentrado en relación al “objeto” de Dios. El “no yo” budista, por lo tanto, no tiene objeto u otro ser con el cual se relaciona, lo cual se encuentra en completo contraste con el decentramiento del yo en relación con Dios propuesto por Taylor. Por lo tanto, la diferencia entre el Budismo y el Catolicismo permanece y la unidad no es alcanzada como a Taylor le gustaría creer.”)

común, tomando en consideración que en muchas ocasiones el poder de las otras tradiciones reside justamente en lo que las diferencia de las nuestras,<sup>369</sup> el caso que tenemos entre manos es muy diferente, y debemos ubicarlo como un particular de una discusión de la que ya hemos hecho mención y que seguiremos explorando en otras páginas, en torno a la inconmensurabilidad o, en su defecto, la posibilidad de establecer una conversación fructífera con otras tradiciones.

Nuestra respuesta a la objeción de Fraser, por lo tanto, tiene dos instancias. En primer lugar, como ya hemos visto, la noción de unidad en la diferencia tiene dos polos de gravitación cuyo equilibrio es el resultado de una doble clarificación. En ese proceso lo que se pretende es, por un lado, ahondar en las similitudes, pero siempre con la vista puesta en las diferencias que subsisten en la unidad. La interpretación no debe olvidar la intención que el autor tiene cuando despliega determinado argumento. En este caso, el enfoque de Taylor es contrastar las posiciones de budistas y cristianos, desde las hipotéticas semejanzas que podemos establecer entre ellas, frente a la amenaza de lobotomía espiritual con la cual nos enfrenta el humanismo exclusivista. Eso no significa en modo alguno ahogar las muchas y valiosas diferencias que podemos establecer entre ellas.

Por otro lado, aunque es indudable que estas divergencias existen, no parecen acertadas las apuntadas por Fraser, ni la interpretación que hace de ellas en su crítica. No tenemos espacio para extendernos, pero nos permitimos apuntar un conjunto de razones

---

<sup>369</sup> TULLY (1994), pág. 229. Respecto a la dimensión ecuménica. Según Taylor, vivimos en una época en el que somos conscientes de que existen otras explicaciones o modos de animar eso que reconocemos como una auténtica vida espiritual, lo cual significa que el número de espiritualidades que comandan nuestro respeto es plural. Ahora bien, muchas personas suponen que existe una realidad última a la cual se refieren de manera parcial diferentes tradiciones, como ilustra la historia de los ciegos y el elefante. Algo por el estilo puede que sea plausible, nos dice, pero no es de mucha ayuda si pensamos en que nadie puede pretender ocupar un punto de vista en el cual se congreguen todas las perspectivas. Puede que algo de este estilo este más allá del poder humano. Dice Taylor:

“To think that we can already make the synthesis is just to propound some weakly beneficent generalities, in which all the particularities of the living traditions are washed out. But it is through the particularities that they animate our lives. Even if we suppose that the ultimate reality is neither God's love as I understand it, nor Nirvana as understood by a Buddhist, I cannot relate to it as a *Je ne sais quoi* which is neither. The route of Nathan the Wise is the road to post-Enlightenment banalities, which lose their transforming power very quickly. What does this call for? Everybody has to put it in their own language, so I'll frame it in mine. I have recognized that there is another relationship to God (my term), which I don't fully understand, but which I have to respect. And part of respecting it is coming as best as I can to understand it. But that means precisely not trying to reduce it to some common denominator, not trying to fudge the differences with Christianity, because very often the power of this other faith resides in what differentiates it from mine. We have to come to be able to understand -and therefore also admire- spiritualities which are nevertheless not ours.”

“Pensar que estamos en condiciones de hacer la síntesis es sólo proponer algunas débiles generalidades benéficas, en las que todas las particularidades de las tradiciones vivas son arruinadas. Pero es a través de las particularidades que animan nuestras vidas. Incluso si suponemos que la última realidad no es el amor de Dios, tal como yo lo entiendo, ni el Nirvana, tal como es entendido por un budista, no puedo relacionarlo con un *Je ne sais quoi* que no es ninguna de las dos. La ruta de Natán el sabio es la ruta de las banalidades postilustradas, que pierden muy rápidamente su poder transformador.

¿A qué nos llama todo esto? Todos debemos ponerlo en nuestro propio lenguaje, por ello yo voy a expresarlo en el mío. He reconocido que hay otra relación hacia Dios (en mis términos) que no comprendo plenamente, pero que debo respetar. Parte de ese respeto implica llegar a comprenderlo de la mejor manera posible. Pero eso significa justamente no tratar de reducirlo a algún tipo de denominador común, no tratar de esquivar las diferencias con el cristianismo, porque muy a menudo, el poder de estas otras tradiciones reside en lo que las diferencia de la mía. Debemos llegar a ser capaces de comprender -y por consiguiente, a admirar- espiritualidades que no son las nuestras.”)

que nos llevan a concluir que la objeción de Fraser es inconsistente. Por un lado, debido a la versión que ofrece del propósito de Taylor en esta ocasión; por el otro, a un conocimiento superficial de la tradición budista. Con respecto al primer punto, creo haber dicho ya suficiente. Con respecto a lo segundo, cabe apuntar que la explicación que realiza de la noción de *anatta*, y las conclusiones que deriva de la noción de *sunyata* o “vacuidad” tienen el aspecto de fundarse en una versión reduccionista que equipara la meta budista de purificación con una noción nihilista de aniquilación de la personalidad. El anhelo del practicante por alcanzar el *nirvana* o *moksha*, la liberación, no consiste en la aniquilación de su persona, sino la remoción de una estructura ideacional que subyace a las emociones aflitivas.<sup>370</sup>

Por otro lado, la noción de trascendencia que Fraser asume como inadecuada en relación al Budismo debido, según dice, a que Taylor olvida que el camino budista no apunta a un más allá, sino que por el contrario, anuncia la posibilidad de acabar con el ciclo del nacimiento y la muerte, y por tanto, al final del sufrimiento, en el aquí y el ahora.

Para empezar, como el propio Taylor reconoce, el término trascendencia no sólo resulta problemático si lo utilizamos para referirnos al Budismo, sino que puede incluso provocar malas interpretaciones en el contexto cristiano. Sin embargo, a falta de mejor término, puede ayudarnos a comprender algo que comparten ambas tradiciones con todas las salvedades necesarias. La articulación que intentaré en este caso estará estrechamente conectada con la perspectiva general de esta investigación. Si pensamos en la identidad, no como un fenómeno simple, sino como un complejo que se establece sobre diversas bases, como veremos más adelante, como la corporalidad, los aspectos relacionales de nuestra existencia y nuestra capacidad reflexiva, todos ellos objetos inmediatos de nuestra experiencia, y escenario donde desplegamos nuestros esfuerzos de florecimiento en esta vida, cabe interrogarse acerca de una base que permanece relativamente oculta que es objeto de nuestros interrogantes más acuciantes en las instancias de la enfermedad y la muerte, que tienen que ver con el fracaso y la supervivencia. Frente a estas cuestiones, cabe hablar de una base para nuestra identidad que asegura nuestra continuidad existencial más allá de esta vida.

La interpretación del budismo realizada por Fraser peca, justamente, de lo que él mismo acusa a Taylor, intentando subsumir la tradición a una versión “ilustrada” de la misma que olvida características que resultan problemáticas debido a la distancia cultural que tenemos con ellas, como es la noción de renacimiento y karma.

## 1.6. Horizontes morales

Más arriba hemos visto que en *Sources of the Self*,<sup>371</sup> Taylor identifica tres ejes fundamentales de la esfera de la moralidad: aquel que gira en torno a las cuestiones de las obligaciones que tenemos hacia los demás; el que lo hace en torno a las cuestiones de fuerte valoración que hacen referencia al sentido de la vida, y aquel que hace lo propio en vista a las cuestiones referentes a la dignidad, al modo en el cual nos hacemos presentes en el espacio público como repositorios potenciales de respeto o desprecio.

---

<sup>370</sup> HOPKINS (2008b), pág. 13.

<sup>371</sup> SS, pág. 15-6.

De acuerdo con Taylor, estos tres ejes están presentes en todas las tradiciones, aun cuando existen notorias diferencias en el modo en que dichas tradiciones los conciben. En la sociedad moderna en particular, las cuestiones en torno al sentido de la vida buena se han vuelto problemáticas. Si comparamos el modo en el cual esta dimensión de la moralidad se experimentaba y aun se experimenta en otras sociedades, se evidencia el sentido de la problemática moderna. En el caso de la sociedad homérica, por ejemplo, el espacio de la fama en la memoria y en la canción de la tribu era el marco moral que permanecía no cuestionado. En la cultura cristiana, la llamada de Dios en las revelaciones cumplía un rol similar. Desde la perspectiva platónica, el orden jerárquico del ser en el universo era el horizonte del sentido último de lo real.

Haciéndose eco de Max Weber, Taylor señala que lo problemático de los marcos u horizontes morales en la modernidad es el fruto del “desencanto” de nuestra cultura. Dice Taylor:

What Weber called “disenchantment”, the dissipation of our sense of the cosmos as a meaningful order, has allegedly destroyed the horizons in which people previously lived their spiritual lives. Nietzsche used the term in his celebrated “God is dead” passage: “How could we drink up the sea? Who gave us the sponge to wipe away the whole horizon?” Perhaps this way of putting it appeals above all to the intellectuals, who put a lot of stock in the explicit doctrines that people subscribe to, and anyway tend to be unbelievers. But the loss of horizon described by Nietzsche's fool undoubtedly corresponds to something very widely felt in our culture”<sup>372</sup>

Lo que caracteriza la cultura moderna es que ningún marco es compartido por todos, lo que hace que el abanico de posibles actitudes ante las tradiciones se amplíe de modo que algunos se adhieren a una tradición definitiva contra la mayoría de sus compatriotas; otros se adhieren con un sentido pluralista, sabiendo que su tradición es una entre muchas otras; mientras la inmensa mayoría parece hacerlo de modo tentativo, provisional o como dice Taylor siguiendo a Adaslair MacIntyre: se trata de aquellos que “están en la búsqueda”.

Aun así, Taylor considera que los marcos u horizontes morales son constitutivos del ser humano, se trata de aquello en virtud de lo cual damos sentido a la vida espiritual. Por tanto, de acuerdo con Taylor, la ausencia de todo marco moral implica una vida sin sentido.

Si ahora volvemos la vista al tipo de problemas de sentido que aquejan a los individuos en la cultura moderna y el modo en que esta problemática se presenta al buscador moderno, se observará el tipo de imagen que emerge a partir de la noción de “desencanto” de la que venimos hablando. En las culturas anteriores existía un marco de referencia, un horizonte moral no cuestionado que realizaba ciertas demandas

---

<sup>372</sup> SS, pág. 17. (“Lo que Weber denominó “desencanto”, la disipación del sentido del cosmos como orden significativo, supuestamente ha destruido los horizontes en los que antes la gente vivía sus vidas espirituales. Nietzsche utilizó el término en su célebre pasaje “Dios ha muerto”: ¿Cómo bebemos el mar? ¿Quién nos dará la esponja con la cual borrar el horizonte?”. Quizás esta manera de decirlo resulte atractiva para los intelectuales, que dan tanta importancia a las doctrinas explícitas que suscribe la gente y quienes, en cualquier caso, suelen ser agnósticos. Pero la pérdida de horizonte que describe la necesidad de Nietzsche, indudablemente, corresponde a algo ampliamente sentido en nuestra cultura.”)

imperativas sobre sus adherentes. El problema del sentido consistía, fundamentalmente, en el temor a no ser capaces de responder a dichas demandas. No era el marco en sí lo que estaba en cuestión. Dice Taylor respecto al buscador moderno:

The form of the danger here is utterly different from that which threatens the modern seeker, which is something close to the opposite: the world loses altogether its spiritual contour, nothing is worth doing, the fear is of a terrifying emptiness, a kind of vertigo, or even a fracturing of our world and body-space.<sup>373</sup>

El autor señala que la distancia entre las dos circunstancias existenciales se manifiesta en el tipo de patrones psicopatológicos dominantes. El psicoanálisis freudiano clásico estaba dirigido fundamentalmente al tratamiento de histerias, fobias y fijaciones. Las terapias actuales, por el contrario, se han centrado en el reclamo de atención que demandan unos tipos de malestares muy diferentes, centrados en la llamada “pérdida de ego”, que consiste en un sentido de vacío, de chatura, de futilidad, de falta de propósito y de pérdida de autoestima.<sup>374</sup>

Los marcos u horizontes morales son un conjunto de distinciones cualitativas (se trata de ciertas acciones o modos de vida, sentimientos, bienes o metas) que son apprehendidos por sus adherentes de un modo superior e incomparable en relación con otros, y que, a su vez, inspiran nuestro sobrecogimiento, respeto y admiración. Los marcos u horizontes morales son el espacio en el cual juzgamos la realidad y desde el cual lo hacemos. Taylor identifica una serie de ejemplos de dichos horizontes morales:

1. La ética de la fama y el honor, en la que la vida del guerrero o ciudadano, o el ciudadano soldado, es considerada superior a la mera existencia privada dedicada al arte de la paz y el bienestar económico.
2. La ética de la maestría y control racional en sus diferentes vertientes (platónica, estoica y sus respectivas versiones modernas). En el caso del platonismo, la vida superior es gobernada por la razón, definida en cuanto a una visión de orden, en el cosmos y en el alma. De la versión moderna emerge la imagen de un sujeto desvinculado, capaz de objetivar no sólo el mundo que lo rodea, sino también sus emociones e inclinaciones, sus miedos y compulsiones, para lograr un distanciamiento y autoposición que le permita actuar “racionalmente”, en el sentido procedimental propio que le da a la racionalidad la modernidad.
3. La ética de la transformación de la voluntad, en su versión teológica original, que gravita en torno a la noción de gracia, y la transposición secular que enfatiza el ideal altruista.
4. La ética del poder expresivo, que consiste en exaltar la vida dedicada a la creación artística.

A diferencia de estos marcos u horizontes morales, la ética naturalista, debido a su temperamento suspicaz acerca de los reclamos ontológicos, niega la existencia de los

---

<sup>373</sup> SS, pág. 18. (“La modalidad del peligro que aquí se presenta es totalmente diferente de la que amenaza al buscador moderno, que se asemeja más bien a su polo opuesto: el mundo pierde por completo su contorno espiritual, nada merece ser hecho, se produce el miedo a un terrible vacío, a una especie de vértigo o, incluso, a la fractura de nuestro mundo y nuestro espacio corporal.”)

<sup>374</sup> SS, pág. 19.

marcos de referencia. Esto es debido a razones epistemológicas (entre ellas la convicción entre sus adherentes de que la exclusión de la ontología está en mayor acuerdo con la perspectiva científica) y profundas razones morales de las que hablaremos a continuación.

Para Taylor, el reduccionismo de la ética naturalista es erróneo en un sentido radical y las razones morales que sustentan esta negación de toda ontología forman parte del horizonte moral de las personas que lo viven que, además, está estrechamente conectada a una distinción cualitativa inarticulada que es la “afirmación de la vida corriente”, que implica necesariamente un fundamento ontológico en cuanto a que necesita ser contrastada para ordenar la dignidad de la vida corriente por encima de otros modelos (como la jerarquía superior que se otorgaba a la vida política, la contemplación o la vida monástica). Esto se pone de manifiesto cuando vemos que hay una variedad de modalidades en las que vivir la vida corriente. Para los reformadores, la vida corriente se definía teológicamente; para los utilitaristas, respecto a la racionalidad instrumental; para los marxistas, en una mezcla de racionalidad ilustrada y elementos expresivistas de libre autocreación.

Habiendo visto que los marcos u horizontes morales proveen el trasfondo, explícito o implícito, para los juicios morales, intuiciones o reacciones en cualquiera de las tres dimensiones de las que hablamos más arriba, cabe preguntarse, con la vista puesta en el desafío naturalista, si es posible prescindir de dichos marcos.

Hemos dicho que una cuestión de este tenor sólo cobra sentido a partir de la cultura moderna del desencanto que ha socavado los marcos tradicionales y los ha hecho aparecer como problemáticos junto a las cuestiones de sentido. Hemos visto también que, según Taylor, no es posible vivir sin marcos morales debido a que es desde dentro de estos horizontes que vivimos nuestra vida y le damos sentido a través de las discriminaciones de fuerte valoración<sup>375</sup>.

Ahora bien, un tipo de respuesta de este tipo no concierne a la psicología del sujeto, y por tanto, como hemos mostrado desde el comienzo, no se trata de una valoración contingente. Dice Taylor:

...living within such strongly qualified horizons is constitutive of human agency, that stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood.<sup>376</sup>

De este modo, vemos de qué manera la moralidad del individuo es constitutiva de su identidad, en cuanto la formulación de la pregunta en la forma “¿Quién soy?” conlleva dar respuesta a lo que es crucialmente importante para nosotros. Dice Taylor:

To know who I am is a species of knowing where I stand. My identity is defined by a commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon

---

<sup>375</sup> SS, pág. 26.

<sup>376</sup> SS, pág. 27. (... vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana.”)



within which I am capable of taking a stand.<sup>377</sup>

Esto significa que la identidad está estrechamente conectada con un sentido de orientación. Saber quiénes somos implica estar orientado en el espacio moral. Como explica Smith:

Taylor uses the metaphors of ‘moral space’ and ‘space of questions’ to describe this predicament. We lead our lives in moral space in the sense that we aspire to live well, but to find our way about space we need to be oriented correctly in it, and for this we require frameworks. We lead our lives in a space of questions in the sense that we can always be asked, or ask ourselves, where we stand in relation to the good. We can always be asked who we are in a way that requires us to articulate the purposes we find worth pursuing. An orientation to the good enables us to grasp the meaning of the question of our identity, even if we may not be able to settle the answer.<sup>378</sup>

De aquí se desprende la imagen de una esfera espacial que se encuentra cartografiada internamente por el conjunto de valoraciones fuertes y distinciones cualitativas de las que hemos estado hablando. Qué sea la identidad es algo que sólo puede resolverse a partir de la definición de aquello que resulta importante para nosotros y aquello que resulta prescindible. En consecuencia, según Taylor, no es posible en modo alguno imaginar algo como una identidad sin evaluaciones morales.

Otro modo de presentar la cuestión que nos incumbe en este momento es a través del contraste con la teoría opuesta. La perspectiva naturalista considera que los marcos morales son fenómenos artificiales, de lo cual se desprende que inventamos no sólo las respuestas, sino también las propias preguntas. Taylor responde que la orientación en el espacio moral no es dispensable y artificial, y eso se debe a que una vida humana sin dicha orientación es inconcebible, y el retrato de un agente libre de todo marco moral sólo puede ser una persona que se encuentre en una “crisis de identidad”, o como se expuso más arriba, un perturbado, alguien que está fuera de todo espacio de interlocución.

Como ya hemos visto en la primera parte, el argumento que utiliza Taylor para dar cuenta del carácter constitutivo de los marcos de referencia es semejante al que utiliza para mostrar el carácter constitutivo de nuestra agencia humana encarnada. Se trata de un tipo de argumentación que Taylor identifica como “trascendental” y que es

---

<sup>377</sup> SS, pág. 27. (Lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura.)

<sup>378</sup> SMITH (2002), pág. 92. (“Taylor utiliza las metáforas de “espacio moral” y “espacio de cuestiones para describir este predicamento. Conducimos nuestra vida en un espacio moral en el sentido de que aspiramos a vivir bien, pero para encontrar nuestro camino en el espacio necesitamos estar orientados correctamente en éste, y para ello necesitamos marcos. Conducimos nuestras vidas en un espacio de cuestiones en el sentido de que siempre podemos preguntar, o preguntarnos a nosotros mismos, donde estamos situados en relación al bien. Siempre podemos ser interrogados acerca de quienes somos de modo tal modo que sea un requerimiento a articular los propósitos que consideramos valiosos perseguir. Una orientación al bien nos permite aprehender el significado de la cuestión de nuestra identidad, incluso si no somos capaces de satisfacer la respuesta.”)

ampliamente utilizado por él para mostrar los constitutivos de la moralidad y la personalidad.

Recordemos que para Taylor, el pionero en este tipo de argumento es Kant, que en su *Analítica Trascendental* nos presenta el modelo original que consiste en (1) la presentación de la naturaleza “indudable” de la experiencia, seguida por (2) una conclusión que muestra la naturaleza del sujeto o su posición en el mundo. Según Taylor, este tipo de argumento juega un papel muy importante en las filosofías del llamado “segundo” Wittgenstein, Heidegger y Merleau Ponty.<sup>379</sup> En el caso de la agencia encarnada, Taylor interroga cuál sería nuestra experiencia si no estuviéramos organizados a partir de una orientación corporal. Como ha indicado Smith,<sup>380</sup> la formulación explícita el sentido intuitivo de la frontera más allá de la cual nuestra experiencia se desmorona. Dice Smith:

Taylor argues in a similar manner about our orientation to the good. He presents a description of how our lives would be if they were not organized by some sense of moral orientation or strong value. To be without any sense of strong value, as Taylor depicts it, is to suffer a painful and frightening emptiness. It is to be in the grip of something like an ‘identity crisis’ in the sense described by the psychologist Erik Erikson.<sup>381</sup>

Ruth Abbey ha indicado que las nociones de marcos morales y evaluaciones fuertes no son sinónimos, aun cuando por momentos eso parece desprenderse de la explicación de Taylor. Abbey parece apuntar a un fragmento de *Sources of the Self*, en el que Taylor señala:

Frameworks provide the background explicit or implicit, for our moral judgements, intuitions or reactions in any of the three dimensions. To articulate a framework is to explicate what makes sense of our moral responses. That is, when we try to spell out what it is that we presuppose when we judge that a certain form of life is truly worthwhile, or place our dignity in a certain achievement or status, or define our moral obligations in a certain manner, we find ourselves articulating inter alia what I have been calling here “frameworks”.<sup>382</sup>

Sin embargo, Abbey apunta que es más apropiado pensar acerca del marco moral como en una serie de evaluaciones fuertes, de juicios sobre bienes que son de la más alta

---

<sup>379</sup> PA, pág. 20-33.

<sup>380</sup> SMITH (2002), pág 93.

<sup>381</sup> *Ídem*, pág. 93. (“Taylor arguye de manera similar acerca de nuestra orientación hacia el bien. Presenta una descripción de cómo nuestras vidas serían si no estuvieran organizadas por algún sentido de orientación moral o valoración fuerte. Estar sin ningún sentido de valoración fuerte, tal como Taylor muestra, implica sufrir un doloroso y aterrador vacío. Significa estar dominado por algo como una “crisis de identidad” en el sentido descrito por el psicólogo Erik Erikson.”)

<sup>382</sup> SS, pág. 26. (“Los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales en cualquiera de las tres dimensiones. Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Esto es, cuando intentamos explicar qué presuponemos cuando juzgamos si una cierta forma de vida es verdaderamente digna de consideración, o cuando colocamos nuestra dignidad en un cierto logro o estatus, o definimos nuestras obligaciones morales de una cierta manera, nos encontramos articulando inter alia lo que aquí vengo llamando “marcos referenciales”.”)

importancia para nosotros.<sup>383</sup>

## 1.7. Hiperbienes

Hemos apuntado anteriormente que una de las características salientes del escenario moral moderno es la proliferación de bienes que demandan la lealtad de los individuos. Taylor sostiene que la mayoría de los modernos experimenta los reclamos de las aspiraciones paradigmáticas apuntadas más arriba: las aspiraciones a la maestría racional, a la realización expresiva, a la fama, a una rica experiencia familiar, etcétera. En vista de esto, parte de la vida moral consiste en la ordenación jerárquica de dichos bienes.

Ahora bien, en algunos casos los individuos ofrecen su lealtad a un bien que, en relación al resto, tiene una importancia suprema y que provee un hito a través del cual el individuo juzga la dirección de su vida. Dice Taylor:

Let me call higher-order goods of this kind ‘hypergoods’, i.e., goods which not only are incomparably more important than others but provide the standpoint from which these must be weighed, judge, decided about.<sup>384</sup>

Como hemos visto, a diferencia de la filosofía moderna que define la moralidad a través de un tipo de segregación (ej., Kant la reduce al imperativo categórico y Habermas a los temas de justicia universal y la aceptabilidad de normas), Taylor pretende recuperar la concepción aristotélica de pluralidad, que resulta más comprensiva. Para ello articula la noción de rango y bienes relativos que evitan el ocultamiento a la que someten las teorías segregacionistas cuestiones como la felicidad.

Paul Ricoeur señala que la noción de hiperbien introducida por Taylor hace referencia a aquellos bienes de rango superior que articulan y delimitan la moralidad de un grupo, definiendo un sistema diferente de prioridades. Dice Ricoeur:

Mais, autant on doit insister sur la variabilité des contenus par lesquels se définissent ces *hypergoods*, autant il faut affirmer que nulle expérience morale digne de ce nom n'échappe à cette structuration qui donne son profil hiérarchique à toute vie morale.<sup>385</sup>

Abbey, en cambio, sugiere que existe en Taylor una vacilación respecto al estatuto de los hiperbienes. Existen dos posibilidades: o bien que dichos bienes sean constitutivos de los marcos morales, tal como los concibe Ricoeur o bien que, por el contrario, se trate de características exclusivas de ciertos horizontes morales, es decir, que sean opcionales.

Abbey sostiene que Taylor introduce la noción ofreciendo una interpretación

---

<sup>383</sup> ABBEY, Ruth (2000), pág. 35.

<sup>384</sup> SS, pág. 63. (“Permitaseme llamar a los bienes de orden superior de esta clase “hiperbienes”, es decir, bienes que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos.”)

<sup>385</sup> RICOEUR, Paul, “Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor”, pág. 22. (“Pero, como hay que insistir en la variabilidad de los contenidos que definen los hiperbienes, hay que insistir que ninguna experiencia moral digna de ese nombre escapa a la estructuración que le da un perfil jerárquico a toda la vida moral.”)

contingente de los hiperbienes, pero a medida que su exposición avanza, se muestra cada vez más próximo a la primera alternativa. Dice Taylor, por ejemplo:

Perhaps we will find that we cannot make sense of our moral life without something like a hypergood perspective, some notion of a good to which we can grow, and which then makes others different.<sup>386</sup>

Abbey argumenta contra Taylor que si los hiperbienes fueran un constitutivo moral, los dilemas morales no serían tan punzantes como demuestran ser. Abbey se apoya en una supuesta comprobación fenomenológica que demuestra que mucha gente vive su vida carente de cualquier sentido de un bien preponderante.

Es posible responder a Abbey del siguiente modo: (1) si la explicación de Ricoeur es correcta y los hiperbienes son, en principio, bienes comunitarios, no parece posible que podamos prescindir de ellos por entero; (2) eso no significa que en las sociedades modernas el reconocimiento de esos hiperbienes no resulte problemático en vista, por un lado, de la proliferación de círculos de pertenencia y la multiplicación de bienes que reclaman nuestra lealtad, y por otro, de la continua exposición de los individuos a la teoría moral reduccionista; sin embargo, eso no significa que no permanezcan leales, de modo tácito, a algún tipo de bien preponderante que organice sus vidas morales.

Abbey sostiene que la lealtad a un hiperbien mitiga el pluralismo en tanto que ofrece a los individuos la posibilidad de ordenar en rangos los bienes a los que se adhieren. Siendo esto cierto, en principio, lo que Abbey parece olvidar es que el contenido de los hiperbienes no está determinado ni es permanente: los individuos y las comunidades se encuentran siempre ante la posibilidad de experimentar una “transvaloración de los valores”.

Habiendo visto la estrecha relación que concede Taylor a la identidad y la moralidad, es comprensible su afirmación en torno a la centralidad de los hiperbienes en la constitución de la identidad de los individuos, en cuanto a que ofrece el punto central contra el cual los individuos miden su dirección en la vida. Dice Taylor:

Whereas I naturally want to be well placed in relation to all and any of the goods I recognize and to be moving towards rather than away from them, my direction in relation to this good has a crucial importance. Just because my orientation to it is essential to my identity, so the recognition that my life is turned away from it, or can never approach it, would be devastating and insufferable.<sup>387</sup>

De acuerdo con Taylor, los hiperbienes son necesariamente conflictivos. Esto se debe a que la propia noción de hiperbien incluye una concepción de superación o progreso hacia un tipo de conciencia moral superior. Tomando en préstamo la noción

---

<sup>386</sup> SS, pág. 71. (“Quizá encontremos que no es posible dar sentido a nuestra vida moral sin algo así como la perspectiva de un hiperbién; sin alguna noción de un bien en que crecer y que entonces nos permita ver de manera diferente a los demás.”)

<sup>387</sup> SS, pág. 63 (“Aunque cuando, naturalmente, deseo estar bien situado en relación a todos y cada uno de los bienes que reconozco, e ir acercándome en vez de alejándome de ellos, mi dirección con relación a ese bien es de suma importancia para mí. Puesto que mi orientación hacia él es esencial para mi identidad, el reconocimiento de que mi vida se desvía de él o no logra encauzarse por él, puede resultarme abrumador e insufrible.”)

nietzscheana de “transvaloración de los valores”, Taylor sostiene que los hiperbienes se encuentran siempre en proceso de superación o reemplazo. Esto explica el modo en que la cultura moderna pretendió deshacerse de otras éticas más tempranas a través de un largo proceso de lucha que la condujo a la entronización de la justicia universal y la benevolencia práctica como hiperbienes. Otro ejemplo es la instauración del principio de igualdad en lo más alto de la jerarquía moral, que debe su reinado a la negación de (1) las concepciones jerárquicas de sociedades anteriores, y (2) a la negación de ciertos modos de relación entre los sexos, como la vida patriarcal. Transvaloraciones similares ocurrieron con el advenimiento del platonismo, que reemplazó a la ética homérica del honor; o la superación de diversas formas de idolatría por parte del cristianismo.

Eso no significa de modo alguno que los bienes desplazados desaparezcan definitivamente. Como dice Taylor:

... a transvaluation is not necessarily a once-for-all affair. The older condemned goods remain; they resist; some seem ineradicable from the human heart. So that the struggle and tension continues.<sup>388</sup>

Taylor identifica dos estrategias para lidiar con la pluralidad de bienes que ilustra con la postura platónica y aristotélica. Según Taylor, lo que caracteriza la teoría moral de Platón es una suerte de “revisionismo intransigente” que niega toda credencial a los bienes que se emplazan en el camino del hiperbien. En cambio, Aristóteles ofrece una estrategia comprensiva que consiste en afirmar todos los bienes. Como hemos dicho más arriba, para Aristóteles la buena vida consiste en la combinación de todos los bienes que buscamos, tomando en consideración que no todos guardan el mismo valor. En este caso, el bien supremo es la integración de la totalidad de los bienes en una vida humana, en su justa proporción.

Pero como hemos apuntado, los hiperbienes son problemáticos porque se explicitan a través de un desafío. El hiperbien demanda un cambio, una transformación que nos lleve de (1) la condición ordinaria, corriente, original, orientada a ciertos bienes comunes, a (2) un hiperbien desde donde reemplazamos o revaluamos o incluso rechazamos los bienes anteriores. Como dice Taylor, el hiperbien implica cambio y repudio, que se traducen en crecimiento, santificación, conciencia superior, etcétera.

La cultura moderna, en sus diversas versiones, se constituye a través del explícito repudio a las nociones de hiperbienes y argumenta dicho rechazo en la afirmación de la vida corriente, que se contrapone a la pretendida superioridad de las actividades especiales, al carácter auto-represivo o el uso justificativo para la opresión social de las religiones de moralidad superior; o en el caso de Nietzsche, en la negación de todo pensamiento moral en vista a su afirmación categórica de la vida; o la identificación de su carácter excluyente y dominante por parte de sus herederos (ej., Foucault).

Pero como ha señalado Taylor, todas estas perspectivas críticas respecto a la religión, cuando son sometidas a análisis, se descubren comprometidas con sus propios hiperbienes, lo que nos lleva a pensar que el pretendido carácter ilusorio que el naturalismo imputa a los hiperbienes, no está del todo justificado, no al menos como un

---

<sup>388</sup> SS, pág. 65. (“... una transvaloración no es necesariamente un asunto que se resuelve de una vez por todas. Los antiguos bienes condenados permanecen, se resisten y, al parecer, algunos no se pueden erradicar del corazón humano. Por tanto, se mantiene la lucha y la tensión.”)

principio que debamos aceptar a priori.

De todas maneras, Taylor reconoce que los hiperbienes pueden conducir a la automutilación, como señalan algunos de sus críticos modernos, debido (1) a la imperiosa demanda que dichos bienes ejercen sobre los individuos, y (2) debido al temor que produce en el individuo no estar a la altura de dichas demandas. Dice Taylor:

We have to search for a way in which our strongest aspirations towards hypergoods do not exact a price of self-mutilation.<sup>389</sup>

Un ejemplo de ello se pone de manifiesto en el ataque que ha recibido el cristianismo debido a la carga que ha impuesto a sus seguidores al inculcarles un sentido exagerado de pecado. Aun así, pese a los peligros que supone y el sufrimiento que es capaz de producir la lealtad a dicho bien, esto no lo invalida como tal, en cuanto es capaz de movernos e inspirarnos en el amor y el respeto. Taylor cree que es posible una reconciliación, una superación de la automutilación, pero no al costo de abandonar aquellos bienes que nos permiten una lealtad completa.<sup>390</sup>

Ahora bien, si los hiperbienes —como dice Ricoeur— son aquellos bienes de rango superior que articulan la moralidad del grupo, cabe preguntar de qué modo responder a las moralidades de aquellas sociedades y modos de intercambio social que son incompatibles con la justicia y la dignidad humana a las que rendimos lealtad.

Una alternativa es un tipo de naturalismo sofisticado que sostiene que las distinciones cualitativas son reales en cuanto a que son una percepción del mundo. Según esto, las distinciones que establecemos a partir de dichas percepciones son un tipo de conocimiento, aun cuando sean inseparables de las formas de vida donde fueron articuladas. Desde esta perspectiva, todas las verdades son relativas en referencia a sus respectivas formas de vida. Lo que corresponde es que sean juzgadas desde sus propias perspectivas, ya que no hay un punto de vista “más allá” desde el cual arbitrar los conflictos que se establecen entre diferentes modos de vida.

La respuesta de Taylor dice así:

When we stand within a moral outlook of universal and equal respect, we don't consider its condemnation of slavery, widow-burning, human sacrifice, or female circumcision only as expression of our way of being, inviting a reciprocal and equally valid condemnation of our free labour, widow-remarriage, bloodless sacrifice, and sex equality from the societies where these strange practices flourish.<sup>391</sup>

Como hemos visto, al tratar la cuestión del realismo moral de Taylor, la

---

<sup>389</sup> SS, pág. 107. (“Hemos de buscar el camino por el cual las más otenes aspiraciones hacia los hiperbienes no exijan el precio de la automutilación.”)

<sup>390</sup> SS, pág. 107.

<sup>391</sup> SS, pág. 67. (“Cuando nos hallamos dentro del ámbito de una perspectiva moral de respeto universal y equitativo, no consideramos que su condena de la esclavitud, de la pira funeraria en que se sacrifican las viudas, del sacrificio humano o de la clitoridectomía sean meras expresiones de nuestra forma de ser que invitan a la condena recíproca e igualmente válida de nuestro trabajo libre, de las segundas nupcias de las viudas, de los sacrificios sin sangre y de la igualdad para los sexos por parte de las sociedades que practican esas costumbres tan extrañas.”)

fenomenología moral refuta la comprensión *proyectivista* de las reacciones subjetivas sobre un mundo neutro. La condición de nuestra identidad es la orientación moral que se articula por medio de la lógica de los términos de virtud que se construyen a partir de propiedades esenciales. Una condición inherente de dichas propiedades es la existencia de los seres humanos con una cierta forma de vida. Eso no significa, nos recuerda Taylor, que esos rasgos no sean reales, o sean menos reales que las propiedades “neutras” del mundo investigadas por las ciencias naturales. Dice Taylor:

How else to determine what is real or objective, or part of the furniture of things, than by seeing what properties or entities or features our best account of things have to invoke?<sup>392</sup>

Y nos anima a pensar que, del mismo modo que ocurre en el dominio de la ciencia natural, así en la esfera humana:

As a result of our discussions, reflections, arguments, challenges, and examinations, we will come to see a certain vocabulary as the most realistic and insightful for the things of this domain. What these terms pick out will be what to us is real here, an it cannot and should not be otherwise.<sup>393</sup>

## 1.8. Tiempo y narratividad

Esta relación inextricable que existe entre la identidad y el bien se manifiesta, no sólo en la realidad constitutiva de las valoraciones fuertes, sino también en el hecho de que los seres humanos están orientados de manera inevitable hacia el bien. Eso significa que, de acuerdo con Taylor, los individuos están siempre en posesión de cierta comprensión o precomprensión de la distinción entre la mera vida y la vida propiamente humana<sup>394</sup>.

Según Taylor, existen dos modos en los cuales estamos orientados hacia el bien: (1) como dirección y (2) como totalidad. Eso significa que, o desconocemos la geografía donde nos encontramos, o no sabemos cómo ubicarnos en el mapa. Es decir, que necesitamos no sólo un marco moral que defina la forma cualitativa superior, sino también una respuesta a la pregunta acerca del lugar dónde nos encontramos en relación con dicho bien.

Taylor cree que este es el meollo del segundo eje de la moralidad, el que se interroga acerca de la cualidad de la vida, la cual puede ser juzgada como plena, honorable y significativa; o bien como vacía, despreciable e insignificante. Cual sea el contenido de estas u otras evaluaciones análogas varía en dependencia de los marcos de referencia de los círculos culturales de pertenencia de los individuos y sus elecciones

---

<sup>392</sup> SS, pág. 68. (“¿Existe otra manera en que sea posible determinar lo real y lo objetivo, o parte de lo que están hechas las cosas, que no sea observando cuáles son las propiedades, entidades o rasgos a los que ha de apelar la mejor explicación de las cosas?”)

<sup>393</sup> SS, pág. 68. (“Como resultado de nuestros planteamientos, reflexiones, argumentos, retos y exámenes, asumimos un cierto vocabulario como el más realista y perspicaz para las cosas que incumben a esa esfera. Lo que esos términos elijan será lo que es real para nosotros y no será, ni podrá ser, de otra manera.”)

<sup>394</sup> SMITH (2002), pág. 97.

particulares. El hecho de que el contenido esté determinado culturalmente, no disminuye la centralidad que otorga Taylor a estas cuestiones en contraposición a la postura del naturalista, que las considera accesorias u opcionales.

Para Taylor, las imágenes modernas que se refieren al sentido de la vida, que se expresan en interrogantes acerca del modo en que conducimos nuestra existencia, acerca de la sustancia, unidad o propósito de la misma, o el modo en el cual hacemos uso del tiempo, tiene analogías con aspiraciones del pasado. Taylor nos recuerda que las aspiraciones a la inmortalidad en sus diferentes formas, o la aspiración a “estar en contacto” con una realidad mayor, encuentran sus transposiciones seculares en la sociedad “desencantada” contemporánea.

Dice Taylor:

...within certain religious traditions, “contact” is understood as a relation to God and may be understood in sacramental terms or in those of prayer and devotion. For those who espouse the honour ethic, the issue concerns their place in the space of fame and infamy. The aspiration is to glory, or at least to avoid shame and dishonour, which would make life unbearable and non-existence seem preferable. For those who define the good as self-mastery through reason, the aspiration is to be able to order their lives, and the unbearable threat is of being engulfed and degraded by the irresistible craving for lower things. For those moved by one of the modern forms of the affirmation of ordinary life, it is above all important to see oneself as moved by and furthering this life, in one’s work for instance, and one’s family. People for whom meaning is given to life by expression must see themselves as bringing their potential to expression, if not in one of the recognized artistic or intellectual media, then perhaps in the shape of their lives themselves. And so on.<sup>395</sup>

Veamos a continuación la descripción que hace Taylor respecto a eso que llamamos la “conexión” con el bien. Podemos identificar dos tipos de cuestiones que se plantean en relación a ello: (1) en términos absolutos, podemos preguntarnos si esa conexión existe, y responder en forma afirmativa o negativa; también podemos hacerlo (2) en términos relativos, cuando nos interrogamos acerca del lugar o distancia en la que nos encontramos en relación con dicho bien.

Podríamos creer que esto ocurre únicamente en el terreno religioso, como en el caso del puritano que se pregunta si ha sido llamado (cuestión absoluta), y luego se embarca en un proceso de “santificación” que lo enfrenta a interrogantes de acercamiento o alejamiento al bien al que se adhiere (cuestión relativa). Pero Taylor nos recuerda que

---

<sup>395</sup> SS, pág. 44. (“En ciertas tradiciones religiosas, el “contacto” se entiende como una relación con Dios y puede entenderse en términos sacramentales o en términos de oración o devoción. Para quienes se adhieren a la ética del honor, el asunto concierne a su sitio en el espacio de la fama o la infamia. Se aspira a la gloria, o al menos a evitar la vergüenza y el deshonor que haría la vida insostenible y la no existencia preferible. Para quienes definen el bien como autodomínio mediante la razón, la aspiración es ser capaces de ordenar sus vidas y la amenaza insostenible es ser devorados o degradados por el irresistible anhelo de cosas inferiores. Para aquellos a quienes mueve una de las formas de afirmación de la vida corriente, lo más importante, por encima de todo, es verse motivado y favorecido en esa vida, por ejemplo, con el trabajo que se desempeña y con la familia que se tiene. Quienes piensen que el significado de la vida lo otorga la expresión querrán verse realizando su potencial en la expresión, si no en uno de los reconocidos medios artísticos o intelectuales, entonces, quizá en la configuración de sus propias vidas. Y así sucesivamente.”)



incluso los derivados seculares articulan sus relatos de un modo semejante: “¿De qué lado estás?”—interrogan—, y las respuestas se ofrecen en términos de distinciones cualitativas como bien/mal, reacción/progreso, socialismo/explotación.

Dice Taylor:

This craving for being in contact with or being rightly placed in relation to the good can be more or less satisfied in our lives as we acquire more fame, or introduce more order in our lives, or become more firmly settle in our families. But the issue also arises for not just as a matter of more or less but as a question of yes or no. And this is the form in which it most deeply affects and challenges us. The yes/no question concerns not how near or far we are from what we see as the good, but rather the direction of our lives, towards or away from it, or the source of our motivations in regard to it.<sup>396</sup>

Taylor señala que la cuestión absoluta es inevitable. Se trata de la motivación fundamental, de nuestra lealtad básica, del límite exterior de las posibilidades relevantes para nosotros y, por lo tanto, de la dirección en la que se mueve nuestra vida o en la que podría llegar a hacerlo.

Aquí nos encontramos con otra característica básica de la existencia humana. Dice Taylor:

The issue of our condition can never be exhausted for us by what we *are*, because we are always also changing and *becoming*... the issue for us has to be not only where we are, but where we're going; and though the first may be a matter of more or less, the latter is a question of towards or away from, an issue of yes or no.<sup>397</sup>

De este modo, podemos ver que dar sentido a la vida a fin de tener una identidad implica cierta orientación hacia el bien. Esta orientación se funda en discriminaciones cualitativas que apuntan a aquello que es supremo en grado sumo. Para que este sentido del bien se manifieste en nuestra vida tiene que estar entretelado con la comprensión de esta vida como una historia que se despliega. Para Taylor, la vida se aprehende de un modo narrativo.

En este sentido, no sólo la orientación al bien, sino también el hecho de que nuestras vidas existen en un espacio de cuestiones que sólo pueden responderse por medio de una narrativa, son características constitutivas de la subjetividad, y por tanto, no son extras opcionales.

Siguiendo a Heidegger, Taylor sostiene que la identidad se despliega

---

<sup>396</sup> SS, pág. 45. (“Dicho afán por conectar o estar correctamente situado en relación al bien puede verse más o menos satisfecho en nuestras vidas al ir adquiriendo más fama o al introducir más orden en nuestras vidas, o al ir asentándonos más firmemente en nuestras familias. Pero la cuestión no se nos plantea sólo como un asunto de más o menos, sino como una cuestión de sí o no. Y precisamente en esta forma nos afecta y desafía más profundamente. La cuestión del sí/no concierne, no tanto a cuán cerca o lejos estamos de lo que percibimos como el bien, sino más bien a la dirección de nuestras vidas, si nos acerca al bien o nos aleja de él, o a la fuente de nuestras motivaciones al respecto.”)

<sup>397</sup> SS, pág. 47. (“La cuestión de nuestra condición jamás se agota en lo que *somos* porque siempre estamos cambiando y *deviniendo* (...) Lo verdaderamente importante no es sólo dónde *estamos*, sino hacia dónde *vamos*; y aunque lo primero puede ser una cuestión de más o de menos, lo segundo es una cuestión de ir acercándonos o ir quedándonos fuera; una cuestión de sí o no.”)

narrativamente sobre la base de una estructura sintética que une las condiciones de “ser-arrojado” y “proyecto”. Esta es la comprensión narrativa más básica de nuestra disposición. Dice Taylor:

My life always has this degree of narrative understanding, that I understand my present action in the form of an ‘and then’: there was A (what I am), and then I do B (What I project to become).<sup>398</sup>

Y agrega:

Thus making sense of my present action, when we are not dealing with such trivial questions as where I shall go in the next five minutes but with the issue of my place relative to the good, requires a narrative understanding of my life, a sense of what I have become which can only be given in a story. And as I project my life forward and endorse the existing direction or give it a new one, I project a future story, not just a state of the momentary future but a bent for my whole life to come.<sup>399</sup>

Si volvemos a la metáfora de la dimensión moral en términos espaciales, podemos decir que el modo en el cual reconocemos dónde estamos sólo puede ocurrir a partir del reconocimiento de los hitos que tenemos frente a nosotros. En este sentido, la vida se presenta como un viaje en el que nos embarcamos con el propósito de llegar a algún lugar.

El modo de la comprensión moral ocurre, en parte, a través del esfuerzo que realizamos al intentar los estados morales que buscamos, incluso cuando se falla en el intento. De ahí que Taylor insista, siguiendo a MacIntyre, que la dirección de la vida está determinada por la orientación hacia lo que aun no se es, y por ello se puede entender como una búsqueda.

A diferencia de otros discursos en torno a la identidad de las personas, Taylor no pretende ofrecer una explicación sustantiva de la personalidad. Una explicación de este tipo consistiría en afirmar un yo en forma de una entidad que permanece a lo largo del tiempo.<sup>400</sup> El punto de partida de la posición tayloriana se articula como una crítica a la rama de la filosofía anglosajona que explora las cuestiones de la unidad de la vida a partir de una noción de “yo puntual”.

Según esta posición, que se origina con Locke y que en la actualidad sostienen autores como Derek Parfit, el yo se establece como un objeto hipotético que se somete a criterios de verificación por medio de una conciencia presente y transparente que reflexiona sobre sí misma.

Como hemos indicado más arriba, estos ejercicios lógicos que aprovechan las

---

<sup>398</sup> SS, pág. 47. (“Mi vida siempre tiene un grado de comprensión narrativa; yo entiendo mi acción presente en la forma de un “y entonces”: ahí estaba A (lo que soy); y entonces hago B (lo que proyectaba llegar a ser).”)

<sup>399</sup> SS, pág. 48. (“Por tanto, dar sentido a mi acción actual, cuando no se trata de una cuestión baladí como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos, sino de la cuestión de mi lugar en relación al bien, requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar una narración. Y mientras proyecto mi vida hacia adelante y avalo la dirección que llevo o le doy una nueva, proyecto una futura narración, no sólo un estado del futuro momentáneo, sino la inclinación para toda la vida que me espera.”)

<sup>400</sup> SMITH (2002), pág. 98.

perplejidades que suscita la relación mente-cuerpo, no son enteramente estériles como suelen creer los adherentes de la aproximación hermenéutica de la personalidad. Sin embargo, antes de considerar el valor de los mismos, es indispensable erradicar las causas de la legítima reticencia que produce en sus contrincantes en el debate la utilización de este tipo de argumentación para dar cuenta de la identidad humana, asumiendo la tarea de establecer de manera estricta no sólo los criterios adecuados de verificación, sino también, una definición circunscrita del objeto específico a los que estos argumentos apuntan a fin de evitar las usuales transpolaciones a las que son proclives los filósofos analíticos, que pretenden que los resultados de sus ejercicios lógicos conducen a conclusiones necesarios fuera del ámbito de su dominio.

Ahora bien, la crítica de Taylor a Parfit apunta, justamente, a este tipo de extrapolaciones indebidas. Por esa razón, será preciso comenzar mostrando lo que distingue a estas dos aproximaciones. Mientras que las teorías como las de Parfit están interesadas, fundamentalmente, en ofrecer una clarificación metafísica en torno a las condiciones de identidad de los objetos cambiantes a través del tiempo, es decir, de qué modo una entidad persiste a través del cambio, y de manera específica qué es lo que implica para el caso del ser humano. Las teorías como la que propone Taylor, en cambio, intentan articular una caracterización de las personas atendiendo a las creencias, valores, deseos y otras características psicológicas que hacen que una persona sea lo que es.<sup>401</sup>

Como veremos en el capítulo dedicado a la ontología de la identidad, no es el análisis metafísico llevado a cabo por la filosofía analítica contemporánea a este respecto lo que resulta cuestionable, sino el hecho de que sobre la base de los descubrimientos que la argumentación lógico-deconstructiva produce, se pretenden conclusiones ajenas al dominio legítimo de aplicación.

Sin embargo, como intentaremos demostrar, pese a que consideramos apropiada la crítica de Taylor, creemos que es posible evitar el solapamiento por medio una determinación adecuada de la demarcación de los dominios de aplicación de ambos proyectos de investigación. Por un lado, resulta inadmisibles pretender que las especulaciones metafísicas pueden determinar de manera necesaria una ontología y una ética determinada. De modo semejante, parece inadmisibles cree que las caracterizaciones ontológicas e históricas que llevan a cabo autores como Taylor, puede exigir una apuesta metafísica. Algo de esto hemos visto en la sección dedicada a la filosofía hegeliana en la primera parte de esta investigación.

Ahora bien, como vimos en nuestra presentación sobre la crítica de Taylor a la psicología conductista y las ciencias cognitivas, Taylor no tiene reparos en reconocer el valor epistémico de las teorías en disputa cuando éstas no intentan colonizar escenarios que no le corresponden. Sin embargo, en lo que concierne a las teorías de la identidad de la tradición analítica parece que Taylor alimenta una mayor reticencia a la hora de explicitar lo que en particular aportan estas metodologías. A fin de clarificar lo que está en juego en este asunto, proponemos explorar la cuestión a través de una argumentación paralela.

David B. Gray ha señalado sobre el modelo tayloriano de la identidad lo siguiente:

There are aspects of Western conceptions of identity that would seem limiting to

---

<sup>401</sup> SCHECHTMAN (1997), pág. 1-2.

persons conditioned in different cultural contexts. The notions of a localized, disengaged and individually independent self, which Taylor sees as key features of Western constructions, are not prevalent in pre-modern Indian conceptualizations of the self. With regard to these, the observations made by Jean and John Comaroff seem particularly relevant. They have suggested that in many non-western ontologies, selfhood seems to exceed Western corporeal constrains -that is exceeds the materialism or physicalism which roots the self in embodied experience yet insists upon its independence, despite the fact that its physical basis is entirely contingent.<sup>402</sup>

Gay apunta, por ejemplo, que para el pensamiento religioso indio, la salvación es el resultado de un proceso creativo de autorrecreación basado en ciertas presunciones respecto a la naturaleza del yo. Los budistas, en particular, han insistido en una ontología no esencialista orientada más bien a un proceso de interrelación causal. Para ellos, la salvación consiste en una transformación del yo a través de un itinerario de reacondicionamiento por medio de prácticas que desarrollan la atención concertada sobre el complejo cuerpo-mente. Especialmente en el budismo temprano, la salvación es el resultado de un conocimiento “verdadero” de este complejo que se concibe como divisible. El cuerpo y la mente, dice Gay, son comprendidos como una entidad inestable constituida por factores transitorios e interdependientes. Estos factores están conectados en forma compleja unos con otros, dentro del sistema y con el mundo, que es un sistema mayor del cual los individuos son partes. Dice Gay:

For the Mahâyâna Buddhist, there is no ‘thing’ -ranging from the largest to smallest element- in these overlapping systems, which has any sort of permanent or unchanging nature. The realizations of this, not merely intellectually but in meditation, was an essential prerequisite to the attainment of awakening.<sup>403</sup>

En su estudio sobre la filosofía Prasangika del Mahayana, Thupten Jinpa<sup>404</sup> ha apuntado que el análisis deconstructivo de la identidad en autores como Nagarjuna, Aryadeva, Shantideva, Chandrakirti o Tsongkhapa, no pretende poner en cuestión la identidad per se, sino un tipo de aprehensión del “sí mismo” calificada: un tipo de existencia aprehendida de modo esencialista, que concibe a los individuos como

---

<sup>402</sup> GRAY, David B. “Mandala of the Self: Embodiment, Practice and Identity Construction in Cakrasamvara Tradition”, *The Journal of Religious history*, vol. 30, N° 3, October 2006, pág. 295. (“Hay aspectos de las concepciones occidentales de la identidad que parece limitadas para personas condicionadas en diferentes contextos culturales. La noción de un yo localizado, desvinculado e individualmente independiente que Taylor ve como característica determinante de las construcciones occidentales, no son prevalentes en la concepciones premodernas indias del yo. Con respecto a esto, las observaciones realizadas por Jean y John Comaroff son particularmente relevantes. Sugieren que en muchas ontologías no occidentales, la identidad parece exceder los límites corporales occidentales - es decir, exceden el materialismo o fisicalismo que arraiga al yo a la experiencia encarnada, a pesar de su insistencia sobre su independencia, a pesar del hecho de que su base física es completamente contingente.”)

<sup>403</sup> *Ídem*, pág. 296. (“Para el budista mahayana, no hay “cosa” -desde la más extensa al elemento más pequeño- en estos sistemas superpuestos que tenga algún tipo de naturaleza permanente o inmutable. La realización de esto, no sólo intelectualmente sino en meditación, era un requisito esencial para el logro del despertar.”)

<sup>404</sup> JINPA (2002)

autoexistentes, autónomos y radicalmente independientes. El proceso de transformación propuesto incluye:

1. la refutación sin residuo de toda pretensión de explicación reduccionista del yo; y
2. la re-elaboración creativa de la personalidad sobre la base de los constitutivos de la experiencia sensible.

De acuerdo con Jinpa:

...by personal identity, I am referring to that which is presupposed when we speak about the life of a person, or when we attribute certain actions to an individual. I believe that this much is a basic supposition that any theory of personal identity must accept.<sup>405</sup>

En este sentido, existe un amplio consenso en las escuelas filosóficas budistas y no budistas de la tradición india acerca del rol de esta “persona definida”. Dice Jinpa:

From the epistemological perspective, the concept of person must be able to account for our unity of experience including such phenomena as self-consciousness, memory, and the ability to recognize previously experienced objects. From the point of view of ethics, the presence of a *defined person* allows us to understand moral responsibility, the basic laws of karma, and our concepts of agency. And most importantly from the standpoint of the Indo-Tibetan schools, the supposition of such an entity makes it possible to present a coherent soteriological account of nirvâna, o moksa (spiritual freedom) and the individual's path to attain it.<sup>406</sup>

Es pertinente considerar una filosofía ajena al ámbito de la cultura occidental en vista a lo que hemos apuntado anteriormente respecto a la posibilidad de combinar la línea de investigación ofrecida por autores como Parfit, autores que proponen un tipo de análisis descompositivo de la identidad, y las descripciones fenomenológico-hermenéuticas, ofrecidas por autores como Taylor y Paul Ricoeur, que enfatizan el carácter narrativo de la misma.

La cita anterior pone de manifiesto que el tipo de persona que es el objeto hipotético de la “deconstrucción” del Mahayana no es la “persona definida” de la aprehensión cotidiana. Como dice Jinpa, esta persona que es el presupuesto irrenunciable de la teoría de la personalidad disfruta de las siguientes características:

1. Desde el punto de vista epistemológico, se aprehende a sí misma como una *unidad* en la que confluyen pasado, presente y futuro;

---

<sup>405</sup> *Ídem*, pág. 109. (“... con identidad personal me estoy refiriendo a aquello que es presupuesto cuando hablamos acerca de la vida de una persona, o cuando atribuimos ciertas acciones a un individuo. Creo que esta es una suposición básica que cualquier teoría de la identidad personal debe aceptar.”)

<sup>406</sup> *Ídem*, pág. 109. (“Desde la perspectiva epistemológica, el concepto de persona debe ser capaz de explicar la unidad de nuestra experiencia, incluidos fenómenos tales como la autoconciencia, la memoria y la habilidad para reconocer objetos experimentados previamente. Desde el punto de vista ético, la persona de una *persona definida* nos permite comprender la responsabilidad moral, las leyes básicas del karma, y nuestros conceptos de agencia. Y, lo que es más importante, desde el punto de vista de las escuelas Indo-Tibetanas, la suposición de una entidad tal hace posible la presentación coherente de una explicación soteriológica del nirvâna, o moksa (libertad espiritual) y el camino individuo para lograrlo.”)

2. Desde el punto de vista ético, se concibe a sí misma como agente moral sujeto a:

1. las leyes de la causalidad natural y
2. al karma (un tipo de causalidad especial a la que están sujetos los agentes morales en relación con la intencionalidad);
3. Desde el punto de vista soteriológico, está orientada al logro de la aspiración de libertad espiritual.

Si atendemos a los tres puntos destacados por Jinpa respecto a la llamada “persona definida” que es presupuesto de toda teoría de la identidad, podemos trazar un paralelismo con la enunciación de algunas de las características constitutivas señaladas por Taylor: temporalidad-narratividad, espacio moral y orientación hacia un bien incomparablemente superior.

Jinpa ha destacado la distinción de Parfit para dar cuenta de su posición. Según Parfit, es posible diferenciar dos aproximaciones entre las teorías de la persona: las perspectivas reduccionistas y las no reduccionistas.

Las teorías reduccionistas presentan la siguiente tesis: la existencia puede equipararse a la existencia del cuerpo y la serie de ocurrencias de un conjunto de eventos físicos y mentales interrelacionados. Esta teoría puede también presentarse como una explicación de nuestra identidad en el tiempo que nos equipara a un conjunto de hechos impersonales acerca del cerebro, o cuerpo, y la ocurrencia de una serie de eventos físicos y mentales interrelacionados. Hechos impersonales, según Parfit, son aquellos que pueden ser descritos sin un reclamo explícito de nuestra existencia como sujetos.<sup>407</sup>

De acuerdo con Jinpa, las teorías budistas tempranas acerca de la identidad pueden ser caracterizadas como reduccionistas,<sup>408</sup> como hemos comprobado a través de la explicación de David Gray. En cambio en el Mahayana, y especialmente en el Madhyamika, la teoría es no reduccionista. Esto se debe, según los autores de esta corriente, a que llevan hasta las últimas consecuencias los experimentos deconstructivos comunes a todas las escuelas filosóficas budistas.<sup>409</sup>

De modo análogo, los experimentos realizados por autores como Locke o Parfit conducirían, en principio, a la imposibilidad de “localizar” el objeto hipotético sobre el cual se imponen los criterios de verificación.<sup>410</sup> Ahora bien, si atendemos a la distinción

---

<sup>407</sup> *Ídem*, pág. 72.

<sup>408</sup> Un tratamiento recomendado por el propio Taylor sobre la identidad de las personas en las escuelas tempranas del Budismo: COLLINS, Steven, *Selfless Persons. Imagery and thought in Theravada Buddhism* (Cambridge UK: Cambridge University Press, 1992)

<sup>409</sup> Para un tratamiento detallado de la filosofía de la escuela Madhyamika-Prasangika, en acuerdo con la interpretación de Tsong-Kha-Pa, vease: HOPKINS, Jeffrey, *Meditation on Emptiness* (Boston: Wisdom Publications, 1996); también JINPA, Thupten, *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa's Quest for the Middle Way* (London: Routledge Curzon, 2002); TSONG-KHA-PA, The LamRim ChenMo Translation Committee, Joshua W.C. Cutler, Editor-in-chief, Guy Newland, Editor, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment. Lam Rim Chen Mo* [vol. 3] (Ithaca, New York: Snow Lion, 2002); HOPKINS, Jeffrey, *Tsong-Kha-Pa's Final Exposition of Wisdom* (Ithaca, New York: Snow Lion, 2008)

<sup>410</sup> De acuerdo con Locke, el término 'persona', que en este caso se encuentra en lugar de 'identidad', se refiere a la apropiación de acciones y sus méritos por parte de los agentes inteligentes capaces de felicidad, miseria y sujeción a la ley. La continuidad de la conciencia sobre la cual se establece la identidad de X1 y X2 (siendo X momentos en el continuo temporal de la conciencia) se establece a partir de la posibilidad de adjudicar correctamente premios o castigos a X2 en vista a las acciones y defectos de X1. De este modo, sostiene Taylor, el propio Locke reconoce la conexión constitutiva

destacada por Jinpa en la filosofía de Parfit, esa imposibilidad original puede conducir a dos tipos de conclusiones:

1. Una conclusión reduccionista que se niega a aceptar la no existencia de un tipo de identidad sustantiva que era el objeto hipotético en nombre del cual se había iniciado la investigación (debido, principalmente, a la infundada creencia de que la negación del objeto hipotético no sólo implica la negación del modo de existencia sustancial, sino también de la existencia en general).
2. Una conclusión no reduccionista, que consiste en una negación sin residuo del modo de existencia sustancial.

Este tipo de análisis no es capaz de identificar ni describir el yo existente, el “objeto definido” que, como hemos visto, es el presupuesto indeclinable de toda teoría de la personalidad. Pero eso no significa que no produzca ganancia epistémica de algún tipo. Nuestra tesis es que sólo es posible comprender acabadamente la naturaleza del yo que la teoría fenomenológico-hermenéutica de la identidad nos presenta, basándonos en el tipo de conocimiento negativo que nos proporciona el análisis deconstructivo no reduccionista.

Del mismo modo que ocurre entre las teorías tempranas de la personalidad en el budismo, que presentan una descripción reduccionista de la identidad debido a la confusión de la existencia puntual, que es rechazada en la teoría deconstructiva, y de la mera existencia; la propuesta original de los autores ingleses, debido a una confusión similar, pone de manifiesto que se rindieron a la tentación reduccionista debido a la ofensa que la aparente negación de la mera existencia, de la “persona definida”, significaba.

Desde nuestra perspectiva, la tentación reduccionista no puede erradicarse a través de una descripción fenomenológico-hermenéutico exclusivamente. Esto ocurre debido a que el objeto propio de dichas descripciones es la “persona definida” y no la hipotética existencia última de dicha persona. Es por esa razón, sea cual sea el resultado relativo de las investigaciones llevadas a cabo por estos pensadores, por lo que es imprescindible tomar en cuenta la ganancia epistémica que un tipo de análisis de este tipo produce cuando se lleva hasta sus últimas consecuencias. Una vez hemos protegido el “objeto definido”, el yo indeclinable del que venimos hablando, el yo tal cual es aprehendido por los propios individuos en su trato habitual con el mundo, la refutación del hipotético yo subsistente sólo puede considerarse un importante logro cognitivo.

En otro orden de cuestiones, el propio Taylor reconoce la necesidad de hacer justicia a estos dos órdenes de tratamiento de la personalidad. En su reciente obra *A Secular Age* Taylor señala:

For believers, often or typically, the sense is that fullness comes to them, that it is something they receive; moreover, receive in something like a personal relation, from another being capable of love and giving; approaching fullness involves among other things, practices of devotion and prayer (as well as charity, giving); and they are aware of being very far from the condition of full devotion and giving; they are aware of being self-enclosed, bound to lesser things and goals, not able to open

---

entre la noción de identidad y nuestra auto-comprensión moral. Dice Taylor: “Locke's person is the moral agent who takes responsibility for his acts in the light of future retribution. The abstracted picture of the self faithfully reflects his ideal of responsible agency” (SS, pág. 173)

themselves and receive/give as they would at the place of fullness.<sup>411</sup>

Y a continuación, como vimos en el capítulo anterior, compara la formulación cristiana con la budista, en la cual la relación personal se deja a un lado y el énfasis recae en la dirección de la trascendencia del yo, en la apertura, en la recepción de un poder que nos trasciende. En cuanto a la trascendencia, Taylor reconoce que un modo en el que podemos articularla es a través de la imagen de “cambio de identidad”, y reconoce dos modelos: (1) el cristiano, que implica una radical descentralización del yo hacia Dios; y (2) el budista, que consiste en un cambio radical que va del yo al “no yo”. En ambos casos, el movimiento de negación, la renuncia, no es un fin en sí mismo, sino que es el paso imprescindible para regresar al mundo, a eso que Taylor llama el “florecimiento”. Dice Taylor:

In Christian terms, if renunciation decenters you in relation with God, God's will is that humans flourish, and so you are taken back to an affirmation of this flourishing, which is biblically called *agape*. In Buddhist terms, Enlightenment doesn't just turn you from the world; it also opens the flood-gates of *metta* (loving kindness) and *Karuna* (compassion).<sup>412</sup>

Nuestra tesis, por lo tanto, es la siguiente: existe un tipo de aprehensión de uno mismo que distorsiona la comprensión de la existencia individual. No se trata de una fabricación intelectual, sino un tipo de aprehensión que se pone de manifiesto en ciertos momentos de peligro o estímulo, en el que el yo se percibe de modo absoluto frente al resto de lo existente. De este modo, la versión individualista y atomista de la modernidad a la que Taylor ha dedicado tantas páginas es una elaboración que tiene como fundamento último esta particular experiencia de desamparo y temor ante un mundo que nos resulta ajeno.

Ahora bien, la consideración de esta versión individualista y atomista como una distorsión implica una asunción ontológica fuerte acerca de la naturaleza última de los individuos que, en última instancia, se asienta sobre una cosmología muy diferente a la propuesta por la modernidad. Entendiendo aquí “cosmología” como algo semejante a lo expresado por Rémi Brague:

... una manera de dar razón del mundo en la que debe expresarse una reflexión sobre la naturaleza del mundo como mundo. Es cosmológico un discurso, expresado o no (en este caso podría hablarse de una ‘experiencia’), en el que aquello que hace que el

---

<sup>411</sup> SA, pág. 8. (“Para los creyentes, habitualmente o de manera típica, el sentido es el de una plenitud que les llega, que hay algo que recibe; por otra parte, lo reciben en algo como una relación personal, de otro ser capaz de amor y donación; acercarse a la plenitud implica, entre otras cosas, prácticas de devoción y oración (además de caridad, generosidad); y son conscientes de estar muy lejos de la condición de plena devoción y generosidad; son conscientes de estar encerrados en sí mismos, aprisionados a cosas y metas menores, incapaces de abrirse a sí mismos y recibir/dar como harían en el lugar de la plenitud.”)

<sup>412</sup> CM, pág. 22. (“En términos cristianos, si la renuncia nos descentra en relación con Dios, la voluntad de Dios es la del florecimiento humano, y por lo tanto, somos regresados a la afirmación de este florecimiento, que es bíblicamente es llamado *ágape*. En términos budistas, la Iluminación no nos vuelve de espaldas al mundo, únicamente; también abre las compuertas de *metta* (bondad amorosa) y *Karuna* (compasión).”)



mundo sea mundo -lo que cabría llamar la ‘mundaneidad’- no está presupuesto, sino que, por el contrario, se convierte, implícita o explícitamente, en un problema.<sup>413</sup>

La dramática mutación en el imaginario cosmológico iniciada con la revolución científica del siglo XVII, que arroja a los individuos, de modo progresivo pero en aceleración, a un mundo “desencantado”, a un universo frío que les es ajeno, confirma aquellas experiencias de soledad y abandono que el sufrimiento, la enfermedad y la muerte significan de una manera u otra para los animales humanos. En estas instancias, la aprehensión de uno mismo ligado de modo inherente y definitivo a la corporalidad le enfrenta a la desaparición absoluta en una instancia que nos representa como escindidos del cosmos. Las cosmologías antiguas y cristiana en Occidente, como ocurre con sus contrapartes orientales, ofrecen diversas versiones de ser-en-el-mundo, diversas imágenes que muestran la imposibilidad de la existencia autónoma absoluta o de la extinción definitiva.

Las teorías de la subjetividad que comienzan su andadura en la modernidad heredan, como veremos, versiones antiguas pero reformuladas a la vista del nuevo escenario cosmológico propuesto y se constituyen y afirman debido a que los individuos comienzan a sentir que el cosmos no puede ya ofrecerles el sentido que buscan. Sin embargo, en el vuelco hacia la subjetividad y en el modo en que ese vuelco se realiza se encuentran ya las semillas de su fracaso. El subjetivismo trae consigo, especialmente cuando viene acompañado de fundacionalismo, el virus del relativismo y el escepticismo.

Ahora bien, como ha mostrado Taylor en su “genealogía” de la interioridad, que descende de San Agustín, no es la estructura argumental la que se modifica cuando dichos argumentos llegan a Descartes, sino el trasfondo, la imagen implícita que habitan uno y otro. El Dios de Descartes no es ya el Dios de San Agustín.

Cuando la deconstrucción del sujeto se realiza sobre el trasfondo de un universo desencantado, llevado hasta sus últimas consecuencias, nos conduce sin desvío hacia la nihilidad. Pero el hombre, antes de perderse a sí mismo prefiere anclarse en la única alternativa que tiene a mano, que es el propio yo. Esta es una de las razones de la tremenda fuerza del atomismo y el individualismo de la modernidad. El hombre sólo se tiene a sí mismo.

Sin embargo, los mismos argumentos deconstructivos en un universo ordenado llevaba a los individuos a comprender otra cosa: que su aprehensión de sí mismos como entidades absolutas, autónomas e independientes era una imposibilidad lógica y ontológica.

Coincidimos, pues, con el veredicto de Taylor, para quien la persona no es un yo puntual o neutral, sino que existe en un espacio de cuestiones generadas y establecidas no en la soledad del individuo, sino a través de la práctica dinámica de las comunidades, orientado hacia el bien, y cuyo reclamo es sobre la vida en su totalidad.

Ahora bien, estamos seguros de que el modo en el cual Taylor imagina esa unidad es el resultado, como el mismo reconoce, del trasfondo de su propia cultura, en la que la comprensión del tiempo, la naturaleza de la existencia sensible y la experiencia de la trascendencia, se contraponen a otros modos de entender la encarnación<sup>414</sup>.

---

<sup>413</sup> BRAGUE (2008), pág. 19.

<sup>414</sup> El propio Taylor reconoce la dificultad de juzgar a priori otros modelos culturales en lo que respecta a la cuestión de la unidad de la vida. En *Sources of the Self* (pág. 51) admite que la experiencia de la

## 1.9. Trasfondo y articulación

Hemos visto que los agentes morales, en cuanto tales, habitan horizontes de significación constituidos por creencias, comprensiones, valoraciones fuertes e hiperbienes, que organizan y ofrecen los estándares de elección y actividad de los individuos. Estos horizontes están sujetos a controversia y permanecen en su mayor parte no reconocidos por los propios individuos que los encarnan.

No sólo son controvertidos, en un sentido obvio, porque en las sociedades modernas tienden a ser múltiples, sino porque el propio agente no suele ser la mejor

---

temporalidad en otras culturas puede dar lugar a modelos de la identidad cuya base de designación para la unidad de dichas existencias tomen en consideración continuidades y rupturas ajenas a nuestra cultura. Dice Taylor:

“... because one can imagine cultures in which it might be split. Perhaps at some age, say forty, people go through a horrendous ritual passage, in which they go into ecstasy and then emerge as, say, the reincarnated ancestor. That is how they describe things and live them. In that culture there is a sense to treating this whole life cycle as containing two persons. But in the absence of such a cultural understanding, e.g., in our world, the supposition that I could be two temporally succeeding selves is either an overdramatized image, or quite false. It runs against the structural features of a self as a being who exists in a space of concerns.”

(...porque es fácil imaginar culturas en las que podría dividirse. Quizás a una cierta edad, pongamos por caso a los cuarenta, la gente haya de atravesar un horrible rito que los lleve al paroxismo y emerger del mismo, digamos, reencarnados en antepasados. Así se ve y se viven las cosas en esa cultura. En esa cultura se percibe la suma del ciclo vital como si contuviera dos personas. Pero en ausencia de tal comprensión cultural, en nuestro mundo, por ejemplo, el supuesto de que yo podría ser dos sucesivos yos es, bien una imagen hiperbólicamente dramatizada, o bien sencillamente falaz. Corre en dirección opuesta a los rasgos estructurales de un yo como un ser que existe en un espacio de inquietudes.”)

Diferente es el caso de la identidad que se adscribe al continuo de las encarnaciones que hacen posible el progreso moral y los más altos logros espirituales en tradiciones como el budismo. Si pensamos en la importancia que se concede a las hipotéticas vidas pasadas a la hora de dar cuenta de aquello que en esa cultura se considera 'la mejor explicación' sobre las circunstancias que de facto experimentan los individuos; y por otro lado, la trascendencia que tienen las hipotéticas vidas futuras en la orientación moral de dichos agentes, debemos reconocer un límite al modo en el cual Taylor concibe la narratividad y unidad de la vida como constitutivos de la identidad humana. Aun así, es posible defender la noción de unidad y narratividad constitutiva de la identidad en esos contextos, en cuanto los relatos que dan cuenta de los más altos logros morales y espirituales consideran ineludible justamente la unidad del continuo de dichas existencias y la orientación narrativa con vista a la integración de dicha unidad, como una parte esencial del proceso de Iluminación del adherente. Jeffrey Hopkins, por ejemplo, ofrece el siguiente comentario respecto a la biografía de Nâgârjuna:

“In Buddhist doctrine and literature individual initiative is considered to be crucially valuable in a world-view of rebirth over eons of time. The biography of Nâgârjuna, the author of the *Precious Garland of Advice*, illustrates and emphasizes the importance of individual enterprise over long periods of history that stands in stark contrast to the unfounded, common notion in Europe, America, and so forth that in Asian religions the cyclical nature of time undermines the importance of individual action” [Hopkins, Jeffrey, *Nâgârjuna Precious Garland. Buddhist advice for living & liberation* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1998), pág. 9]

(“En la doctrina y literatura budista la iniciativa individual se considera de un valor crucial en un cosmovisión del renacimiento a través de eones de tiempo. La biografía de Nâgârjuna, el autor de *La Preciosa Guirnalda de Consejos*, ilustra y enfatiza la importancia que la iniciativa individual tiene a lo largo de prolongados períodos de la historia, lo cual se encuentra en contraste absoluto con la noción común e infundada en Europa, Norteamérica, etc. que en las religiones de Asia la naturaleza cíclica del tiempo socava la importancia de la acción individual.”)

autoridad, al menos al comienzo, a la hora de articular el trasfondo de comprensiones y valoraciones que lo motivan. Y eso debido a que, en su mayor parte, los trasfondos, los horizontes o marcos de referencia, permanecen inarticulados. A esta inarticulación “natural” de los trasfondos hay que sumarle la ontología moral que subyace a las teorías morales modernas que obstaculizan dicha articulación a causa de su postura suspicaz a toda metafísica o teología. Dice Taylor:

... the background tends to remain unexplored. But beyond this, exploration may even be resisted. That is because there may be -and I want to argue, frequently is- a lack of fit between people as it were officially and consciously believe, even pride themselves on believing, on one hand, and what they need to make sense of some of their moral reactions, on the other.<sup>415</sup>

Esto nos permite comprender el modo en el cual Taylor entiende su propia labor: la teoría moral es, en su mayor parte, un proceso de articulación, “llevar a la luz de la conciencia aquello silenciado pero presupuesto”. De esta suerte, el proyecto que gira en torno a *Sources of the Self* consiste, en un sentido notable, en la “articulación de los bienes más importantes a partir de los cuales los individuos viven la vida y las diversas fuentes de esos bienes”.<sup>416</sup> Dice Taylor:

... I want to explore the background picture of our spiritual nature and predicament which lies behind some of the moral and spiritual intuitions of our contemporaries. In the course of doing so, I shall also be trying to make clearer just what a background picture is and what role it plays in our lives.<sup>417</sup>

Esto implica, dice Taylor, una exploración interpretativa acerca de la identidad que conlleva preguntarse cuál es el vehículo de la gente, qué es lo que les atrae, qué es lo que les ofrece poder espiritual. La teoría moral consiste en buena medida en la articulación de las “visiones del bien” que modelan la identidad. Una interpretación de la identidad de este tipo implica mostrar lo que los individuos encuentran convincente e inspirador, aquello que Taylor llama las “*idées-forces*”.<sup>418</sup>

Abbey ha identificado seis funciones que ofrece la articulación en la filosofía moral de Taylor.

(1) La filosofía moral profundiza en la comprensión de los valores al sacar a la luz lo que subyace en ellos. Eso significa explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales y ofrecer un juicio sobre nuestros presupuestos a la hora de dar cuenta de una determinada forma de vida, por ejemplo, o la naturaleza de los logros que consideramos

---

<sup>415</sup> SS, pág. 9. (“El trasfondo suele permanecer inexplorado en grandes áreas. aun más, puede haber resistencias a dicha exploración. Y eso se debe a que es posible que exista, y quiero afirmar que frecuentemente existe, una discrepancia entre lo que la gente cree oficial y conscientemente, e incluso se enorgullece de creer, por un lado, y lo que necesita entender sobre algunas de sus reacciones morales.”)

<sup>416</sup> ABBEY (2000), pág. 41.

<sup>417</sup> SS, pág. 3-4. (“... quiero explorar el trasfondo que respalda algunas de las intuiciones morales y espirituales de nuestros coetáneos en lo concerniente a nuestra naturaleza y situación espiritual. Al hacerlo procuraré dilucidar lo que significa dicho trasfondo y qué papel desempeña en nuestras vidas.”)

<sup>418</sup> SS, pág. 203.

más valiosos, o las definiciones de la obligación moral. En vista de la estrecha conexión entre moralidad e identidad, la articulación de nuestros marcos morales conlleva la posibilidad de “vivir nuestra identidad más plenamente”.<sup>419</sup>

(2) Hemos visto que existe una tendencia pronunciada en la filosofía moderna a reducir la moral a través de explicaciones simplistas que la purgan de controversias por medio de un drástico recorte del contenido, asistido por la enunciación de principios universales o fórmulas de cálculo. Taylor cree que la articulación del horizonte moral nos obligará a enfrentar la complejidad y conflictividad de la vida moral. La articulación trabaja a favor de la concepción pluralista de la moral, y de ese modo, ayuda a superar el precio de la automutilación que conllevan la adherencia a los hiperbienes, por un lado, y las apuestas de las corrientes mayoritarias de la filosofía que sacrifican un tipo de bienes en favor de otros, “congelando (estos bienes) en un molde lógico” que impide que puedan ser puestos en cuestión. Dice Taylor: “Articulation is a crucial condition of reconciliation”.<sup>420</sup>

(3) Taylor cree, por otro lado, que la articulación permite que los debates en torno a los valores puedan llevarse al terreno de la razón. Eso significa que, para Taylor y en contra del subjetivismo, es posible ofrecer argumentaciones razonadas sobre los ideales y la conformidad de su práctica. Como hemos visto más arriba, el relativismo, en general, y el subjetivismo, en particular, se encuentran al final de su argumentación con la imposibilidad de dar razones a las elecciones y actividades que realizan los individuos más allá de constatar sus preferencias y deseos personales. De acuerdo con Taylor, el relativismo se funda en última instancia en una imagen mediadora del conocimiento que deviene la imagen moderna de estar aprisionados en la cultura. Taylor propone, siguiendo a Gadamer, un tipo de conocimiento interpretativo que permite el intercambio razonado entre adherentes a diversos bienes o participantes de diversos grupos sociales y culturales. Tal como hemos apuntado, Taylor considera que una posición a priori de inconmensurabilidad no es apropiada, y las razones aducidas por él giran en torno al tipo de conmensurabilidad que se ha logrado en los propios procesos deliberativos “internos”. Lo que cuenta es no reducir la cuestión de la conmensurabilidad a una respuesta afirmativa o negativa, sino tomar en consideración los propios recursos y avanzar en el proceso de conocimiento mutuo. Del mismo modo que las nociones de “conversación” y consecuente “fusión de horizontes” servía a Gadamer para ofrecer un modelo hermenéutico cuyo propósito explícito era la comprensión de la propia tradición, Taylor propone que la articulación de nuestros propios horizontes de significación puede guiarnos en esa otra conversación inexorable que es, según él, el gran desafío del nuevo siglo. La creencia en la experiencia y la cultura “occidental” como paradigma de la humanidad hacia el cual el resto de las culturas se dirige irremediabilmente es cosa del pasado. Sin embargo, nos dice Taylor, la recuperación de la humildad necesaria viene acompañada por los peligros del relativismo, el cuestionamiento íntegro del ideal de la verdad en las cuestiones humanas. Taylor cree que ese fantasma puede ser exorcizado aceptando el desafío de poner nuestra propia identidad a disposición de los interlocutores, lo cual implica articulación y rearticulación de la misma en vista de los desafíos que el encuentro implica. Dice Taylor:

---

<sup>419</sup> SS, pág. 504.

<sup>420</sup> SS, pág. 107.

The claim here comes not from their place within our identity, but precisely from their challenge to it. They present us different and often disconcerting ways of being human. The challenge is to be able to acknowledge the humanity of their way, while still being able to live ours.<sup>421</sup>

(4) El proceso de articulación permite, por otro lado, corregir la inarticulación autoimpuesta por la mayor parte de la filosofía moral moderna. Como hemos visto, la filosofía utilitarista, kantiana y neonietzscheana tiende a esconder sus propias fuentes morales. Taylor afirma que la articulación permite sacar a la luz el trasfondo de valores morales que permanece silenciado en dichas filosofías. El proceso de articulación desvela las motivaciones subyacentes que impulsa a los adherentes de estas perspectivas. Estas motivaciones, pese a estar suprimidas o ocultas, existen y son consideradas por Taylor las valoraciones fuertes que modelan el horizonte moral. El ejemplo del utilitarismo puede servir para ilustrar el modo en el cual se presenta la teoría moral moderna. En principio, niega los bienes superiores o hiperbienes de la vida moral; sólo reconoce un bien, que es la felicidad que concibe en términos naturalistas, y acompaña la afirmación de dicho bien con la refutación de toda discriminación cualitativa. El motivo subyacente es la comprensión de los seres humanos en continuidad con las ciencias de la naturaleza extrahumana, lo que sirve como justificación para el descrédito de las distinciones cualitativas. Taylor reconoce dos clases de razones para la negación naturalista de los marcos u horizontes morales:

1. Razones epistemológicas, que giran en torno al principio propio de las ciencias naturales que intenta evitar el lenguaje antropocéntrico y a la exclusión de aquellas descripciones que sean significativas para nosotros, en contraposición a las descripciones en términos absolutos;
2. Razones morales, como la afirmación de la vida corriente, que alimenta la suspicacia respecto a toda afirmación acerca de modos de vida superior, y una cierta aspiración a la liberación a través de la recuperación de valores exclusivamente seculares.

Taylor ofrece una descripción fenomenológica de la justificación naturalista en los siguientes términos: existe en los seres humanos un ansia de estar ubicados correctamente en relación a los bienes a los que nos adherimos. Este deseo orientado hacia el bien, sin embargo, es causa de sufrimiento, autoengaño y orgullo en los individuos. Por lo tanto, lo que se propone es una ruptura con la lealtad a dicho bien, a fin de experimentar una forma de liberación.

De este modo, Taylor identifica un ideal subyacente inarticulado: cierta noción de libertad. Esta noción la contrapone a la antigua noción del bien, tal como la presentaron Platón y Aristóteles, que consistía en los estándares que la naturaleza establece sobre nosotros, independientes de nuestra voluntad. En contraste, la noción de libertad desarrollada durante el siglo XVII, concebía a un sujeto independiente, dueño de sus

---

<sup>421</sup> TAYLOR, Charles, "Gadamer and the Human Sciences", en *The Cambridge Companion to Gadamer*, en Dostal, Robert J. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pág. 142. ("El reclamo aquí no surge del lugar dentro de nuestra identidad, sino, precisamente, de su desafío a ella. Nos presentan modos diferentes y disconcertantes de ser humano. El desafío es ser capaces de reconocer la humanidad de su manera, mientras que al mismo tiempo somos capaces de vivir la nuestra.")

propios propósitos, libre de toda interferencia de autoridad externa. Dice Taylor:

This powerful array of motives converges, however mistakenly, to discredit qualitative distinctions, to make them appear as intellectually suspect and morally sinister, and to establish a model of moral thinking which tries to do without them altogether. Thence arise some of the perplexities and fudgings of utilitarianism, such as the difficulty in understanding what the moral motivation is that it appeals to, the relation between hedonism as motivational theory and the benevolence that utilitarian practice seems to suppose, and the like.<sup>422</sup>

Un ejemplo puede ilustrar el tipo de postura generada por este tipo de perspectiva. Cuando una teoría moral se niega a realizar la labor de articulación de sus fuentes morales, una de las consecuencias de dicha inarticulación es la negación de ciertos temas o posiciones que son rechazados antes de poder iniciar un debate serio sobre ellos, en vista de los principios axiomáticos que se defienden de manera no cuestionada.

Una de las características comunes de las teorías morales naturalistas (kantianas, utilitaristas y neonietzscheanas) es la asunción plena de un tipo de subjetivismo que otorga centralidad exclusiva a lo humano. Ahora bien, en los últimos años, el movimiento ecológico ha presentado un conjunto de alternativas, que giran en torno al pensamiento del filósofo noruego Arne Naess, que pretende hacer justicia a la pregunta candente en el debate sobre la cuestión, que en raras ocasiones se toma en consideración debido a la rigidez que conlleva la ocultación concertada de los trasfondos morales de las teorías morales reinantes.

Naess, inspirado en la filosofía heideggeriana y en una lectura del budismo en su versión Mahayana, ofrece una perspectiva antiesencialista de la naturaleza de las cosas y las personas. De acuerdo con Naess, no existe una división ontológica última entre el yo y la naturaleza; y propone que una profundización de un tipo de conciencia de este tipo puede llevar a los individuos a una identificación espontánea con todos los fenómenos. Dice Michael Zimmerman sobre la filosofía de Naess:

“People” and “the environment” are abstract entities, functions of the discriminatory intellectual activity that projects interpretative schemata upon concrete contents, that is, upon the play of phenomena. For Naess and Heidegger, the scientific idea of nature as totality of matter-energy events has validity only so long as no absolute ontological claims are made for it.<sup>423</sup>

---

<sup>422</sup> SS, pág. 83. (“Este vigoroso conjunto de motivos converge, aunque erróneamente, en un intento de desacreditar las distinciones cualitativas, de hacerlas parecer intelectualmente sospechosas y moralmente siniestras y de establecer un modelo de pensamiento moral que las soslaye por completo. De ahí parten algunas de las perplejidades y fallos del utilitarismo, como la dificultad que muestra para entender cuál es la motivación moral a que apela; la relación entre el hedonismo como teoría motivacional y la benevolencia que la práctica utilitarista, al parecer, suponía, y cosas semejantes.”)

<sup>423</sup> ZIMMERMAN, Michael E., “Heidegger, Buddhism and Deep Ecology”, en *The Cambridge Companion of Heidegger*, en Charles B. Guignon, ed. (New York: Cambridge University Press, 1993), págs. 240-69. (“La “gente” y el “entorno” son entidades abstractas, funciones de la actividad intelectual discriminatoria que proyecta esquemas sobre contenidos concretos, es decir, sobre el juego fenoménico. Para Naess y Heidegger, la idea científica de naturaleza como totalidad de eventos materia-energía tiene validez mientras no se hagan reclamos ontológicos absolutos respecto a ello.”)

Como hemos visto más arriba, Taylor otorga al movimiento de la Ecología Profunda un lugar destacado debido a la importancia que tiene como fuente moral subyacente de la modernidad. La crítica a las teorías morales predominantes es que, al ocultar los bienes que las inspiran, hurtan al debate cuestiones importantes como las que plantea la Ecología Profunda que, a fin de ser respondidas, deben comprometerse con una apertura de la dimensión ontológica para su clarificación. Este movimiento, por ejemplo, propone que la naturaleza tiene derechos y demandas de preservación por el bien de su propia conservación y no debido únicamente, como estarían a dispuestos a reconocer los adherentes a las doctrinas naturalistas, a criterios meramente antropocéntricos. Para estas teorías, la centralidad de lo humano es inatacable, las pretensiones de lo no humano, ya sea en la forma de la trascendencia ya en la de la naturaleza no humana, como estamos viendo en esta ocasión, no sólo no tienen cabida, sino que ni siquiera parecen tener derecho a participar en el debate contemporáneo.

(5) Taylor concede que existen dificultades reales para la articulación. Sin embargo, no cree que estas dificultades ofrezcan razones suficientes para renunciar a ella, porque allí donde hay un bien constitutivo que sirve como fuente moral, este bien otorga poder e inspiración a sus adherentes. La articulación aproxima los bienes a quienes les han ofrecido su lealtad. Y esto ocurre, dice Taylor, porque las palabras tienen poder, son fuente de una inmensa fuerza moral. Las fuentes morales facultan, y el poder de ciertas historias tiene que ser comprendido a la luz del esfuerzo por dar sentido a nuestra vida en una narrativa relacionada de algún modo con el bien.

Pero como hemos dicho, Taylor es consciente de la desconfianza que la articulación causa en nuestra cultura, debido al abundante engaño y profanación que se produce. Sin embargo, dice Taylor:

There are good reasons to keep silent. But they cannot be valid across the board. Without articulation at all, we would lose all contact with the good, however conceived. We would cease to be human. The severest injunctions to silence can only be directed to certain classes of articulation, and must spare others. The issue is to define which ones.<sup>424</sup>

Según Taylor, los bienes sólo existen para nosotros a través de alguna articulación. Eso implica reconocer que las diferentes comprensiones del bien son correlativas a diferentes lenguajes. A partir de la expresión que nos ofrece una cultura determinada, un bien se vuelve disponible para esa gente. De esta forma, la articulación se vuelve una condición necesaria para la adhesión.

Ahora bien, Taylor entiende el lenguaje y la articulación en sentido amplio. No se refiere únicamente a la explicación teórica de los bienes, sino a un conjunto de actos del habla (la plegaria, el rito, los gestos), y a los símbolos visuales.

(6) Finalmente, Taylor sostiene que parte de la tarea consiste en inventar un lenguaje con el cual intentar expresar aquello que subyace tras la realidad valiéndose del recurso de la historia, que proporciona el tipo de articulación necesaria para la

---

<sup>424</sup> SS, pág. 97. (“Hay buenas razones para mantenerse en silencio. Pero no son válidas si se miran desde otro ángulo. Sin articulación ninguna nos desconectaríamos por completo del bien, de cualquier forma que se concibiera el bien. Dejaríamos de ser humanos. Los más severos mandatos de silencio sólo pueden dirigirse a ciertas clases de articulación y deben exceptuarse otras.”)

comprensión de las ideas modernas de bien. Taylor defiende que las posiciones del presente se definen siempre en relación al pasado. Por ello es indispensable examinar aquello que nos separa de los antiguos, para comprender las transformaciones que han tenido lugar. Eso significa, respecto a las nociones naturalistas modernas, por ejemplo, obtener el modelo de la clase de sentido del bien admitido entonces, pero omitido por la conciencia actual. O en el caso de la sociedad tecnológica, significa que esta no puede reducirse a puro imperativo de dominación, que existen fuentes morales más ricas que la han alimentado, que se pierden debido a las propias prácticas instrumentalistas y atomistas. Articular es recuperar el equilibrio. Se trata, como dice Abbey, de reconfigurar el presente en vista de lo que hemos perdido en el camino.<sup>425</sup>

### 1.10. Bienes vitales y bienes constitutivos

En su obra más reciente, Taylor distingue tres sentidos de la noción de secularización. En una primera aproximación, enfoca su atención en las instituciones y las prácticas comunes de la sociedad. De este modo, la secularización se comprende como el proceso que lleva a las sociedades desde la concepción de sí mismas como “conectadas, basadas y garantizadas por alguna fe, o adherencia a Dios, o algún tipo de noción última de la realidad”,<sup>426</sup> hasta el estado moderno occidental que se encuentra libre de esta conexión.

El segundo sentido de secularización, apunta Taylor, consiste en el abandono de las creencias y prácticas de la gente, en darle la espalda a Dios, en el hecho de que la gente “haya dejado de asistir a misa”. En este sentido, dice Taylor, los países de Europa Occidental son seculares, incluidos aquellos que retienen vestigios de referencias a Dios en el espacio público.

Finalmente, Taylor señala un tercer sentido – el de mayor importancia para él, que habla de las condiciones de la creencia, que gira en torno a aquellos movimientos que llevaron a una sociedad en la cual la creencia en Dios no era cuestionada, no era problemática, a otra en la cual se comprende que la creencia es una opción entre otras a la que con frecuencia resulta difícil adherirse plenamente.<sup>427</sup> Dice Taylor:

...the change I want to define and trace is one which takes us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others. I may find it inconceivable that I would abandon my faith, but there are others, including possibly some very close to me, whose way of living I cannot in all honesty just dismiss as depraved, or blind, or unworthy, who have no faith (at least not in God, or the transcendent). Believe in God is no longer axiomatic.<sup>428</sup>

---

<sup>425</sup> ABBEY (2000), pág. 46.

<sup>426</sup> SA, pág. 1.

<sup>427</sup> SA, pág. 3

<sup>428</sup> SA, pág. 5. (“... el cambio que quiero definir y rastrear es aquel que nos lleva de una sociedad en la que resultaba virtualmente imposible no creer en Dios, a otra en la cual la fe, incluso para el más firme de los creyentes, es una posibilidad humana entre otras. Podría encontrar inconcebible el abandono de mi fe, pero hay otros, incluidos posiblemente algunos muy cercanos a mí, cuyo modo de vida no puede, honestamente, simplemente descartar como depravados, o ciegos, o indigno, que no tienen fe (al menos, no en Dios, o lo trascendente. La creencia en Dios ya no es axiomática.”)



En este tercer sentido, la noción de secularidad hace referencia al contexto de comprensión en el cual nuestra experiencia moral, espiritual o religiosa, tiene lugar. Una época o sociedad sería secular en este sentido, o no, en virtud de las condiciones de la experiencia y de la búsqueda espiritual. En consonancia con esta idea, Taylor prefiere evitar el contraste entre creencia y no creencia como teorías rivales. En su lugar, habla de diferentes clases de experiencias de la vida. Es decir, en cuanto a lo que significa vivir como creyente o no creyente. Sobre esto último dice Taylor:

The unbeliever wants to be the kind of person for whom this life is fully satisfying, in which all of him can rejoice, in which his whole sense of fullness can find an adequate object.<sup>429</sup>

Sin embargo, no ha logrado aun su propósito. Por las razones que sean, no experimenta todavía los significados constitutivos de la prometida vida plena.

In one way or another, he still has some way to go. And that's the point behind this image of place, even though this place isn't "other" in the obvious sense of involving quite different activities, or a condition beyond this life<sup>430</sup>.

La diferencia entre el creyente y el no creyente es que para el primero, el lugar de la plenitud requiere una referencia a algo más allá de la vida humana o la naturaleza (en el caso del cristianismo, una referencia a Dios), mientras que para el no creyente una referencia de este tipo no es imprescindible. Es por ello por lo que, para Taylor, el modo adecuado de encarar la diferencia entre ambas estructuras es por medio de la comprensión de las experiencias que involucran cada una de ellas.<sup>431</sup>

Para el cristiano, el sentido de la plenitud es algo que le es donado, y esta donación ocurre en una relación personal de amor. Acercarse a la plenitud implica prácticas de devoción, oración, caridad y generosidad. Por otro lado, en las propias prácticas se pone de manifiesto la distancia que aun existe entre el objeto de devoción y la aspiración a la plenitud que buscamos: hay un implícito reconocimiento de la cerrazón del adherente dentro de sí, de las ataduras a las cosas y a las metas mundanas, y la dificultad de obtener esa apertura ideal para dar y recibir que es el lugar de la plenitud.

En el caso del creyente budista, la aspiración es un estado en el cual todos los obstáculos al conocimiento que nos atan a la existencia condicionada se han eliminado, y en el que el amor y la compasión se han desarrollados plenamente. Para ello, el creyente se entrega a las prácticas de devoción, al cultivo de las virtudes prácticas, a la meditación y la reflexión sobre la realidad. Como ocurre con el creyente cristiano, el budista es consciente de que aun no se encuentra al final del camino, que aun hay un sendero por recorrer, que hay una experiencia de la distancia que le separa, como también del

---

<sup>429</sup> SA, pág. 7. ("El no creyente quiere ser una clase de persona para quien esta vida es plenamente satisfactoria, en la que todo el puede regocijarse, en la que todo su sentido de plenitud puede encontrar un objeto adecuado.")

<sup>430</sup> SA, pág. 7. ("De una manera u otra, todavía tiene un camino por recorrer. Y esa es la cuestión detrás de esa imagen de lugar, incluso si ese lugar no "otro" en el sentido obvio que implica diferentes actividades, o una condición más allá de la vida.")

<sup>431</sup> SA, págs. 8-11.

egoísmo y el egocentrismo que todavía se manifiesta en su vida y le aleja de la plenitud que como en el cristianismo, es una trascendencia de sí.

A diferencia de los adherentes de las creencias religiosas, la imagen moderna del no-creyente muestra el logro de la plenitud dentro del propio sujeto. Una de las variantes centra el logro en la naturaleza como seres racionales. En la versión kantiana, la agencia racional nos hace portadores de un poder a través del cual somos capaces de establecer las leyes a partir de las cuales vivimos. La reverencia (*achtung*) hacia ese poder se debe a la enorme superioridad que tiene sobre la fuerza de la naturaleza, que en la plenitud de su potencial nos hará vivir en completo acuerdo con nosotros mismos.

Otras variantes naturalistas, ofrecen una muy limitada capacidad a la razón humana, que se ve conducida por el instinto y las exigencias de la supervivencia. En esta clase de naturalismos, la admiración está enfocada en el poder de la razón desvinculada, capaz de contemplar el mundo y la vida humana sin engaño, en un acto de lucidez inducido por el ideal del florecimiento humano. Se trata de cultivar una imagen de nosotros mismos a un mismo tiempo frágil y corajuda, en la que nos sentimos capaces de enfrentar el sinsentido de un universo hostil, y emerger de la batalla con nuestras propias reglas de vida.

En contraposición, otros modelos no creyentes propios de la modernidad giran su atención a un poder análogo al de las perspectivas religiosas, que ponen de manifiesto la necesidad de recibir esa plenitud de un lugar ajeno a la propia razón autónoma. Para estas perspectivas, la razón por sí misma es estrecha, ciega ante las demandas de la plenitud, y potencialmente destructiva debido a su orgullosa actividad, a su negativa a reconocer sus propios límites. La crítica romántica a la razón desvinculada y la ecología profunda siguen este patrón.

Finalmente, existen las versiones postmodernas que niegan el poder de la razón autosuficiente y toda recepción de poder de una fuente exterior. Para estas corrientes, el reclamo de una naturaleza extrahumana que demanda conciencia de nuestra interdependencia radical o el consuelo romántico de la autoexpresión como vía para la recuperación de la unidad, no son alternativas viables. Lo importante es el reconocimiento de la división irremediable de la naturaleza, la ausencia de centro, la perpetua insatisfacción respecto a la plenitud. Se trata de extraer poder del sentido de nuestro propio poder, de la grandeza que implica enfrentar lo irremediable y continuar nuestra vida pese a todo.

Todas estas descripciones transmiten una imagen de individuos movidos por el bien. Como ha indicado Abbey,<sup>432</sup> las cosmovisiones o perspectivas morales operan a dos niveles. Por un lado, tenemos los “bienes vitales” que son aquellos bienes que dichas cosmovisiones juzgan valiosos, y las virtudes que defienden. Por otro lado, los llamados “bienes constitutivos”, que consisten en aquello que subyace a los bienes vitales, y por tanto son menos obvios debido a su profundidad como fuentes de las valoraciones fuertes. Como vimos en el apartado anterior, buena parte de la articulación moral consiste en la identificación de dichos bienes constitutivos. Dice Taylor:

I spoke of the things it is good to be, of virtues as ‘life goods’ in *Sources of the Self*. I also distinguished there what I called ‘constitutive goods’. By that I mean features

---

<sup>432</sup> ABBEY (2000), pág. 47.

of ourselves, or the world, or God, such that their being what they are is essential to the life goods being good.<sup>433</sup>

Así, pese a la intención concertada del naturalismo en sus diferentes variantes, la existencia de bienes constitutivos es inherente a todo marco u horizonte moral, no se trata de una alternativa opcional como parece desprenderse de los relatos de sustracción que imaginan la modernidad como el advenimiento de un tiempo en el cual los individuos humanos no deben ya encontrar justificación en relatos metafísicos y teológicos para hacerse cargo de sus vidas. La perspectiva humanista desplaza el lugar de los bienes constitutivos al ser humano.

En el apartado anterior hemos indicado el modo en el cual funciona la articulación y nos hemos acercado a las fuentes morales y la manera en la que inspira a sus adherentes. Dice Taylor:

Articulating a constitutive good not only helps us fine-tune what we want to be and do, it also inspires and moves us to want to be and do it. And articulating the virtues can have a similar effect.<sup>434</sup>

Esto se pone de manifiesto en la importancia que conceden las tradiciones religiosas a la contemplación de las figuras ejemplares que encarnan los bienes vitales y constitutivos de dichas tradiciones, como es el caso de los Evangelios, la biografía de Buda y las hagiografías.

Todo ello nos conecta con el rol fundamental que juega en el marco moral el elemento erótico: la inspiración, amor o admiración que el bien produce en sus adherentes. Conocer un bien constitutivo significa amarlo, admirarlo y respetarlo. A diferencia de lo que ocurre con la ética estrecha de la obligación que propone la teoría moral moderna, en la que el conocimiento teórico racional pretende ser suficiente en vista de los cálculos y principios a poner en práctica, Taylor considera que el conocimiento ético necesita en muchos sentidos del amor al bien, y es por esa razón, entre otras, por la que cree que esa ética es autodestructiva. Si consideramos el significado de la ética en su más amplio sentido, la vida moral no consiste únicamente en hacer, sino también en ser. Pero hay algo más, como hemos señalado desde el comienzo, la vida moral comporta necesariamente para que sea plena el despliegue del amor a los bienes constitutivos, que constituyen el motor que nos impulsa a actuar de acuerdo con dichos bienes.

Como mencionamos a la hora de hablar del realismo de Taylor, los bienes constitutivos son apprehendidos por sus adherentes como valiosos en sí mismos, independientemente de que sean afirmados por los individuos particulares como tales. Incluso en el budismo, en ocasiones tachado como antirrealista o subjetivista no sólo por sus comentaristas externos sino también por muchos de sus adherentes occidentales, es

---

<sup>433</sup> TAYLOR, Charles, "Iris Murdoch and Moral Philosophy", pág. 12. ("En *Sources of the Self* hablé de las cosas que es bueno ser, de las virtudes como "bienes vitales". También distinguí los llamados "bienes constitutivos". Con ello me refiero a características de nosotros mismos, o del mundo, o Dios, tales que su ser lo que son resulta esencial para que los bienes vitales sean buenos.")

<sup>434</sup> *Ídem*, pág. 14. ("La articulación de un bien constitutivo no sólo nos ayuda a afinar lo que deseamos ser y hacer, también nos inspira y nos mueve a querer ser y a hacerlo. Y la articulación de las virtudes puede tener un efecto similar.")

necesario ajustar la doctrina de la vacuidad a los términos del amor, admiración y respeto que los practicantes de esta tradición deben cultivar en relación con las figuras paradigmáticas de la misma, las virtudes por ellas encarnadas y los logros supremos que son las aspiraciones o metas definitivas, los bienes constitutivos que los movilizan.

Para algunos adherentes occidentales del budismo existe una coincidencia de fondo entre la filosofía postmoderna inspirada en Nietzsche y la versión de la filosofía del llamado 'Heidegger tardío'. En parte, la fascinación por Oriente se alimenta de una confusa comprensión respecto a la doctrina de la vacuidad que se confunde con un tipo de ontología nihilista, como la adelantada por Vattimo, para quien "el ser no es nada en sí mismo; se reduce a nuestro lenguaje y a nuestras interpretaciones".<sup>435</sup> Lo que estos intérpretes occidentales del budismo parecen dejar a un lado es la propia cosmovisión budista, que en el Mahayana encuentra su más logrado desarrollo, muy alejada de la cosmovisión moderna que alimenta el pensamiento postmoderno. La realidad budista no es una realidad "desencantada" en el sentido weberianos. Se trata, por el contrario de un cosmos iluminado e interdependiente, cuyo fondo último es el amor y el goce. El Nirvana, que es el estado de liberación, no se debe confundir con una mera aniquilación, ya que se define en contraposición a la existencia *samsárica*, que consiste en el reinado de la ignorancia. Los seres particulares se encuentran atrapados en una aprehensión perversa de su propia existencia como entidades separadas de modo absoluto respecto a la totalidad. Todas sus acciones están motivadas por el egocentrismo y el egoísmo, y el universo aparece como un lugar amenazante y peligroso. La aspiración budista es la superación de esta fijación egocéntrica que nos lleva a concebirnos a nosotros mismos como entidades separadas, aisladas e independientes, lo que implica a la vez, la afirmación de la posibilidad objetiva (en sentido amplio) de acceder al estado iluminado, a la plenitud de lo real, que en modo alguno puede equiparse al universo sin sentido propuesto por el moderno ateísmo contemporáneo.

El amor, nos dice Taylor, es lo que mueve a la gente hacia el bien y es lo que mueve a la gente a valorar de forma incomparable ciertos bienes en su vida. Por ello, los bienes constitutivos sólo pueden ser comprendidos por los adherentes en una versión realista, en cuanto a que los objetos no son valiosos porque son amados por nosotros, sino porque son amables en sí mismos. La experiencia del amor es, por tanto, una experiencia de un bien fundado.

En el caso del budismo, los seres sensibles, objetos del amor y la compasión cultivados por los adherentes y practicantes, son dignos de dichos sentimientos y motivaciones. Lo mismo ocurre con los objetos de refugio (el Buda, la Doctrina y la Comunidad de virtuosos) que son respetados y admirados por sí mismos en vista a sus cualidades intrínsecas. Eso no significa que existan de un modo autónomo, aislado, inherente. Buda, Dharma y Sangha, las llamadas tres Joyas de refugio, y los diversos seres que habitan los universos de la cosmología budista, están vacíos de cualquier residuo de existencia en sí, en contraposición a una existencia radicalmente interdependiente. De este modo, una visión comprensiva de la tradición en su conjunto nos permite evitar las distorsiones que la doctrina de la vacuidad ha sufrido por parte de algunos intérpretes occidentales. Lo que se niega en esta doctrina no es la existencia de las entidades, sino un modo perverso de aprehensión que precipita, incluso en la

---

<sup>435</sup> GRONDIN, Jean, *¿Qué es Hermenéutica?* (Barcelona: Herder, 2008), pág. 156.

percepción inmediata, una cualidad de inherencia, de autonomía y autoexistencia que las cosas y las personas no poseen per se. Una vez que hemos refutada la superposición de existencia inherente de dichos objetos, se puede afirmar un tipo de “realismo cualificado”.

Este aparente desvío permite reafirmar el carácter constitutivo de la orientación al bien del individuo, el realismo moral tal como es defendido por Taylor, y el carácter erótico que la vida ética posee cuando se despliega en toda su plenitud.

### 1.11. Razón práctica

La primacía de la epistemología en la cultura moderna subyace en el fondo del escepticismo reinante que no sólo encuentra un terreno fecundo en el nihilismo de corte nietzscheano, sino también, como ha indicado Alasdair MacIntyre, en las diversas formas de emotivismo de la cultura moral, del cual el primero es una consecuencia.<sup>436</sup>

En vista de esto, una de las conclusiones omnipresentes en la cultura intelectual moderna gira en torno a la creencia de que las posiciones morales no pueden resolverse a través de un debate racional entre las partes implicadas.

La razón para creer que en el fondo del escepticismo moderno palpita la epistemología iniciada en el siglo XVII se debe a que el modelo de razón práctica imperante nos obliga a presentar en el debate hechos o principios incontestables o a escarbar los fundamentos básicos sobre los que se fundan nuestras posiciones. El modelo de razón práctica que propone Taylor, sin embargo, nos permite reconocer límites al tipo de bienes al que podemos adherirnos, lo que a su vez implica resituar la moralidad en el terreno de lo humano.

Según Taylor, una de las creencias que alimentan nuestro titubeo en la esfera moral gira en torno a la convicción de que los argumentos esgrimidos en la esfera de la razón práctica no deben apoyarse en modo alguno en reacciones morales. Eso significa que si fallamos a la hora de convencer a quienes no comparten nuestras intuiciones básicas sobre la justicia, dicho modelo de razón práctica carece de provecho.

Sin embargo, como hemos visto, la ontología moral surge de lo que hemos llamado “la mejor explicación” de la esfera humana a la que podemos llegar, es decir, que debe ser *necesariamente* humana. Lo cual implica que nuestros argumentos no pueden ser ajenos a las intuiciones básicas que modelan nuestras significaciones morales. Así pues, demandar un tipo de argumentación que haga caso omiso de estas intuiciones es equivalente a cambiar de tema. Para Taylor, nuestra perspectiva está definida por las intuiciones morales que adoptamos, por aquello que nos mueve moralmente. Si en cambio decidimos abstraernos de dichas intuiciones, insiste Taylor, el resultado es el de incapacitarnos a comprender toda argumentación moral.

El modelo propuesto por Taylor es un razonamiento en transiciones, cuyo propósito no es el establecimiento de una posición correcta absoluta, sino una posición calificada como superior de modo relativo. Este modelo, al que Taylor llama *ad hominem*, se contrapone al modelo *apodíctico* propuesto por autores como J.S. Mill<sup>437</sup> que establece que las cuestiones últimas no son susceptibles de prueba. La perspectiva utilitarista

---

<sup>436</sup> MACINTYRE (1984), cap. 3.

<sup>437</sup> MILL (1998)

establece una motivación única: el deseo de felicidad. El rol del razonamiento práctico se reduce a la aclaración de esta cuestión en los casos particulares. Pero como hemos visto más arriba, la crítica a esta postura recae sobre la incapacidad de distinguir las evaluaciones fuertes y las evaluaciones débiles debido a las raíces escépticas que la nutren.

Como ya hemos señalado, una de las razones que subyacen a la teoría moral utilitarista es la aspiración a construir un tipo de ética que sea compatible con una determinada visión del universo, aquella adelantada por la ciencia natural del siglo XVII que ofrecía una imagen desencantada en la que los valores y las metas intrínsecas no tenían lugar.

Sin embargo, Taylor sostiene que el lenguaje a través del cual articulamos nuestra vida moral no puede ser el de las ciencias humanas. Dice Taylor:

... the vocabulary we need to explain human thought, action, feeling, or to explicate, analyze, justify ourselves or each other, or to deliberate on what to do, all inescapably rely on strong evaluation.<sup>438</sup>

Además del naturalismo, Taylor identifica el fundacionalismo como otra fuente del escepticismo moderno. El fundacionalismo es un intento de ofrecer fundamento último a nuestros conocimientos, y suele acabar identificando a la razón procedimental como garante. La pretensión subyacente es liberarnos de la perspectiva meramente humana a fin de describir la realidad en términos absolutos, no antropocéntricos. El modelo *ad hominem* al cual se adhiere Taylor, por el contrario, comienza con aquello con lo cual el individuo ya está comprometido.

Una de los temas candentes de la cultura moderna es el de la arbitración racional de las diferencias. A este respecto, la posición común es que para arbitrar entre estas posiciones es imprescindible establecer criterios externos. Los estudios llevados a cabo en el ámbito de la historia y la filosofía de la ciencia por autores como Thomas Kuhn<sup>439</sup> o Paul Feyerabend<sup>440</sup> han hecho problemática esta posición. En líneas generales, estos autores han afianzado el escepticismo afirmando, el primero, la inconmensurabilidad de las diversas perspectivas científicas que llevada hasta sus últimas consecuencias desemboca en la postura del “todo vale”, defendida por el segundo.

Como hemos dicho, lo que subyace tras estas teorías es el fundacionalismo, que acaba cediendo a la noción de la naturaleza de las disputas como irracional y no arbitrable. Dice Taylor:

On the standard foundationalist view, the protagonist are seen as closed explicit systems. Once one has articulated their major premises, it is assumed that all possible routes of appeal to them have been defined.<sup>441</sup>

---

<sup>438</sup> PA, pág. 39. (“... los vocabularios que necesitamos para explicar el pensamiento, la acción, los sentimientos humanos o para dar cuenta, analizar o justificarnos a nosotros mismos o unos a otros o para deliberar sobre lo que hacemos, descansan inevitablemente sobre la evaluación fuerte.”)

<sup>439</sup> KUHN (1970)

<sup>440</sup> FEYERABEND (1978)

<sup>441</sup> PA, pág. 49. (“Desde el punto de vista fundacionalista estándar los protagonistas son considerados como sistemas cerrados explícitos y, una vez que han articulado sus premisas mayores, se asume que todas las rutas posibles para apelar a ellas han quedado definidas.”)

Sin embargo, como ha mostrado MacIntyre, las posiciones reales sostenidas en la historia no se corresponden a semejantes sistemas deductivos cerrados. Esa es la razón, dice Taylor, por la cual las transiciones racionales son posibles. Para Taylor, siguiendo a MacIntyre, la superioridad de una concepción científica sobre otra puede demostrarse incluso cuando se carece de un criterio externo para ello. Se trata de mostrar el tipo de ganancia epistémica que resulta del paso de la teoría A a la teoría B. Afirma Taylor:

... what maybe decisive is that we be able to show that the passage from one to the other represents a gain in understanding. In other words, we can give a convincing narrative account of the passage from the first to the second as an advance in knowledge, a step from a less good to a better understanding of phenomena in question.<sup>442</sup>

Taylor cree que existe una serie de características lógicas que comparten las revoluciones científicas y ciertas disputas morales. El ejemplo que utiliza lo presenta Foucault en las primeras páginas de *Vigilar y castigar*<sup>443</sup> en las que se describe el suplicio y ejecución de Damiens. Lo que Taylor intenta demostrar es el modo en el cual ocurre la transición en la sensibilidad moral entre el siglo XVII y la época actual en la que se pone en cuestión el sufrimiento y la tortura.

Según Taylor, lo que ha cambiado para esta mutación son las razones subyacentes que justificaban el castigo a través del dolor. La pena de tortura, descuartizamiento y muerte que se impone a Damiens no es sólo un castigo al intento de regicidio cometido por él, sino que pretende cumplir otra función: deshacer el mal y restituir el equilibrio. Es decir, el crimen es tan terrible que sólo una clase de teatro de lo horrible puede deshacer lo acontecido.

Ahora bien, una vez que hemos abandonado la noción de orden significativo que subyace a estas prácticas, es posible e incluso racional intentar reducir o eliminar por entero el sufrimiento. El abandono de la antigua noción de orden cósmico, nos dice Taylor, proporciona racionalidad al moderno utilitarismo.

Hay otro modo de transición moral: la superación de un error. El modelo básico lo encontramos en el ámbito de la percepción. Cuando nos topamos con algo inesperado, por ejemplo, y nos sentimos confundidos ante lo que nos presentan los sentidos, lo primero que hacemos es restregarnos los ojos, o cambiar de postura para volver a enfocar la visión, como un gesto de afirmación de que pretendemos asegurar la corrección de aquello que observamos.

En el ámbito biográfico encontramos situaciones análogas. Puede ocurrir que no estemos seguros acerca de los sentimientos que albergamos hacia cierta persona debido a que son contradictorios. Sin embargo, una reflexión acerca de la naturaleza de la contradicción y la rearticulación de los sentimientos puede llevarnos a una transición que implica la superación de dicha confusión. Lo mismo ocurre en una situación en la que

---

<sup>442</sup> PA, pág. 42. (“... lo que puede ser decisivo es que nosotros seamos capaces de mostrar que el pasaje de una teoría a otra representa una ganancia en comprensión. En otras palabras, con una narrativa convincente podemos dar cuenta del paso desde un entendimiento de los fenómenos en cuestión menos bueno a otro mejor.”)

<sup>443</sup> FOUCAULT (2005), págs. 11-13.

alguien reacciona violentamente en el contexto de una relación íntima. Al principio, la acción puede resultar irracional, pero una vez que el agente comprende o se le ayuda a comprender que el motivo de su agresividad son los celos, por ejemplo, y que son injustificados, se produce una superación del error. Dice Taylor:

This, I believe, the commonest form of practical reasoning in our lives, where we propose to our interlocutors transitions mediated by such error reducing moves, by the identification of contradiction, the dissipation of confusion, or by rescuing from (usually motivated) neglect a consideration whose significance they cannot contest. But this is a form of argument where the appeal to criteria, or even to differential performance of the rival views in relation to some decisive consideration, is quite beside the point. The transition is justified by the very nature of the move that effects it. Here the *ad hominem* mode of argument is at its most intense, and most fruitful.<sup>444</sup>

Por lo tanto, para Taylor, los argumentos prácticos son en un importante sentido *ad hominem*: apelan a aquello con lo cual el interlocutor ya está comprometido o a aquello que no puede repudiar con lucidez (el asesino nazi comparte el mandato de no matar, por tanto, el argumento gira en torno a por qué excluye a tal o cual persona o grupo del mandato al que él mismo se adhiere).

Cuando no hay un compromiso común entre los disputantes, debe mostrarse el tipo de ganancia epistémica que implica el tránsito de la posición A a la posición B. El argumento *apodíctico*, que pretende ofrecer una conclusión absoluta, sólo incidentalmente muestra la ganancia de una transición específica. En cambio, el argumento *ad hominem* es comparativo, se refiere siempre a una transición particular. Como dice Alasdair MacIntyre, nunca podemos decir que estamos en posesión de la verdad o que ahora somos completamente racionales:

The most we can claim is that this is the best account which anyone has been able to give so far, and that our beliefs about what the marks of 'a best account so far' are will themselves change in what are at present unpredictable ways.<sup>445</sup>

Eso no significa que todas las disputas prácticas sean arbitrables. Hay muchos debates interculturales en los que el relativista parece tener razón pero, como hemos visto más arriba, esto no justifica la adopción de un principio a priori de inconmensurabilidad.

---

<sup>444</sup> PA, pág. 53. ("Considero que ésta es la forma más común de razón práctica en nuestras vidas, en que proponemos a nuestros interlocutores transiciones mediadas por estos pasos reductores del error, a través de identificar contradicciones, de disipar confusiones, o de rescatar del olvido (normalmente motivado) una consideración cuya importancia no pueden discutir. Pero ésta es una forma de argumentación donde el apelar a criterios o incluso a diferentes resultados de los puntos de vista rivales, en relación con alguna consideración decisiva, está fuera de lugar. La transición queda justificada por la propia naturaleza del paso que se lleva a cabo. Aquí el modo de argumentación *ad hominem* es mas intenso y fructífero.")

<sup>445</sup> MACINTYRE, Adaslair, "Epistemological Crises, Dramatic narrative, and the Philosophy of Science", *The Monist* 60, 1977, págs. 453-472. Reeditado en MACINTYRE (2006), págs. 3-23. ("Lo máximo que podemos reclamar es la mejor explicación que alguien ha sido capaz de ofrecer hasta el momento, y que nuestras creencias acerca de cuáles son las marcas de "una mejor explicación hasta el momento" cambiarán de maneras que en el presente resultan impredecibles.")



Dice Taylor:

... these considerations on practical argument show that we shouldn't give up on reason too early. We don't need to be so intimidated by distance and incomprehensibility that we take them as sufficient grounds to adopt relativism.<sup>446</sup>

Taylor señala que tenemos recursos a nuestra disposición para enfrentarnos incluso a cuestiones tan escabrosas como los sacrificios humanos de los aztecas o la subordinación de las mujeres en ciertas culturas. Para empezar, es posible elaborar y desarrollar aquellas ideas presentes, aunque sea marginalmente, en todas las culturas. En su forma desarrollada, estas ideas transformarán las culturas previas. Por otro lado, las prácticas de las culturas desafiadas muchas veces se asientan en cierta cosmología o creencia semiarticulada que puede demostrarse inadecuadas.

Para Taylor, la filosofía moderna, debido a los modelos inapropiados a los que se ha adherido respecto a la razón práctica, lleva al escepticismo y a la desesperación. La deslegitimación de los argumentos *ad hominem* debido a la hostilidad hacia las evaluaciones fuertes, y el empeño fundacionalista que comprende la justificación racional sobre la base de criterios, juicios sobre posiciones explícitas para producir conclusiones absolutas en términos de adecuación e in-adecuación, son algunas de las causas de la imagen distorsionada que tenemos, no sólo acerca de la razón práctica sino también de la argumentación científica. Dice Taylor:

But we have just been seeing what an important role in our reasoning is played by irreducibly comparative judgments -judgements about transitions- by articulating the implicit, and by the direct characterization of transitional moves that make no appeal to criteria at all.<sup>447</sup>

## 1.12. Filosofía e historia de la filosofía

Para concluir con esta presentación, en la que hemos intentado introducir la dimensión de la moralidad en la teoría de la personalidad de Charles Taylor, creemos conveniente decir unas palabras acerca de la noción de filosofía que el propio autor defiende.

Taylor nos recuerda que existen dos ideales o metas de la filosofía. En principio, hay una fuerte tentación por parte de los filósofos a realizar un tipo de actividad enteramente contemporánea. Eso significa provocar una gran ruptura con el pasado, como la ocurrida en la ciencia con la aparición del modelo de Galileo. Esta tentación está siempre presente, y resulta habitual si pensamos en el modo en el cual encaramos la lectura de los grandes filósofos del pasado, tratándolos como a contemporáneos.

---

<sup>446</sup> PA, pág. 55. (“... estas consideraciones sobre la argumentación práctica muestran que no debemos renunciar a la razón demasiado pronto. No debemos sentirnos tan intimidados por la distancia y la incomprensibilidad como para que las tomemos como una base suficiente para adoptar el relativismo.”)

<sup>447</sup> PA, pág. 60. (“Sin embargo, hemos visto que en nuestro razonar desempeñan un papel importante juicios reductiblemente comparativos -juicios acerca de transiciones- a través de la articulación de lo implícito y de la caracterización directa de los movimientos transicionales que no apelan a criterios de ninguna suerte.”)

La alternativa, dice Taylor, nos la ha enseñado Hegel, para quien la naturaleza de la filosofía y la historia de la filosofía son una y la misma cosa. Desde esta perspectiva, la comprensión adecuada de los problemas filosóficos sólo puede resultar de un pensamiento inclinado a su evolución genética. Taylor considera que lo que es válido para la filosofía, lo es también de forma análoga para otros asuntos humanos, debido a su intrínseca naturaleza histórica.

Taylor define la filosofía como “una actividad que involucra esencialmente... el examen de lo que hacemos, pensamos, creemos y suponemos, en forma tal que sacamos más claramente a la luz nuestras razones, o bien hacemos más visibles las alternativas”.<sup>448</sup> De este modo, la filosofía explicita aquello que permanece en el oscuro trasfondo tácito de la vida. Pero para que las articulaciones sean acertadas es necesario muchas veces recuperar formulaciones anteriores que han caído en el olvido. En esto consiste, justamente, el intento de Taylor en la segunda parte de su obra *Sources of the Self*. Dice Taylor:

That is what I want to try to do in what follows. But to do so is not easy. It will not after all be a matter of just recording for examination already stated positions. Sometimes these may be available, but often it will be a question precisely of articulating what has remained implicit, the moral outlook which underlies certain of those modern philosophies which have made it a point of honour not to admit to any such outlook.<sup>449</sup>

La articulación de las comprensiones modernas del bien, por tanto, es una empresa histórica: “Nuestra posición presente está siempre definida en relación a las pasadas, tomándolas como modelos o intentos fallidos”<sup>450</sup>.

Un ejemplo entre otros es la hegemonía que tiene el “modelo epistemológico” en nuestra cultura. Como hemos visto a lo largo del estudio, para este modelo el conocimiento del mundo se entiende en cuanto a representación formativa del mundo exterior. Se considera que este modelo de saber no sólo es adecuado para la elaboración de discursos explicativos acerca de la naturaleza de las cosas, sino también para el entendimiento de las personas y demás animales.

Hemos tenido ocasión de introducir algunas críticas al modelo a partir de nuestra aproximación a la esfera de la moralidad. Lo que resulta claro, nos dice Taylor, es que existe en nuestra cultura una urgente necesidad de presentar alternativas a dicho modelo, para que sus partidarios comprendan que no es la única imagen concebible del mundo. Según Taylor, ésa fue la tarea que se impusieron autores como Hegel, Heidegger o Merleau-Ponty. Todos ellos recurrieron a la Historia a fin de recuperar las formulaciones originales del modelo epistemológico, con el propósito de poner en cuestión la supremacía del mismo. En este caso, significaba retornar a las filosofías de Descartes y

---

<sup>448</sup> TAYLOR, Charles, “Philosophy and its History” en *Philosophy in History*, Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), págs. 17-30.

<sup>449</sup> SS, pág. 103. (“Y eso es lo que trato de hacer a continuación. Pero no es fácil. Después de todo, no es cuestión de simplemente consignar las cuestiones ya planteadas para que sean examinadas. Algunas veces éstas estarán a mano, pero con frecuencia la cuestión será precisamente articular lo que ha quedado implícito, el punto de vista moral que subyace en algunas de esas filosofías modernas que han hecho un asunto de honor el no asumir ninguno de dichos puntos de vista.”)

<sup>450</sup> *Ídem*.

Kant. La razón para ello, como hemos dicho, es que ha acontecido un olvido. Y la prueba de ese olvido es que los partidarios del modelo epistemológico se han quedado aprisionados en él. Son incapaces de imaginar en absoluto la posibilidad de una alternativa.

No es casual que los autores citados recurrieran a la Historia para realizar el análisis crítico del modelo. Para escapar a la prisión epistemológica se debe recurrir a un análisis creativo de las razones subyacentes que atrajeron la lealtad hacia dichos modelos, lo cual se logra regresando a las formulaciones originales. Eso significa:

1. reformulación de aquellas posiciones;
2. reformulación de las alternativas descartadas;
3. restitución de las formulaciones excluidas (en este caso, Aristóteles y Santo Tomás).<sup>451</sup>

La explicación genética se vuelve indispensable debido a la naturaleza del propio olvido. No se trata de desacreditar el enorme logro creativo que el modelo implicó, sino de considerar el modo en el cual se convirtió en la cosa más obvia del mundo, y pasó a ser principio organizador de las prácticas por medio de las cuales pensamos, actuamos y mantenemos trato con él: no sólo en la manera de cultivar la ciencia natural, la tecnología y la vida política atomista, sino también en “el modo en que curamos, reglamentamos y organizamos a los hombres en la sociedad”.<sup>452</sup>

De ese modo, no se trata únicamente de señalar una alternativa. Lo que se requiere es superar el presupuesto de la imagen que el modelo ofrece como evidente. Para ello es necesario distanciarse respecto a nuestras prácticas a fin de comprender cómo han llegado éstas a ser lo que son, es decir, a estar encerradas en una determinada visión de las cosas.<sup>453</sup>

Otros ejemplos son los presupuestos atomistas o los presupuestos acerca de los derechos individuales que constituyen el punto de partida de las teorías morales y políticas contemporáneas. Para ello es necesario retroceder a Kant y a Locke. En cada caso, nos dice Taylor, se debe retroceder hasta “la última formulación claramente expresada, una formulación... que no descansa en un trasfondo que otorga a la imagen un aspecto altruista carente de toda problemática”.<sup>454</sup> Dice Taylor:

... the recourse to the past is even more necessary in the case of these modern naturalist views which suppress their own underlying visions of the good. Tracing their development from earlier religious or metaphysical views through the partial repudiation of these is not only important in order to define more clearly what kind of a transformation gave rise to them. We also have to recur to these earlier views in order to get some model of the kind of sense of the good which was still openly avowed then, but is suppressed from awareness now.<sup>455</sup>

---

<sup>451</sup> TAYLOR, Charles, “Philosophy and its History”, pág. 21.

<sup>452</sup> *Ídem*, pág. 22.

<sup>453</sup> *Ídem*, pág. 23.

<sup>454</sup> *Ídem*, pág. 23.

<sup>455</sup> SS, pág. 104. (“... el recurso del pasado es aun más necesario en el caso de esas nociones naturalistas modernas que suprimen las nociones del bien que subyacen en ellas. Rastrear el desarrollo desde las anteriores perspectivas metafísicas y religiosas a través del rechazo parcial de las mismas, no sólo es importante para definir más claramente la clase de transformación que dió lugar a ellas. También hemos de recurrir a esas perspectivas anteriores para obtener el modelo de la clase de sentido del bien que aun estaba plenamente admitido entonces, pero omitido en la conciencia actual.”)

Como hemos adelantado desde el comienzo, y con intención de continuar nuestra exploración, apuntamos que hay en el proyecto de Taylor una tensión inherente entre las dos partes de su obra. Por un lado, el intento de ofrecer una explicación de la moralidad recurriendo a una investigación de los caracteres constitutivos de la dimensión moral. Por el otro, ofreciendo un tipo de genealogía que pretende reconstruir, a través de la recuperación de lo olvidado en el proceso de constitución de las identidades particulares, la conciencia de que nuestro modo de ser es, en última instancia, una alternativa histórica entre otras. Taylor es consciente de la extrema dificultad que conlleva el intento de pasar indemne entre los extremos de la contingencia histórica y la permanencia ontológica, Éscila y Caribdis de todo intento de alumbramiento filosófico. Dice Taylor:

The really difficult thing is distinguishing the human universals from the historical constellations and not eliding the second into the first so that our particular way seems somehow inescapable for humans as such, as we are always tempted to do. I can't pretend to have a general formula for making this distinction. If I did, I would have solved the greatest intellectual problem of human culture. I even suspect that no satisfactory general formula can be found to characterize the ubiquitous underlying nature of a self-interpreting animal.<sup>456</sup>

### 1.13. Conclusiones

#### *Estatuto del sí mismo o identidad de las personas*

A diferencia de lo que ocurre con los objetos hipotéticos que apuntan como propios las ciencias naturales, la identidad no puede explicarse en términos absolutos, ni puede abstraerse de ella toda significación subjetiva. La identidad se encuentra estrechamente vinculada al hecho de que ciertas cuestiones son significativas para el sujeto.

El uso que hace Taylor de la noción de identidad se distingue de otros usos reduccionistas del término que equiparan la personalidad o identidad, por ejemplo, a facetas puntuales de la base psicofísica del individuo, o al conjunto de dicha base, o le otorgan un estatuto epifenoménico. Habiendo establecido la identidad sobre dichas bases, estas perspectivas creen corroborar sus respectivas versiones a partir de la autoconciencia transparente, como ocurre con buena parte de los herederos de la tradición empirista, o bien a partir de las habilidades estratégicas de los agentes, como ocurre con ciertas explicaciones naturalistas y conductistas.

De acuerdo con Taylor, la identidad se descubre y se construye únicamente a través de los lenguajes de interpretación que el individuo acepta como válidos para la dilucidación de las cuestiones significativas que le incumben. Por lo tanto, lo que emerge

---

<sup>456</sup> SS, pág. 112. (“Lo realmente difícil es distinguir los universales humanos de las constelaciones históricas, sin elidir las segundas en los primeros, de modo que nuestra peculiar manera parezca de alguna forma inevitable para los humanos, como siempre estamos tentados a hacer. No pretendo tener una fórmula general para trazar dicha distinción. Si la tuviera habría resuelto el más grande de los problemas intelectuales de la cultura humana. Incluso sospecho que no se puede encontrar una forma general satisfactoria que caracterice la naturaleza fundamental ubicua en un animal autointerpretante.”)

de esta caracterización es que la identidad no es un “objeto”. No somos personas del mismo modo que somos organismos. No poseemos identidades del mismo modo que tenemos órganos como el corazón o el hígado. Nuestras autointerpretaciones existen de un modo relativamente independiente de la manera en la cual, como seres vivientes, portamos órganos físicos. Nuestra existencia como personas se establece en relación al hecho de que nos movemos en un espacio de cuestiones en el cual buscamos, descubrimos e inventamos nuestra orientación hacia el bien.

Por otro lado, debido a que la identidad está constituida fundamentalmente por el lenguaje, la interpretación que de ella realizamos sólo puede ser tentativa. A diferencia de lo que ocurre con los objetos hipotéticos de las ciencias naturales a los que accedemos a través de una descripción explícita, la articulación del yo es siempre parcial, siempre incompleta.

El lenguaje existe exclusivamente en el contexto de una comunidad lingüística que lo nutre y le da continuidad, lo cual, a su vez, señala otra característica constitutiva del yo: que éste solo puede existir como tal en relación con otros yos, y que, por eso mismo, no puede ser descrito sin hacer referencia a esos otros que lo rodean. Como señala Taylor, la autodefinición de la persona se articula en forma de respuesta a la pregunta ¿quién soy yo?, que a su vez encuentra su sentido en el intercambio con otros hablantes. Eso implica que el yo no puede existir por sí mismo, independientemente de toda red de interlocución. Nuestras experiencias como personas humanas solo ocurren participando en un espacio común, es decir, como experiencias interpretadas por un *nosotros*. En línea con lo que se desprende de las enseñanzas de Wittgenstein respecto al lenguaje privado, incluso las innovaciones más originales que realizan los individuos tiene su raíz en el lenguaje común.

De este modo, una definición comprensiva de la identidad debe tomar en consideración (1) la posición del individuo dentro de un espacio de cuestiones morales y espirituales y (2) hacer referencia a la comunidad que lo define.

### *Fenomenología de la experiencia moral y condiciones trascendentales de la identidad.*

Lo anterior se complementa con un relato fenomenológico acerca de la experiencia moral de los individuos y una exploración de los límites concebibles de la vida humana que toma la forma de una explicación de las condiciones trascendentales de la identidad.

A partir de la descripción de la noción de marcos u horizontes morales Taylor nos introduce en el conjunto de distinciones cualitativas, de acciones, modos de vida, sentimientos y metas que juzgamos de un modo incomparablemente superior y que a su vez inspiran nuestro sobrecogimiento, respeto y admiración. La noción de marcos morales la ilustra Taylor por medio de una metáfora espacial. Un marco moral es el espacio cuya textura componen las cuestiones morales y espirituales que organizan jerárquicamente la vida moral de los individuos. Se trata del claro abierto por el lenguaje, la dimensión semántica en la cual y a partir de la cual juzgamos la realidad y establecemos (a través de un proceso de descubrimiento e invención) la propia identidad.

En contraste con la mayoría de los participantes en el debate filosófico moderno en torno a la moral, Taylor considera que los horizontes o marcos morales no pueden ser comprendidos como un extra opcional, es decir, como algo de lo que es posible

eventualmente prescindir, sino que por el contrario proveen de un tipo de orientación esencial sin la cual no existen las condiciones para el establecimiento de nuestra identidad.

De este modo, con el propósito de liberarnos de la prisión a la que cierta figura nos somete y ayudarnos a tomar conciencia de la importancia crucial que tienen estas distinciones para comprendernos a nosotros mismos, Taylor responde por medio de un conjunto de argumentos trascendentales en la línea de aquellos utilizados en forma pionera por Kant, y a continuación por autores como Heidegger, Merleau Ponty y Wittgenstein, a dos concepciones extendidas en el debate contemporáneo, no sólo en el ámbito académico sino en la sociedad en general. Por un lado, Taylor se enfrenta al temperamento naturalista que, en resumidas cuentas, pretende explicar las reacciones morales por medio de un conjunto de razones reduccionistas que las conciben independientemente de todo marco de significación, como ocurre por ejemplo con la sociobiología, que las equipara a meras reacciones viscerales como puedan ser las náuseas. Por otro lado, se enfrenta a las diferentes y a veces sofisticadas doctrinas que pretenden explicar la moralidad de manera “proyectivista”. Sean estas proyecciones entendidas en términos puramente subjetivos individuales, sea en la forma de un relativismo cultural, o incluso en la forma de un tipo de “proyectivismo de especie” que pone en entredicho el estatuto de las realidades morales y espirituales debido, según Taylor, a la fascinación que aun ejerce sobre sus adherentes una cierta ontología de sujeto-objeto.

### *Método histórico*

De acuerdo con Taylor, la filosofía involucra en buena medida la explicitación de aquello que inicialmente permanece tácito. En vista de la pretensión de Taylor de articular una antropología históricamente situada, una antropología de la modernidad, no sólo cabe ofrecer argumentaciones trascendentales que propongan de modo provisional explicaciones universales sobre los constitutivos humanos, sino que es necesaria una exploración genética que nos ayude a deslindar los elementos propios y exclusivos de nuestra cultura, de dichos constitutivos universales. Para Taylor, en continuidad con la concepción de la filosofía promovida por Hegel, la comprensión de ciertos problemas sólo puede ser el resultado de una profundización de su constitución genética.

La filosofía, según Taylor, tiene como objeto el examen de lo que hacemos, pensamos, creemos y suponemos con el objeto de sacar a la luz las razones ocultas a fin de ofrecernos condiciones más apropiadas para dar cuenta de nuestras actividades, pensamientos y creencias. De esto se desprende la importancia de la labor histórica como instrumento para desocultar lo que permanece oculto, para traer a la memoria lo olvidado.

En contraposición a buena parte de la filosofía moderna que permanece inarticulada en lo que respecta a los principios ontológicos, metafísicos y teológicos que nutren sus perspectivas, Taylor propone regresar a las formulaciones originales que han dado pie a dichas perspectivas por medio de reformulaciones originales con el fin de hacer justicia a las alternativas que dichas formulaciones relegaron.

La razón última de la necesidad de dicha explicación genética se relaciona con la naturaleza de los olvidos. Los modelos actuales, infectados de prejuicios antimetafísicos y

suspicias respecto a todo intento de ofrecer explicaciones ontológicas o mención de las herencias teológicas de sus perspectivas, no se presentan como instancias creativas surgidas del proceso experimental que implican las transiciones históricas, sino como explicación última y definitiva de lo real, afianzándose como principios organizadores de las prácticas a partir de las cuales pensamos, actuamos y mantenemos trato con el mundo.

Para Taylor, el único modo de comprender dónde estamos es mediante una narración que ponga de manifiesto de manera creativa cómo hemos llegado al lugar en el que nos hallamos: las formulaciones históricas que han hecho posible nuestras prácticas actuales.

## 2. Dimensión ontológica de la Identidad

### 2.1. Introducción

En los capítulos precedentes, dedicados al estudio de la filosofía moral de Charles Taylor, comprobamos que la noción de identidad que él propone investigar se diferencia de otros usos del término, fundamentalmente, en el hecho de que el significado que otorga al mismo se encuentra constitutivamente relacionado con la noción de bien. En la versión tayloriana, la identidad es un logro que los individuos realizan en su esfuerzo por encontrar y atribuir significación a sus vidas, pero que sólo pueden lograr en convivencia y diálogo con otros yos. Taylor insiste en que para los seres humanos la cuestión respecto a nuestra localización en relación al bien es de crucial relevancia, lo cual implica una comprensión de nosotros mismos que adopta una forma ineludiblemente narrativa.<sup>457</sup>

Por ello resulta imprescindible distinguir el uso de “identidad” con el que nos referimos al yo de las personas, y en consecuencia, mentamos un cierto grado de profundidad y complejidad que las diferencia de otras criaturas y entidades de la naturaleza, de otros usos que han surgido, especialmente, en el ámbito de la sociología y de la psicología. Ejemplos de esto, nos dice Taylor, son, la noción freudiana de ego, que gira en torno a la capacidad instrumental del agente, acompañada de ciertos requisitos de conciencia autorreflexiva; o el estatuto que se concede a ciertos animales superiores en vista de las muestras de determinadas habilidades estratégicas o comunicativas; u otras nociones que se articulan a partir de la constatación empírica de la importancia que atribuyen los seres humanos a su imagen. Es un hecho que los seres humanos, habitualmente, se preocupan por su apariencia u otros estándares inducidos socialmente. Sin embargo, Taylor cree que esta generalización, como otras semejantes, no constituye un elemento esencial de la personalidad. Prueba de esto, nos dice, es el modo en el cual entendemos un carácter idealmente fuerte. Solemos imaginarlo, entre otras cosas, como libre de la gravitación de la opinión que pretenden imponer sus congéneres.

Por lo tanto, la noción de identidad en la que Taylor está interesado es aquella que recoge ciertas características cruciales del *anthropos* que se despliegan alrededor de la ineludible búsqueda de orientación por parte de los individuos en su relación con el bien, la manera en la cual esta orientación es realizada, y el modo en el cual se articula la unidad de la vida de los individuos humanos en dependencia de dicha orientación.

En las páginas que siguen intentaremos delinear un marco que nos permita ubicar

---

<sup>457</sup> ABBEY (2000), pág. 57. Taylor no realiza distinción alguna a la hora de utilizar los siguientes términos: sí mismo (*self*), persona y sujeto. Lo mismo ocurre con los términos “mismidad” (*selfhood*), “personalidad” e “identidad”. Con ellos, dice Abbey, Taylor se refiere a la cuestión general en torno a la significación de la existencia humana, y de este modo se encuentran estrechamente vinculados con las cuestiones respecto a la “naturaleza humana” en el marco de la investigación llevada a cabo por la Antropología Filosófica. Una excepción a su relativa despreocupación en lo que concierne a la distinción terminológica son los términos “agente” y “agencia”, que de ningún modo deben confundirse o equipararse con los citados más arriba. Esto se debe a que, de acuerdo con Taylor, la agencia no es condición suficiente para el establecimiento de la personalidad. La agencia, nos dice Taylor, no es exclusiva de los humanos, sino que es también ejercitada por los animales no humanos en su actividad estratégica.



la posición tayloriana en el contexto del debate general en torno a la identidad, a fin de apreciar la significación de su propuesta en contraposición a las posturas adoptadas por sus contrincantes en el debate.

En primer lugar, abordaremos con mayor detalle, el debate en torno al realismo y antirrealismo entre Richard Rorty y Charles Taylor con el fin de sentar las bases para una discusión en profundidad sobre la interpretación del primero sobre la noción de identidad que se desprende de la obra de Sigmund Freud. El propósito es ofrecer una ilustración de la posición naturalista contra la cual se define, parcialmente, la noción tayloriana de la identidad. La tesis “naturalista”, de acuerdo con el propio Rorty, dice que (1) no existe “habitante del espacio-tiempo que no esté vinculado mediante una única red de relaciones causales a todos los demás habitantes”; y (2) que las explicaciones respecto a su comportamiento deben consistir en situarlo dentro de dicha única red. Aun así, Rorty se considera radicalmente antirreduccionista, en cuanto se opone a la insistencia de que sólo hay una única descripción privilegiada de todas las entidades atrapadas en la red.<sup>458</sup>

Ya hemos visto algunas de las razones que opone Taylor frente al naturalismo. En lo que aquí nos concierne, veremos que, pese a la insistencia de éste, en la línea de MacIntyre, respecto a la necesidad de ofrecer una explicación sobre la naturaleza humana que tome en consideración las continuidades entre animales humanos y no humanos, la noción de “dimensión semántica”, de la que ya hemos hablado, nos obliga a dar cuenta de las especificidades del comportamiento humano en vista a su orientación moral y el modo en el cual dicha orientación se realiza, por medio de un tipo de articulación narrativa, que se contrapone a la noción naturalista, comprometida con una noción de radical contingencia, propuesta por Rorty. En pugna con MacIntyre, dice Rorty:

Moral psychology, like moral discourse, is at present an incoherent blend of Aristotelian and mechanist ways of speaking. I would urge that if we eradicate the former, “emotivism” will no longer be an intelligible position. More generally, if we take Freud to heart, we shall not have to choose between an Aristotelian “functional” concept of humanity, one that will provide moral guidance, and Sartrean “dreadful freedom”. For the Sartrean conception of the Self as pure freedom will be seen as merely the last gasp of the Aristotelian tradition -a self erasing expression of the Cartesian determination to find *something* nonmechanical at the centre of the machine, if only a “hole in being.” We shall not need a picture of “the human self” in order to have morality -neither of a nonmechanical enclave nor of a meaningless void where such an enclave ought to have been.<sup>459</sup>

---

<sup>458</sup> RORTY (1994), pág. 94.

<sup>459</sup> RORTY (1991), pág. 169. (“La psicología moral, como el discurso moral, es en la actualidad una mezcla incoherente de formas de hablar aristotélicas y mecanicistas. Yo insistiría en que si erradicamos la primera, el “emotivismo” dejará de ser una posición inteligible. En términos más generales, si seguimos a Freud, no tendremos que escoger entre un concepto aristotélico “funcional” de humanidad, un concepto que proporcione orientación moral, y la “espantosa libertad” sartreana. Pues, la concepción sartreana del sí mismo como pura libertad se percibirá meramente como la última manifestación de la tradición aristotélica -una expresión autoinvalidante de la determinación cartesiana de hallar *algo* no mecánico en el centro de la máquina, aunque sólo sea un “agujero del ser.” No necesitaremos una imagen del “sí mismo humano” para tener moralidad -ni de un recto no mecanicista ni de un vacío absurdo en el que debió haber estado semejante reducto.”)

Como ha señalado Smith,<sup>460</sup> Taylor y Rorty comparten una posición antiempirista respecto al sí y a los valores. Ambos critican la “mecanización del yo” llevada a cabo por Hume, y convergen en la tesis de irreductibilidad. Sin embargo, lo que los opone en relación con la identidad es que, a diferencia de Taylor, Rorty rechaza toda referencia ontológica, apostando por una explicación naturalista y pragmática del *anthropos*.

A continuación, nos embarcaremos en la dilucidación de un segundo debate. Esta vez, los protagonistas son Derek Parfit y Paul Ricoeur. Aquí, lo que cuenta, es ofrecer una ilustración de la posición reduccionista, y del tipo de argumentación originada por Locke y Hume que ha caracterizado a la línea de investigación en el ámbito de la filosofía analítica angloparlante en torno a la identidad, para contraponerla, en un intento de traducción integradora, con la teoría de la identidad narrativa de Paul Ricoeur, que tantos puntos de contacto tiene con la de Charles Taylor, y que en buena medida, nos permitirá completar los detalles de su crítica con un análisis más pormenorizado, apenas esquematizado por Taylor en sus propias páginas. Todo esto nos permitirá redescubrir antiguas distinciones que evaden las consecuencias reduccionistas que el colonialismo epistemológico ha impuesto a la discusión.

Creemos que buena parte de las disputas en este terreno se encuentran viciadas debido a una extensa confusión categorial que deriva en una serie de transpolaciones que algunos autores pretenden extender ilegítimamente de las conclusiones que atribuyen en sus áreas específicas de investigación. Intentaremos mostrar de qué modo estas transpolaciones son ilegítimas debido a la incompatibilidad de los métodos utilizados y los objetivos previstos.

Como ya indicamos en su momento, cuando abordamos la crítica de Taylor al conductismo y a las ciencias cognitivas, el tema de la identidad personal no está libre de la tentación epistemológica que pretende erradicar toda referencia a la subjetividad de los sujetos a fin de hacer de estos objetos aptos para su tratamiento a través del modelo imperante.

Por esa razón, resulta necesario iniciar nuestra discusión ofreciendo razones que nos permitan demarcar el terreno de investigación. Con el propósito, por un lado, de proteger ciertos ámbitos de conocimiento que continuamente se ven amenazados por el colonialismo cientificista; y por el otro, para reevaluar las conclusiones en estas disciplinas a la luz de sus legítimas expectativas.

La filosofía moderna, nos dice Taylor, tiene dificultades para concebir una identidad en los términos que él mismo la concibe. Esta dificultad se asienta, como ya dijimos, en el hecho de que la cuestión de la identidad se aborda pretendiendo que ésta puede tratarse de manera análoga al modo en el cual se estudia científicamente cualquier otro objeto de la naturaleza inanimada, es decir, considerándola de manera absoluta, abstrayéndola de cualquier significación que pudiera tener para sí misma, o lo que es igual, haciendo caso omiso, como dijimos, de la subjetividad del sujeto.

Como ha indicado Marya Schechtman, lo que concierne a los estudiosos en esta tradición de la filosofía anglosajona puede enmarcarse en un contexto más general de preocupaciones que giran alrededor de las condiciones de identidad de los objetos cambiantes a través del tiempo. Dice Schechtman:

---

<sup>460</sup> SMITH (1997), pág. 41.

The general problem then is the metaphysical question of how a single entity persists through change. The more specific question is the question of how a single person does.<sup>461</sup>

Como veremos en su momento, pese a la pretensión de los estudiosos dedicados a esta problemática, no existe una conexión directa que pueda establecerse entre la noción de identidad manejada por esta disciplina y los interrogantes morales más acuciantes que preocupan a los individuos. Esto no impugna en su totalidad la legitimidad del proyecto analítico respecto a la identidad personal. Como ha indicado Marya Schechtman, existen buenas razones para apreciar el enfoque de estos investigadores. Existen muchas circunstancias en las cuales se evidencia la relevancia práctica de estos asuntos. Por otro lado, como ya hemos indicado sucintamente, existe cierta semejanza entre el estilo argumentativo utilizado por los filósofos analíticos para determinar la continuidad identitaria de un ente, y el modo en el cual otras tradiciones, como el Budismo, se embarcan en la exploración del estatuto último de las personas y otros fenómenos. Una breve exploración ilustrativa en este terreno nos permitirá desplegar una serie de razones que no son ajenas a la discusión del modelo tayloriano.

En *Sources of the Self*, Taylor concede que existe una noción básica del yo y lo mío que es común a todos los individuos humanos a lo largo de la historia. Dicha aprehensión consiste en cierta experiencia que los individuos tienen de sí mismos como entidades separadas, independientes y autosuficientes, que está en la base de su funcionamiento como totalidades vivientes. Si sumamos a las consideraciones desplegadas en esta obra, otras que ya hemos considerado en su momento, como las que adelantó en *The Explanation of Behaviour* respecto a la naturaleza de la existencia de las entidades vivientes, constatamos que resulta convincente interpretar su afirmación a favor de un telos intrínseco en las entidades animadas, a la luz de las consideraciones llevadas a cabo recientemente por Alasdair MacIntyre en torno a las bases biológicas de la identidad humana, entendidas desde perspectivas filo y ontogenéticas. O, para decirlo de otro modo, una vez hemos establecido de manera general un criterio de individuación de los seres vivientes, cabe interrogarse acerca de las continuidades y discontinuidades en los tránsitos que nos llevan de un modo de vida meramente animal, a una vida plenamente humana. Es decir, que cabe interrogarse respecto a lo que nos diferencia y nos asemeja con nuestros parientes animales, tomando en consideración que en el caso concreto del itinerario de formación del ser humano, partimos desde una condición animal, hacia una realización de nuestro potencial humano, cuyo perfeccionamiento no implica de modo alguno el abandono de nuestra raigambre animal. En línea de continuidad con la aproximación aristotélica al estudio de la naturaleza, las conclusiones a este respecto no pueden basarse en otra cosa que no sea la constatación empírica, y con ello pretendo decir, los testimonios de aquellos que han observado e interactuado con otros individuos, miembros de especies no humanas.<sup>462</sup>

---

<sup>461</sup> SCHECHTMAN (1997), pág. 7. (“El problema general entonces es la cuestión metafísica acerca de cómo una entidad simple persiste a través del tiempo. La cuestión específica es aquella en torno al modo que lo hace una única persona.”)

<sup>462</sup> La cuestión de la identidad, de la naturaleza humana en general, nos obliga a aproximarnos al objeto de nuestro estudio de manera multidimensional. Como ha indicado Jerrold Seigel en su reciente estudio respecto a la historia de la idea de identidad a partir del siglo XVII en la cultura occidental, ésta puede ser abordada tomando en consideración las bases elegidas en cada caso por los estudiosos

Ahora bien, cuando nos aproximamos a la cuestión específica de la identidad tal como Taylor la entiende, y pensamos en el *anthropos* como esa entidad cuya esencia es ineludiblemente moral, es decir, si pensamos en el *anthropos* como esa entidad que esta siempre situada en un espacio de cuestiones que lo orientan y por ende, lo constituyen, nos encontramos con que resulta imprescindible distinguir entre dos dimensiones de la identidad humana. Por un lado, nos dice Abbey,<sup>463</sup> Taylor reconoce que las comprensiones que las personas tienen de sí mismas cambian a través del tiempo y de una cultura a otra. Lo cual nos obliga a articular una antropología filosófica que tome en consideración la diversidad de modos de ser persona, sujeto humano, yo, a lo largo y ancho del tiempo y el espacio. Esto corresponde a la dimensión histórica e intercultural

---

para el establecimiento de dicha noción. Estas bases o dimensiones de la identidad, de acuerdo con Seigel son: (1) la dimensión corporal, que hace referencia al aspecto palpable de los individuos; (2) la dimensión relacional, que hace referencia al aspecto social y, por ende, al carácter lingüístico de la existencia humana, y a las instituciones y prácticas que se constituyen a partir de este componente básico de su existencia específica; (3) la dimensión reflexiva, que hace referencia a la capacidad de distanciamiento de los individuos respecto a las dimensiones anteriores.

Por otro lado, Seigel reconoce dos modelos básicos respecto a la identidad. Por un lado, aquellos modelos que él llama unidimensionales, que se caracterizan por reducir la identidad humana a uno de sus aspectos en detrimento del resto. Y los modelos pluridimensionales, cuyo propósito es integrar las dimensiones citadas en un modelo que sea capaz de dar cuenta de las tensiones ineludibles que presenta la agregación de los mismos en el individuo concreto.

Sobre la base de estas distinciones y tomando en préstamo la terminología de Seigel, podría creerse que el modelo Tayloriano se ajusta al paradigma unidimensional, en cuanto reserva la noción de identidad a la esfera semántica que caracteriza al *anthropos*. Sin embargo, creemos que una aprehensión de este tipo respecto a su modelo malinterpreta profundamente lo más esencial del proyecto antropológico de Taylor. Con respecto a la dimensión corporal, cabe recordar la importancia que concede Taylor a las enseñanzas fenomenológicas de Merleau-Ponty en torno a la aprehensión preobjetiva del mundo y a otras nociones afines como la de trasfondo o conocimiento tácito, que no sólo hacen referencia al conocimiento implícito que sirve como soporte a nuestra comprensión explícita y articulada de lo real, sino también a la aprehensión organizada de las cosas que acompaña nuestra constitución encarnada. Si a esto sumamos el eco aristotélico en su estudio sobre el comportamiento y la simpatía hacia ciertos aspectos de la ontología hegeliana que enfatiza de manera explícita no sólo las diferencias, sino también las continuidades entre diversos grados del ser, resulta evidente (al menos así nos lo parece a nosotros) que la identidad humana echa sus raíces en el cuerpo, y que ese cuerpo es antes que nada y pese a su humanización, cuerpo animal. Por otro lado, si ponemos atención a la dimensión reflexiva, a la capacidad de distanciamiento, como ya hemos indicado, existen buenas razones para creer que se encuentra también en la base de la definición identitaria de los individuos humanos si entendemos esta distinción, como el propio Taylor hace, no sólo en relación con la habilidad objetivadora que es privilegiada por los ilustrados, sino también, como ese aspecto de la identidad humana que se funda más allá de este mundo, no en otro mundo, sino como ruptura radical con éste, entendida dicha ruptura en vista a eso que Taylor llama “trascendencia” y que él mismo equipara a un cambio de identidad, a un aspecto de lo que somos que consiste en nuestra sobrevivencia, un ir más allá de lo que creemos, se encuentra establecida nuestra esencia, sobre la base mundana de la corporalidad, la esfera relacional y los *ens rationis* a los que tenemos acceso a través de la actividad reflexiva.

Por otro lado, la simpatía con la cual, como ya hemos visto, Taylor se refiere al llamado movimiento de la ecología profunda, nos confirma en nuestra convicción de que el modelo Tayloriano no puede ser circunscrito de manera estrecha, como ocurre con otras antropologías filosóficas, que han hecho profesión de fe apuntalar las distinciones del *anthropos*, descuidando las tan mentadas continuidades con el resto del universo físico y animado.

En su discusión respecto al significado del término “autorrealización”, el filósofo Arne Naess, siguiendo a William James, defiende una noción de identidad profunda en la cual se enfatiza la pluralidad y complejidad de la misma. De acuerdo con James, una prueba dramática de ello es el fenómeno de las personalidades alternativas, que ofrece importantes reminiscencias con la noción

de la antropología filosófica tayloriana.

Sin embargo, una noción de la persona que pretende situar a ésta de manera distintiva en el concierto de las entidades existentes, esta obligada a ofrecer una caracterización ontológica de aquello que hace que la persona humana sea tal y no otra cosa. Es decir, esta obligada a enunciar los rasgos constitutivos del *anthropos* más allá de las características relativas a los individuos concretos y a las culturas particulares, que son condición de posibilidad para la manifestación de estas diferencias.

En las páginas siguientes intentaremos dar cuenta de todas estas instancias, poniendo especial atención, cuando llegemos a la caracterización histórica, de los tránsitos propios que han ido conformando la identidad moderna en el occidente del

---

tayloriana de pluralismo moral en el contexto de su relación intrínseca con el establecimiento de la identidad de las personas. Dice James:

“Any man becomes, as we say, *inconsistent* with himself if he forgets his engagements, pledges, knowledge, and habits... In the hypnotic trance we can easily produce an alternation of personality... by telling him he is in an altogether imaginary personage.” (NAESS, Arne, “Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World” en Alan Dregson & Bill Devall (ed.), *The ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, pág. 91).

[“Cualquier hombre se vuelve, como dijimos, *inconsistente* consigo mismo si olvida sus compromisos, promesas, conocimiento y hábitos... En el trance hipnótico con facilidad podemos producir una alternación de la personalidad... diciéndole que es un personaje completamente imaginario.”]

De acuerdo con Naess, expresiones en el lenguaje corriente del tipo que señalan, por ejemplo, que tal o cual persona, hoy, no es ella misma, se refieren a las muchas relaciones que el individuo tiene con otras personas, con cosas materiales, y sobre todo, con eso que llamamos, su entorno, la casa, el jardín, el vecindario, etc. Según Naess, cuando James señala que todos estos *relata* pertenecen al yo, eso no significa que el yo se haya comido la casa, el entorno, etc. Una interpretación de este tipo parece sustentarse en una reducción fisicalista del yo. Tampoco se refiere a que la imagen de la casa o del entorno se encuentra dentro de la consciencia de la persona. Dice Arne Naess:

“When somebody says that a part of a river landscape is part of himself or herself, we intuitively grasp roughly what the person means. But it is of course difficult to elucidate the meaning in philosophical or psychological terminology (...) The main point is that we do not hesitate today, being inspired by ecology and a revived intimate relation to nature, to recognize and accept wholeheartedly our ecological self.” (NAESS, Arne, “Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World” en Alan Dregson & Bill Devall (ed.), *The ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, pág. 91).

[“Cuando alguien dice que una parte del paisaje de un río es parte de sí mismo, intuitivamente comprendemos de manera general lo que esa persona significa. Pero, por supuesto, es difícil de dilucidar el sentido en terminología filosófica o psicológica (...) El punto central es que actualmente, dudamos, inspirados como estamos por la ecología y una revivida intimidad con la naturaleza, en reconocer y aceptar de manera incondicional, nuestra identidad ecológica”]

Ilustrándolo con el ejemplo de Gandhi, Naess señala que en la autorrealización, la mismidad que debe ser realizada es análoga a la noción de *advaita* (no dualidad), es decir, la aprehensión de una unidad esencial entre el *anthropos* y todo lo que vive. De manera semejante, de la traducción propuesta por Naess sobre el término *Atman*, que según él no se refiere a mente o espíritu sino a identidad en el sentido de “mismidad”, se desprende que Buda enseñó a sus discípulos que el *Atman* humano, la identidad de uno mismo, debe abarcar todas las cosas vivientes como una madre que cuida de su único hijo.

En línea de continuidad con la noción heideggeriana de la que ya hemos hablado, Naess propone expandir la noción de ser-en-el-mundo en dirección a ser-en-la-naturaleza sobre la base de una ontología y una epistemología en la cual el mundo de contenidos concretos tiene un carácter gestáltico, en contraposición a un carácter atómico. Esto se encuentra en armonía con nociones heideggerianas a las que hemos hecho referencia cuando hablamos en la primera parte respecto al habla y a la cuestión de la técnica. De acuerdo con Naess, cuando los defensores del progreso se

Atlántico norte.

## 2.1.1. Richard Rorty sobre la contingencia del yo

### 2.1.1.1. Nueva visita al debate epistemológico

En este capítulo vamos a centrarnos en la interpretación de Rorty sobre Freud. Lo que pretendo explorar con ello es uno de los extremos de la concepción de la identidad que se articula a partir de una noción de contingencia radical. Como ya hemos visto, y como veremos con más detalle a continuación, la exploración hermenéutica de Taylor comporta la preocupación general en torno a la necesidad de articular una conciencia reflexiva que tome en consideración la historia concreta, en contraposición a los discursos objetivantes y trascendentales cuya principal motivación consiste en arrebatarse al hombre de las garras de la contingencia.

La perspectiva hermenéutica se caracteriza, en principio, por una plena asunción del carácter contingente de la existencia. Lo cual implica, a su vez, el reconocimiento de que nuestras explicaciones sobre ésta no pueden resultar de una aproximación apriorística que determine con antelación la metodología y procedimiento adecuado para su tratamiento. Desde esta perspectiva, la propia existencia lleva la voz cantante, lo cual implica, para la propia disciplina, asumir cierto compromiso ontológico respecto al objeto de su concernimiento, y cierta exigencia crítica ante nuestras propias interpretaciones en vista de la evidencia de interpretaciones alternativas que no pueden ser condenadas a priori debido al carácter “falsable” de nuestras posiciones.

Ahora bien, la razón principal que nos lleva a embarcarnos en una dilucidación de la posición rortyana consiste en el hecho de que en su discurso es factible ejemplificar uno de los extremos de la noción de *anthropos*, entendido como animal autointerpretante, que apuesta por una noción de contingencia radical. Por ello, además del debate explícito entre Rorty y Taylor, que ya de por sí justifica nuestra atención sobre el asunto, creemos que es posible discernir la discusión como una ilustración

---

enfrentan a los conservacionistas, lo que los enfrenta es lo que cada uno de ellos concibe como real. Los defensores del progreso ven el bosque como un conjunto de árboles, mientras los conservacionistas lo entienden como una unidad que puede ser experimentada, como un *gestalt*. Por lo tanto, la diferencia entre ellos es fundamentalmente ontológica. Dice Naess:

“The *gestalts* “the heart of the forest”, “the life of the river”, and “the quietness of the lake” are parts of reality for the conservationist. To the conservationist the developer seems to suffer from a kind of deeply based blindness. But the developer's ethic on environmental questions are based largely on how he or she sees reality. There is no way of making the developer eager to save a forest as long as he or she retains the conception of it as a set of trees. The charge that the conservationist is motivated by subjective feelings is firmly based on the developer's view of reality.” (NAESS, Arne, “The World of Concrete Contents”, en Alan Dregson & Bill Devall (ed.), *The ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, pág. 77).

[“Los *gestalt* “el corazón del bosque”, “la vida del río”, y “la quietud del lago” son partes de la realidad para el conservacionista. Para el conservacionista el adherente al desarrollo parece sufrir de un tipo de profunda ceguera. Pero la ética medioambiental de la persona comprometida con el desarrollo se encuentra basada, en gran medida, en el modo que ella o él ve la realidad. No hay manera de que esta persona anhele salvar un bosque mientras él o ella retenga una concepción del mismo como un conjunto de árboles. El cargo de que el conservacionista está motivado por sentimientos subjetivos está basado firmemente en la visión de la realidad a la que se adhiere su contrincante.”]

<sup>463</sup> ABBEY (2000), pág. 56.

paradigmática de una de las instancias en los intentos del propio Taylor por evitar los extremos del eternalismo y el historicismo. Visto de este modo, Rorty no sería más que la externalización de uno de dichos extremos, en la búsqueda de un justo medio en la cuestión de la existencia humana que, de acuerdo con Taylor, encuentra su mejor vehículo explicativo en la antropología filosófica, en cuanto disciplina que pretende articular las categorías irreductibles que se presuponen de aplicación general para la realidad humana.<sup>464</sup>

Como ha señalado Taylor, la posición de Rorty en la filosofía contemporánea es la de un “antirrealista”, “relativista” y “subjetivista”.<sup>465</sup> Sin embargo, estas etiquetas, lejos de amedrentar al filósofo estadounidense, lo confirman en su convicción de que es necesario escapar a una serie de dicotomías filosóficas que han perdido vigencia. Como dice Taylor, Rorty se ve a sí mismo como un “operario” al que le han encomendado la labor de deshacerse de aquello que los pioneros más imaginativos de la tradición han mostrado inservible. Dice Rorty en la introducción al tercer volumen de sus *Ensayos Filosóficos*:

On the view of philosophical progress offered in this volume, philosophy makes progress not by becoming more rigorous but by becoming more imaginative. Progress in this field, as in most others, is made by a few people in each generation glimpsing a possibility that had not previously been grasped. Frege and Mill, Russel and Heidegger, Dewey and Habermas, Davidson and Derrida are people of this sort. The rest of us -the underlaborers to whom it is left to clean up and dispose of what this imaginative pioneers have seen to be rubbish -perform a useful social function.<sup>466</sup>

Según Taylor, la diferencia entre sus respectivas posiciones se produce sobre el marco de una comprensión común. Se trata de la necesidad de superar o escapar a la

---

<sup>464</sup> SMITH (1997), pág. 36. Smith señala que la antropología filosófica de Taylor puede ser presentada por medio de dos principios esenciales. El primero es la consideración del ser humano como ese tipo de ser para el cual su propio ser se encuentra abierto a la interrogación. El segundo principio, nos dice, es que la respuesta a la cuestión primera necesariamente hace referencia a la identidad *moral*, cuya inteligibilidad tiene el carácter de un ideal. Desde esta perspectiva, en el tema de la contingencia del yo, que es el tema que nos concierne ahora mismo, Taylor identifica un aspecto no contingente en la relación entre autointerpretación y orientación hacia el bien. Lo cual, como ya hemos señalado, viene acompañado de respuestas contingentes respecto al contenido de dicha orientación. O, como dice Smith (pág. 40):

“That a self-interpreting animal is non-contingently oriented against a background framework of strong evaluation does nothing to contradict the contingency of *how* a person is so oriented.” (“Que un animal autointerpretante esta orientado de modo no contingente contra el trasfondo de marcos de referencia de evaluaciones fuertes no contradice en nada la contingencia respecto al modo en el que la persona es así orientada.”)

<sup>465</sup> TAYLOR, “Rorty and Philosophy” en Guignon, Charles & Hiley, David R., *Richard Rorty* (New York: Cambridge University Press, 2003), pág. 158.

<sup>466</sup> RORTY (1994), pág. 8. (“De acuerdo con la perspectiva sobre el progreso filosófico que ofrezco en este libro, la filosofía avanza, no haciéndose más rigurosa, sino volviéndose más imaginativa. En este campo, como en casi todos los demás, el progreso lo impulsan en cada generación algunas personas que atisban una posibilidad no captada hasta entonces por nadie. Frege y Mill, Russell y Heidegger, Dewey y Habermas, Davidson y Derrida, son personas de esta clase. Los demás -los subalternos a los que nos corresponde hacer la limpieza y eliminar lo que estos pioneros imaginativos han visto como residuos- desempeñamos una útil función social.”)

epistemología representacionalista cartesiana. Sin embargo, el enfoque maximalista de Taylor, que aboga por refundir la comprensión distorsionada heredada de la tradición epistemológica, se define en contraposición a la noción minimalista de Rorty para quien la mejor solución ante asuntos del tipo que plantean preguntas del estilo “¿Qué relación existe entre la mente y el mundo?”, consiste en pasar de largo.

En la primera parte de este estudio hemos apuntado ya, en el contexto de esta discusión, la posición de Taylor al respecto. Permítanme volver sobre mis pasos y reiterar lo ya dicho, con el fin de apreciar las implicaciones que tiene la interpretación de Rorty sobre Freud en el marco de la discusión general en torno a la llamada “superación de la epistemología”. Lo que pretendo es hacer notar que la posición de Rorty respecto a la identidad, especialmente el modo en el cual encara la pluralidad en la esfera de la constitución identitaria y su aproximación a Freud a partir de la lectura Davidsoniana de cuasi-personas, se encuentra en continuidad con las líneas generales de su posición antiepistemológica. De este modo, como veremos, las críticas que le dirige Taylor pueden ayudarnos a delinear otro de los aspectos cruciales de su antropología que gira en torno, como decíamos, al modo en el cual enfrenta la cuestión de la contingencia del sujeto.

Por lo tanto, como ya hemos visto, Taylor cree que no podemos pasar por alto ante las cuestiones epistemológicas, como pretende Rorty, y esto por la sencilla razón de que estas nociones se encuentran poderosamente incrustadas en nuestra cultura, lo cual nos obliga a hacerles frente. Ya dijimos en su momento que, de acuerdo con Taylor, la explicación rortyana parece pasar por alto un “descubrimiento” crucial de la filosofía moderna que es la noción de “trasfondo”, con la cual se quiere expresar el conjunto de comprensiones inarticuladas que dan sentido a nuestros pensamientos y reacciones explícitas que Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty exploraron.<sup>467</sup>

Como ya hemos señalado, la noción de trasfondo muestra hasta qué punto nuestra cultura es esclava del marco representacionalista que sostiene que la totalidad de nuestra aprehensión de la realidad se encuentra mediada por nuestras ideas o sentencias de verdad. De acuerdo con Taylor, el marco representacionalista distorsiona la naturaleza de nuestras capacidades. Por un lado, en lo que concierne a nuestra naturaleza encarnada, distorsiona el carácter de nuestras habilidades para hacer frente a nuestro entorno, y el modo en el cual lidiamos con los objetos. Por otro lado, desde el punto de vista de nuestra naturaleza social, distorsiona el carácter de nuestras relaciones e interacciones con otros seres.

Ahora bien, pese a todo esto, Rorty cree que la negativa de Taylor a abandonar toda disputa en este terreno y su insistencia por ofrecer una historia alternativa respecto a la naturaleza del agente, demuestra que aun permanece prisionero de la figura epistemológica.<sup>468</sup>

---

<sup>467</sup> TAYLOR (2003), pág. 159. De acuerdo con la interpretación de Rorty, Taylor cree que la manera de superar los trastornos que nos produce la afirmación de una realidad independiente de nuestras representaciones es abandonar la pretensión de fundar nuestra ontología en una teoría del conocimiento. Sin embargo, según Rorty, los antirrepresentacionalistas no dudan de que haya cosas en el universo que existan, *causalmente* independientes de nosotros. A lo que ellos se resisten, nos dice, es que sean *representacionalmente* independiente de nosotros, lo cual conllevaría que ciertos términos resultarán más adecuados que otros para dar cuenta de ellos. Desechar la idea de “cómo son las cosas en cualquier caso”, más allá de si son descritas y cómo, es lo que caracteriza a los antirrepresentacionalistas.

<sup>468</sup> RORTY (1998), pág. 84. Dice Rorty:



En principio, ambos coinciden en rechazar el fundacionalismo, la ambición por construir una justificación de principio ascendente para nuestras creencias acerca del mundo. En la versión de Taylor, como ya hemos visto, el fundacionalismo cartesiano-lockeano fracasa debido a que el holismo se interpone en su camino. Es decir: no es posible establecer las bases elementales de las totalidades con fin de alcanzar las certezas buscadas por los adherentes de estas teorías. Ahora bien, de acuerdo con Taylor, existen diversas clases de holismos. Rorty se adhiere, siguiendo a Quine y Davidson, a un holismo de verificación en el cual se advierte que las pretensiones de verdad no pueden ser verificadas individualmente. Sin embargo, Taylor invoca un holismo más radical que echa por tierra de manera completa el atomismo sobre el cual se construye la argumentación fundacionalista. Por un lado, dice Taylor, la naturaleza de cualquier elemento es determinada por el “sentido” que define su lugar en una totalidad mayor de la que forma parte. Lo cual viene acompañado de la convicción de que estas totalidades no pueden ser comprendidas como meras agregaciones de sus elementos.

Eso significa, nos dice Taylor, que nuestra habilidad para lidiar con las cosas incorpora un sentido general de nosotros mismos y de nuestro mundo, lo cual, a su vez, incluye un espectro de diferentes habilidades. En línea con la noción de “comprensión” adelantada por Heidegger respecto a nuestra habilidad para lidiar con el mundo, Taylor señala que no es posible realizar una demarcación precisa entre nuestra aprehensión implícita de las cosas y nuestra formulaciones explícitas.

Ahora bien, esta totalidad en la cual las cosas particulares son comprendidas son “un sentido de mi mundo que es realizado por una pluralidad de medios”: pensamientos formulados, cosas respecto a las que en raras ocasiones hacemos preguntas pero que forman parte de nuestro marco referencial donde los pensamientos formulados encuentran su sentido, y la comprensión implícita de varias habilidades para hacer frente a nuestras circunstancias.<sup>469</sup>

Hasta aquí, lo dicho por Taylor resulta común a todo antifundacionalista. Sin embargo, la noción de “trasfondo” conlleva, según él, la necesidad de descartar cualquier imagen “representacionalista” o “mediacional” de nuestra aprehensión del mundo. Es decir, la noción de que nuestro conocimiento es algo que surge, en última instancia, de algo “interior” dentro de nosotros, algo producido por nuestra mente.

Lo que caracteriza las llamadas “epistemologías mediacionales” desde Descartes a Davidson, según Taylor, es que establecen algo que puede ser definido como interior, algo que contribuye al conocimiento y que puede ser distinguido del exterior. Estas epistemologías son responsables, nos dice Taylor, de la vigencia de las dudas escépticas y

---

“Taylor thinks of his own attachment to hypergoods as entailing a need to defend some form of the correspondence theory of truth. I reject all forms of that theory, except those that are so shallow and trivial as to be noncontroversial.” (“Charles Taylor cree que su adhesión a los hiperbienes le obliga a defender alguna forma de teoría de la verdad como correspondencia. Por mi parte, rechazo todas las formas de dicha teoría, salvo aquellas que de puro triviales y superficiales resultan incontrovertibles.”)

De acuerdo con Rorty, lo que caracteriza a los adherentes de cualquier teoría de la correspondencia es que necesitan criterios para determinar de qué modo diversos vocabularios “encajan” mejor o peor con el mundo. Eso implica, según Rorty, que quienes sostienen esto, no sólo deben postular que ciertos vocabularios funcionan mejor que otros, sino que lo hacen porque representan la realidad de manera más adecuada.

<sup>469</sup> *Ídem*, pág. 162.

otras nociones afines, como ocurre con la categoría a priori de inconmensurabilidad. Sin embargo, si pensamos en la totalidad de nuestra aprehensión de las cosas, y su carácter multimediático, esta clase de dualismo resulta difícil de sostener.

Por otro lado, la pretensión de superar dicho extremo adscribiendo nuestras habilidades exclusivamente al cuerpo (como ocurre con las explicaciones reduccionista neurofisiológicas) no es más que otro de los extraños efectos que produce la filosofía postcartesiana. Como señala Taylor, la manera corriente en la cual lidiamos con el mundo no puede ser reducida a la conceptualidad, ni comprendida en términos de causalidad inanimada. Como ya hemos indicado en su momento, la única manera que tenemos para explicar nuestra propia naturaleza y la naturaleza animal, una vez que hemos descartado el mecanicismo, es a partir de una noción de precomprensión en nuestro trato ordinario con las cosas.

De este modo, Taylor sostiene, junto a Heidegger y Merleau Ponty, que la aprehensión de las cosas no ocurre dentro de nosotros en contraposición al mundo al que estamos enfrentados, sino en nuestro contacto con éste, lo cual arruina la construcción representacional. Es aquí donde Taylor enfatiza la continuidad de la tradición epistemológica en Rorty, puesto que pese a haber descartado el fundacionalismo, es posible rastrear el modo paradójico en el cual resuelve algunas encrucijadas que ponen al descubierto su representacionalismo, pese a su explícito rechazo del mismo, lo cual, según Taylor, es una demostración de lo que significa estar cautivo en una figura.

Veamos de qué modo intenta Taylor probar su afirmación. El escenario elegido es el debate en torno al realismo y el antirrealismo del cual ya hemos hablado. Taylor señala que el representacionalismo tiende a trocarse en escepticismo, relativismo y antirrealismo cuando los argumentos fundacionalistas fracasan. Por lo cual, nos dice, deberíamos considerar estas diferentes estrategias, como nos ha enseñado Heidegger, no como superación, sino en hilo de continuidad de los esfuerzos inspirados por el cartesianismo. Con respecto al antirrealismo, específicamente, decimos que consiste en negar toda distinción entre el mundo tal como es, y el mundo tal como lo vemos nosotros, o para decirlo en los términos favoritos de Rorty, consiste en una negación de toda adjudicación en términos de la categorización “esquema-contenido”. De lo que también se desprende, en la esfera moral, negar cualquier distinción en torno a lo que es verdaderamente correcto moralmente, en contraposición a los que es correcto según nuestros propios criterios.<sup>470</sup> Esto prueba, como hemos dicho, que el antirrealismo forma parte de la dialéctica fundacionalista que se articula a partir de los temores que causan las teorías mediacionales de que nuestras representaciones no estén en contacto con la realidad. Desde esta perspectiva, si consideramos al representacionalismo como esa teoría que sostiene que nuestro conocimiento consiste exclusivamente en representaciones y que nuestro razonamiento implica la manipulación de representaciones, la posición de Rorty (que en esto sigue estrechamente a Donald Davidson), puede aun considerarse

---

<sup>470</sup> Piénsese, por ejemplo, en el título de las conferencias ofrecidas por Rorty en la Universidad de Girona en 1996: *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Aquí el término autoritarismo se define en relación con las categorías de ordenación de lo real que se articulan a partir de alguna noción de correspondencia. En este sentido, la crítica que realiza Rorty a Taylor se dirige, justamente, a la deriva autoritaria que supone la pretensión de acudir a cualquier variación de la noción “esquema-contenido”, y a partir de allí, pretender que es posible clasificar algunos de los esquemas que utilizamos en vista a la mayor o menor correspondencia con aquello que se encuentra allí, de todas modos, independientemente de nosotros.

gravitando alrededor de esas premisas.<sup>471</sup>

De acuerdo con Davidson, una teoría coherentista es aquella que afirma que lo único que puede contar como una razón para sostener una creencia es otra creencia. Lo cual implica que nada cuenta como única justificación excepto aquello que ya aprobamos, es decir, que no hay manera de ir más allá de nuestras creencias y lenguajes para encontrar otra probación que no sea la coherencia. De acuerdo con Taylor, esta distinción radical entre causación y justificación es suficiente como para que consideremos la posición rortyana como representacionalista: a fin de probar sus tesis, estos dos filósofos se adhieren a los lineamientos básicos de la figura interior/exterior, según la cual, no podemos ir más allá de las representaciones que nos contiene para compararlas con la “realidad”.

La manera para escapar a estas alineaciones, según Taylor, consiste en tomarse en serio la noción de incrustación en el mundo de la que ya hemos hablado.

Ahora bien, la respuesta de Rorty ante las acusaciones de relativismo y antirrealismo es repudiar esos títulos sobre la base de que debemos dejar de hacer las preguntas que hacemos que producen las paradojas a la que nos tiene acostumbrados cierta forma de hacer filosofía. Pero, como ya hemos señalado, Taylor no cree que podamos pasar de largo ante estos interrogantes.

Evidentemente, nos dice Taylor, si asumimos que el único medio que tenemos para determinar la verdad de nuestras creencias se basa en desglosar y aislar un componente precategorial de la realidad para luego compararlo con el lenguaje, y a partir de allí definimos el intento por hacer “encajar” dicho desglose con un “lenguaje natural”, la crítica de Rorty a Taylor parece justificada. Pero Taylor no cree que ese sea el caso, sino que se trata más bien de otra de las caricaturas con las cuales Rorty acostumbra a presentar a sus contrincantes en el debate.<sup>472</sup>

De acuerdo con Taylor, es posible distinguir, al menos, dos instancias diferentes sobre la relación entre enunciaciones y realidad:

1. Imaginemos que ayer contamos doce sillas en una habitación. De regreso, hoy, encontramos sólo diez. Aquí, el lenguaje de clasificación que nos permite contar sillas en habitaciones es el mismo en las dos instancias. Lo que ha cambiado es la realidad.

---

<sup>471</sup> TAYLOR (2003), pág. 169.

<sup>472</sup> RORTY (1994), pág. 91. Dice Rorty:

“We think that the only way to get beyond this sterile clash of uncashable metaphors is to put the burden of argument on our opponents by asking them to answer two questions: (1) Can you find some way of getting between language and its object (as Wittgenstein sardonically put it) in order to suggest some way of telling which joints are nature's (part of the content) and which merely “ours” (just part of the scheme)? (2) If not, can you see any point in the claim that some descriptions correspond to reality better than others?”

(“Creemos que la única forma de ir más allá de este estéril choque de metáforas incajeables es pasar la carga de la prueba a nuestros adversarios pidiéndoles que respondan a dos preguntas. (1) ¿Has encontrado algún modo de meterte entre el lenguaje y su objeto (como sardónicamente lo expresó Wittgenstein) para así poder sugerirnos la manera de distinguir qué juntas son las de la naturaleza (parte del contenido) y cuáles meramente “nuestras” (parte sólo del esquema)? 2) En caso negativo, ¿te parece que conduce a alguna parte la afirmación de que algunas descripciones se corresponden con la realidad mejor que otras?”)

Preguntas de este tipo son las que demuestran, según Taylor, que Rorty no toma en consideración la noción de trasfondo, tal como señalamos más arriba, y sigue sujeto a nociones representacionalistas del conocimiento pese a su antifundacionalismo.

2. Ahora comparemos la noción aristotélica de “planeta” en la que es posible incluir el sol, con nuestra noción de “planeta”, que no permite esa inclusión. Aquí, lo que ha cambiado, no es la realidad, sino el esquema que adoptamos.

Ahora bien, de acuerdo con Taylor, es posible ordenar estos esquemas como mejores o peores, por ejemplo, en vista a lo que nos permite cada uno de ellos. Un vocabulario como el aristotélico que pone al sol y a Marte en la misma categoría no nos permite dar cuenta de algunos detalles del funcionamiento de nuestra galaxia, algo que sí resulta factible en el marco de nuestro esquema. Según Taylor, esto es suficiente para que podamos establecer que nuestra clasificación es superior a la aristotélica, debido a que nos permite dar cuenta con mayor rigor de ciertas características del movimiento que la otra clasificación distorsiona. Pero esto no significa necesariamente aprehender el mundo de manera absolutamente independiente de toda descripción. Por otro lado, debemos asumir que no todas los esquemas pueden ser comparados, puesto que algunos de ellos responden a preguntas del todo diferentes y, por tanto, no resultan conmensurables. Si pensamos en la descripción de nuestro planeta de acuerdo con la antigua cosmología india en el que aparece el Monte Meru en el centro, rodeado de siete cadenas montañosas y un océano donde flotan los cuatro continentes, en términos exclusivamente geográficos, dicha descripción es inferior a nuestras representaciones actuales. Pero cuando descubrimos el contenido moral que dichas representaciones tenían para el adherente, vemos que la representación no puede descartarse enteramente, porque da respuesta a un tipo de preguntas que no conciernen a la geografía actual. Algo semejante podemos decir respecto a los órdenes de significación moral de las representaciones aristotélicas y medievales. Sin embargo, habiendo hecho esta aclaración, es posible en principio ordenar estas clasificaciones a fin de determinar, respecto a preguntas análogas, cual de ellas nos permite aprehender de mejor modo las características de la realidad que reconocemos independientes de nosotros. Esto, según Taylor, es lo esencial del realismo.<sup>473</sup>

---

<sup>473</sup> RORTY (1994), pág. 92. De acuerdo con Rorty, sin embargo, en vista de que no hay nada que haga una proposición verdadera, ni las proposiciones son representaciones de nada, “todos los candidatos están a la par en lo que respecta a sus relaciones con una realidad independiente.” Dice Rorty:

“My point is that the difference between doing physics (either normal or revolutionary) and reflecting on one's moral character is not matter of truth versus no truth, or of different kinds of truth, but just the difference between finding sentences that, if true, are (usually) always true and finding sentences that either have to include dates or else have to be seen as changing their truth-value. The only other difference is degree of controversiality - a sociological matter without philosophical significance.”

(“Lo que digo es que la diferencia entre hacer física (ya sea normal o revolucionaria) y reflexionar sobre el carácter moral de uno no es una cuestión de verdad versus no verdad, o de diferentes tipos de verdad, sino solamente la diferencia entre buscar oraciones que, si son verdaderas, lo son (por lo general) siempre y buscar oraciones que, o bien necesitan incluir fechas, o debe considerarse que su valor de verdad cambia. La única diferencia, aparte de ésta, está en el grado de controvertibilidad, una cuestión sociológica sin significación filosófica.”)

En el mismo texto, más adelante, agrega:

“Taylor thinks that once one gets out from under epistemology one comes to an “uncompromising realism.” I one comes to a position in which the only version of “realism” one has left is trivial, uninteresting, and commonsensical one which says that all true beliefs are true because things are as they are. This is uninteresting because it says only that the production of true beliefs is a matter of causal relations between language users and the rest of the universe, and if either were different, their relation would be different. Realism becomes interesting when we supplement plain speech and common sense with the “in itself” versus “to us” distinction.”

En capítulos anteriores hemos hecho referencia a las consecuencias que la teoría coherentista davidsoniana tiene en el contexto de la interpretación intercultural. El intento por superar el etnocentrismo (que supone la aplicación de su “principio de caridad”) nos impone una suerte de “tabú” que ordena no expresar distinciones respecto a las prácticas examinadas. Sin embargo, como señala Taylor, es posible superar el peligro del etnocentrismo reconociendo que existen diferencias en los esquemas de diversas culturas, evadiendo de este modo el otro cuerno distorsionante: el antirrealismo. Esto es así porque, como hemos visto, el agente se encuentra siempre en pugna con el mundo, que a su vez le abre diversas posibilidades mediacionales. Pese a las alternativas en estas construcciones, existe una participación básica que impide que estemos totalmente equivocados.<sup>474</sup> Dice Taylor:

The reality of contact with the real world is the inescapable fact of human (or animal) life, and can only be imagined away by erroneous philosophical argument. This is the point of Merleau-Ponty's claim that “*Se demander si le monde est réel, ce n'est pas entendre ce que l'on dit.*”. And it is in virtue of this contact with a common world that we always have something to say to each other, something to point to in disputes about reality.<sup>475</sup>

Finalmente, Taylor se refiere a una tercera distinción que apunta a los cambios que se producen en nuestras autointerpretaciones, que no se ajustan a los casos expuestos en las categorías anteriores. Como ya señalamos en la sección dedicada al razonamiento práctico, nuestros sentimientos cambian cuando son reconocidos y articulados por nosotros. Estos cambios no se deben, simplemente, a un cambio en las realidades que precipitan un cambio en la descripción de la realidad. Ocurre también lo opuesto, hay transformaciones que realizamos en nuestras descripciones que alteran la realidad. Pero aun en estos casos, es posible clasificar las diversas descripciones en términos de su mayor o menor clarividencia respecto a la tarea de autocomprensión.

De todo esto se deduce que, aun cuando la intención de Taylor y Rorty coincide en

---

(“Charles Taylor opina que, una vez que uno sale de debajo de la epistemología, desemboca en un “realismo sin concesiones”. Yo pienso que se desemboca en una posición en la que la única versión del “realismo” que le queda a uno es ésa trivial, de sentido común y carente de interés según la cual todas las creencias verdaderas son verdaderas porque las cosas son como son. Esto carece de interés porque lo único que dice es que la producción de creencias verdaderas es una cuestión de relaciones causales entre los usuarios de lenguaje y el resto del universo, y que si cualquiera de ambos fuera de otra manera, sus relaciones también lo serían. El realismo sólo se vuelve interesante cuando complementamos el habla llana y el sentido común con la distinción “en sí” versus “para nosotros”).

<sup>474</sup> Ver RICOEUR, (1996), pág. 133. Como veremos en el capítulo siguiente, esta posición es paralela a la crítica que lleva a cabo Paul Ricoeur a Derek Parfit. Frente a la estrategia de los *puzzling cases* -que él llama “ficciones tecnológicas”-, Ricoeur contrapone las ficciones literarias. Con respecto a los primeros, dice Ricoeur:

“El problema será el de saber si no violan una restricción de otro orden, relativa al arraigo terrestre del hombre.”

<sup>475</sup> TAYLOR (2003), pág. 175. (“La realidad del contacto con el mundo real es un hecho ineludible de la vida humana (o animal) y sólo puede ser imaginado en un sentido opuesto por un argumento filosófico erróneo. Este es el punto de la afirmación de Merleau-Ponty de que “*Se demander si le monde est réel, ce n'est pas entendre ce que l'on dit.*” Y es en virtud de este contacto con un mundo común que siempre tenemos algo que decimos los unos a los otros, algo para señalar en las dispuestas acerca de la realidad.”)

lo que respecta a la intención de escapar a la epistemología mediacional, Taylor considera la estrategia de Rorty en los términos de la sentencia hegeliana respecto a la filosofía de Shelling:

Rorty's way of escape from mediationalism is into a kind of night where all views about Mind and World are shrouded in an equal darkness. You can't look and see anymore, articulating what we always already "know" at some level, in the fruitful way that Heidegger and Merleau-Ponty have done. This is what gives his theory an oddly a priori air. We aren't allowed to distinguish between different contexts of truth, where different things make our claims true. We have to believe that justification is ultimately a matter of how we do things here, and that you can't arbitrate by argument that it's better or worse than how they do things here.<sup>476</sup>

Por último, ante esta suerte de "tabú" rortyano impuesto sobre todo intento por distinguir entre el realismo ineludible con el cual operamos en nuestra vida cotidiana y otras teorías adjetivadas como delirante platonismo o teología, Taylor nos recuerda que la perspectiva de Rorty no es ajena a la narrativa matriz de la modernidad en torno a la emancipación, que describe la historia como un tránsito desde la infancia hacia la madurez. Se trata de liberarse de la creencia en un Dios trascendente, a fin de alcanzar la madurez que implica el rechazo de toda autoridad que nos rebaje frente algo no humano, a favor de los meros requerimientos del consenso. Como ocurre con muchos creyentes que consideran la arrogancia humanista como una infatuación adolescente, pese a lo acertado en uno y otro caso de algunos aspectos de sus respectivas ilustraciones, se trata de crudas simplificaciones que reducen a caricatura las posiciones de nuestros contrincantes.

### 2.1.1.2. Rorty: Freud y Nietzsche sobre la creación de sí

Ahora quisiera introducir el tratamiento de la contingencia del yo que realiza Rorty a partir de la discusión en torno a la diferencia entre la poesía y eso que Heidegger y Derrida llaman "metafísica". Citando a Derrida, Rorty nos recuerda que la metafísica, en este sentido, consiste en la búsqueda de una estructura centrada, de un cimiento fundamental e inmóvil, que conlleva una certidumbre tranquilizadora. En contraposición al esfuerzo por alcanzar la universalidad yendo más allá de la contingencia, la poesía consistiría, según Rorty, en el esfuerzo por encontrar en el reconocimiento de ella, la creación de sí. De manera semejante, nos dice el filósofo estadounidense, a partir de Hegel, y especialmente por medio de Nietzsche, los filósofos más relevantes de nuestra época han intentado una ruptura con Platón, concibiendo la "libertad como el

---

<sup>476</sup> *Ídem*, pág. 176. ("La manera de escapar al mediacionalismo por parte de Rorty es hacia una clase de noche donde todas las visiones acerca de la Mente y el Mundo están ocultas bajo una misma oscuridad. No se puede mirar y ver algo más, articulando lo que nosotros siempre ya "sabemos" en algún nivel, en la manera fructífera en que lo hicieron Heidegger y Merleau-Ponty. Esto es lo que le da a su teoría un aire singularmente a priori. No se nos permite distinguir entre diferentes contextos de verdad, donde diferentes cosas hacen nuestras reivindicaciones verdaderas. Tenemos que creer que la justificación es, en última instancia, una cuestión de cómo hacemos aquí las cosas, y que no es posible arbitrar por medio de argumentos que son mejores o peores que el modo en que ellos hacen allí las cosas.)

reconocimiento de la contingencia”. De este modo, han intentado eludir la filosofía de la contemplación, en beneficio de una concepción de la existencia individual como pura contingencia.

En vista a lo que ya hemos visto respecto a la antropología filosófica de Taylor, el desafío de Rorty parece dirigirse directamente al corazón de su proyecto. Rorty está convencido que filósofos como Wittgenstein y Heidegger, en los cuales Taylor se apoya extensamente, pueden ser interpretados como autores ocupados en mostrar, que lo universal y necesario de la existencia humana son, justamente, su individualidad y contingencia, en contraposición a los “teólogos” y “metafísicos” para quienes lo importante es demostrar los contextos permanentes y ahistóricos de la vida, que no es otra cosa, según nos dice, que una apuesta por el conocimiento de la verdad de lo que somos, lo impercedero, en contraposición a la mera animalidad individual destinada a la extinción.

A este anhelo de permanencia, Rorty opone el desafío perspectivista de Nietzsche. La verdad es ahora “un ejército móvil de metáforas” a la que se le ha arrebatado el poder para establecer un contexto unívoco para todas las vidas humanas. Al “mundo verdadero” de Platón, Rorty opone la convicción nietzscheana de la afirmación de sí, el consuelo de haber creado nuestro propio lenguaje, es decir, de habernos creado a nosotros mismos. Desde esta perspectiva, por lo tanto, conocernos a nosotros mismo no significa descubrir una verdad perenne en el exterior o en el interior nuestro. El conocimiento de sí es creación de sí.

Nuestros estudios sobre el expresivismo nos han mostrado lo que implica la aparente paradoja del descubrimiento como invención. Pero, creemos que ha quedado claro ya a partir de lo dicho en las páginas anteriores, que Rorty pretende ir más allá y equiparar, de manera semejante a lo hecho por Feyerabend en la filosofía de la ciencia, la poesía con la llamada “ciencia revolucionaria”, en los términos ahora canónicos promovidos por Kuhn. De esta manera, nos dice Rorty, deberíamos entender la distinción entre lo literal y lo metafórico como la diferencia entre un lenguaje viejo y un lenguaje nuevo, para evitar de ese modo toda referencia a nociones de verdad como adecuación o como correspondencia.

De acuerdo con Nietzsche, los poetas son quienes se encuentran en mejor disposición para apreciar la contingencia. El resto de nosotros, en cambio, insistimos en que sólo puede existir una descripción verdadera de la condición humana, y de ese modo intentamos escapar a la contingencia en lugar de reconocerla y apropiarnos de ella “vigorosamente”. Dice Rorty:

To put the same point in another way, the Western philosophical tradition thinks of a human life as a triumph just insofar as it breaks out of the world of time, appearance, and idiosyncratic opinion into another world – into the world of enduring truth. Nietzsche by contrast thinks the important boundary to cross is not the one separating time from the atemporal truth but rather the one which divides the old from the new.<sup>477</sup>

---

<sup>477</sup> RORTY (1989), pág. 29. (“Dicho de otro modo: la tradición occidental concibe la vida humana como un triunfo en la medida en que transmuta el mundo del tiempo, de la apariencia y de la opinión individual en otro mundo: el mundo de la verdad perdurable. Nietzsche, en cambio, cree que el límite que es importante atravesar no es el que separa el tiempo de lo intemporal, sino el que divide lo viejo de lo nuevo.”)

No creo que podamos descartar a Nietzsche utilizando argumentos ad hominem. Aun gravitamos en torno a los presupuestos que con extrema lucidez atacó. Es cierto, por ejemplo, que cierto “nietzscheanismo” ha favorecido discursos postmodernistas que han estado al servicio del desmantelamiento de las “ideologías”, lo cual es una de las claves para entender el triunfo de las posiciones antipolíticas en las sociedades democráticas occidentales que han estado en la base del progresivo y corrosivo debilitamiento de las instituciones en favor de la hegemonía corporativa transnacional. Pero estas consecuencias prácticas de las popularizaciones nietzscheanas y de aquellas como las del propio Rorty que se han apropiado de su literatura inflamada, no nos autoriza a darles la espalda como si se trataran de objetos pasados de moda que no merecen ya nuestra reflexión. Por el contrario, el descrédito que los ideales “mileneristas” impuestos por el neoliberalismo en las últimas décadas, debería hacernos asumir los discursos de la contingencia en otro registro, conscientes, como somos ahora, de las falacias que cualquier filosofía de la historia proyecta sobre la existencia y los sacrificios que impone a las generaciones las apuestas seculares que se empeñan en representar un estado originario o final exclusivo para toda la humanidad. Dice Rorty:

The drama of an individual life, or of the history of humanity as a whole, is not one in which a pre-existent is triumphantly reach or tragically not reach. Neither a constant external reality nor an unfailing interior source of inspiration forms a background for such a dramas. Instead, to see one's life, or the life of one's community, as a dramatic narrative it is see as a process of Nietzschean self-overcoming. The paradigm of such a narrative is the life of the genius who can say of the relevant portion of the past, “Thus I willed it,” because she has found a way to describe that past which the past never knew, and thereby found a self to be which her precursors never knew was possible.<sup>478</sup>

Pero, de acuerdo con Rorty, fue Freud el que nos ayudó a aceptar la noción nietzscheana de creación de sí, porque asumió la labor de desdivinizar el yo al remontar la conciencia a sus orígenes. Según Rorty, esta desdivinización del yo tiene dos aspectos. Por un lado, se enfrenta a las nociones universalistas del estilo de Kant que pretenden la existencia de un núcleo común de la moralidad en el hombre que se enfrenta al carácter espontáneo de la individualidad. El freudismo, nos dice Rorty, ha inculcado a nuestra cultura la idea de que también la conciencia o sentido moral es producto de las vicisitudes de los individuos y no la expresión de un núcleo compartido por todos los humanos, echando por tierra, de este modo, las distinciones cualitativas tradicionales. Además, ha contribuido a la radicalización de la aspiración a la autoexpresión de nuestra cultura, proporcionando a los individuos un lenguaje mucho más sofisticado que el

---

<sup>478</sup> *Ídem.* (“El drama de una vida humana individual, o de la historia de la humanidad en su conjunto, no es un drama en el cual, triunfalmente, se alcanza una meta preexistente o, trágicamente, no se la alcanza. El trasfondo de tales dramas no es ni una realidad externa constante ni una indesfalleciente fuente interior de inspiración. En lugar de ello, concebir la propia vida, o la vida de la propia comunidad, como una narración dramática es concebirla como un nietzscheano proceso de autosuperación. El paradigma de una narración así es la vida del genio que puede decir de la parte relevante de su pasado: “Así lo quise”, porque ha descubierto un modo de describir ese pasado que el pasado nunca conoció, y, por tanto, ha descubierto la existencia de un yo que sus precursores nunca supieron que fuese posible.”)



lenguaje filosófico tradicional para articular el relato de su autodesarrollo moral.

Sin embargo, el aspecto más trastornante del freudismo es la noción de inconsciente. Como apunta Rorty citando a Davidson, “los filósofos siempre se han sentido trastornados por la insistencia de Freud en la “partición del sí mismo”.<sup>479</sup> Porque, a diferencia de lo que ocurre con las distinciones llevadas a cabo por Platón y por Kant, que, a su manera, nos dividen, jerarquizando la razón por sobre la sensación y conminándonos a una moralidad que fuerce a las acciones particulares a someterse al mandato de principios generales, Freud nos anima a regresar a lo particular, de manera análoga a lo que ocurre con el cálculo prudencial en la deliberación moral, donde los detalles de la cosa concreta tienen relevancia. Pero hay algo más. A diferencia de Platón y Kant, para los cuales la partición ocurre con el fin de la unidad de sí del hombre en una totalidad comprensiva, la noción de inconsciente sugiere la existencia de otros cuasi sí mismos que vagan bajo el umbral de la consciencia que pone en evidencia la incoherencia y confusión que afecta a la persona.

La interpretación de Rorty sobre Freud se encuentra, como vemos, fuertemente influenciada por el holismo davidsoniano. Como ya hemos visto, para éste sólo puede atribuirse una creencia a algo si uno le atribuye muchas otras creencias mayoritariamente verdades y mayoritariamente congruentes. De esta manera, para Davidson, “ser una persona significa ser un conjunto de creencias y deseos coherentes y plausibles.”<sup>480</sup> Viendo que en ocasiones las conductas de los individuos no pueden explicarse a partir de un conjunto único de referencia, Davidson llega a la conclusión de que la partición del sí mismo llevada a cabo por Freud entre consciente e inconsciente puede interpretarse como la enunciación de conjuntos alternativos de creencias, es decir, la convicción de que “un mismo cuerpo humano puede albergar dos o más personas”<sup>481</sup> que establecen relaciones causales entre sí y con el cuerpo.<sup>482</sup>

Visto de este modo, podemos entender perfectamente lo que implica “descentramiento” en el caso del psicoanálisis. Si nos tomamos en serio que existen algunas personas desconocidas en nuestro interior que nos inducen a realizar ciertas cosas, lo que hace falta es familiarizarse con ellas. Esto trastoca de manera radical la manera de entender el “conocimiento de sí”. No se trata ya de familiarizarse con nuestra

---

<sup>479</sup> RORTY (1993), pág. 146.

<sup>480</sup> *Ídem*, pág. 147.

<sup>481</sup> *Ídem*.

<sup>482</sup> En el capítulo siguiente nos ocuparemos de la teoría de la identidad personal que se origina en las reflexiones de Locke y Hume sobre el particular. En el ensayo que estamos tratando ahora mismo, Rorty señala acertadamente lo que distingue las aproximaciones de Hume y Freud. Rorty nos recuerda que, junto a Copérnico y Darwin, Freud se consideraba parte del triunvirato que había contribuido al “descentramiento” del hombre, al ofrecernos una imagen mecanizada del cosmos. Pero Freud no fue el primero en proponer una mecanización de la conciencia. La psicología humeana concebía las ideas e impresiones como átomos mentales que, organizados, constituían el yo. Sin embargo, según Hume, esta imagen no debía afectar la dimensión moral de la persona. Como mucho, debíamos considerar esta explicación como una cómoda descripción de las personas y las cosas que resultaba atractiva en vista a la pretensión de predicción y control de sus comportamientos. Pero la reconciliación “pragmática” llevada a cabo por Hume entre la libertad y el determinismo, nos dice Rorty, nos invita a considerar la mecanización de la mente a la ligera. Esta es la manera que la mayoría de nosotros tratamos estas cuestiones. Pero la aproximación freudiana adquiere otra dimensión cuando la interpretamos como el anuncio de que nuestro espacio interior se encuentra poblado de cuasipersonas “que forman parte de una red causal unitaria individual, pero no de una única persona”, lo cual nos obliga a conocer a cada una de ellas con el fin de predecir y controlar la conducta del ser humano.

naturaleza humana común. Ahora se trata de conocer lo que nos distingue de los otros: lo accidental e irracional en nosotros, lo que escinde el conjunto de creencias y deseos incompatibles. Dice Rorty:

The view of Freud I am proposing will seem plausible only if one makes a clear distinction between two sense of “the unconscious”: (1) a sense in which it stands for one or more well-articulated systems of beliefs and desires, systems that are just as complex, sophisticated, and internally consistent as the normal adult's conscious beliefs and desires; and (2) a sense in which it stands for a seething of unarticulated instinctual energies, as a “reservoir of libido” to which consistency is irrelevant. In the second sense, the unconscious is just another name for the “passions”, the lower parts of the soul, the bad, the false self. Had this been the only sense Freud gave to the term, his work would have left our strategies of character development, and our self-image, largely unchanged. What is novel in Freud's view on the unconscious is his claim that our unconscious self are not dumb, sullen, lurching brutes, but rather the intellectual peers of our conscious selves, possible conversational partners for those selves.<sup>483</sup>

A diferencia de lo que ocurre en el modelo platónico de autoconocimiento, para el cual el núcleo superior del alma se expresa lingüísticamente, mientras las partes inferiores, de tipo animal, son de carácter prelingüístico, Freud atribuye al inconsciente la capacidad de “urdir redes complejas de creencias, dotadas de coherencia interna”. Lo cual implica asumir que la distinción entre lo consciente y lo inconsciente no puede equipararse a la distinción humano/animal, razón/instinto, como ocurre en la mayor parte de la filosofía de la psicología tradicional. En el caso platónico, lo que sigue a la jerarquización de las partes del alma es una práctica-moral que enfatiza el modelo de la purificación, es decir, la identificación por parte del individuo con la parte más verdadera o superior de su identidad a fin de someter su identidad animal. En el caso de Freud, en cambio, la práctica moral consiste en familiarizarse con las llamadas cuasipersonas y aprender algo de ellas.

En principio, una modelo de este tipo parece estar en frontal oposición a la noción tayloriana de la identidad que estamos estudiando. No sólo parece oponerse a la concepción de unidad de la persona de la que ya hemos hablado, sino que además hace frente a la concepción de deliberación moral que se articula alrededor de la noción de evaluación fuerte, y el arbitraje prudencial de los diversos bienes que pugnan en la esfera de la moralidad reclamando la lealtad del individuo, y cuya tarea es determinar en cada

---

<sup>483</sup> RORTY (1993), pág. 149. (“La concepción de Freud que propongo sólo parecerá plausible si se establece una distinción clara entre dos sentidos del “inconsciente”: 1) un sentido en el que equivale a uno o más sistemas de creencias y deseos bien articulados, sistemas que son tan complejos, sofisticados y dotados de tanta congruencia interna como las creencias y deseos conscientes normales del adulto; y 2) un sentido en el que equivale a una enorme masa de energías instintivas incapaces de expresarse, una “reserva de libido” para la cual es irrelevante la congruencia. En el segundo sentido, el inconsciente es otro nombre para designar “las pasiones”, la parte inferior del alma, el yo mismo malo y falso. Si éste hubiese sido el único sentido que dio Freud al término, su obra hubiese dejado sustancialmente intactas nuestras estrategias de desarrollo del carácter y de nuestra autoimagen. Lo nuevo en la concepción freudiana del inconsciente es su afirmación de que nuestro yo inconsciente no es un animal mudo, hosco y tambaleante, sino más bien el par intelectual de nuestro sí mismo consciente, el posible interlocutor de este sí mismo.”)

caso concreto cuáles y en qué medida son los bienes que deben sacrificarse, a fin de minimizar el peligro de la mutilación que conlleva la elección de nuestros modos de vida.

Sin embargo, es posible acomodar, hasta cierto punto, la perspectiva rortyana en el modelo de Taylor, si entendemos su descripción de la moralidad en relación al ideal de emancipación y esclarecimiento que lo inspira. Como el propio Rorty señala, no se trata de descubrir el “verdadero sí mismo”, ni de articular el relato verdadero de cómo son las cosas. La madurez, según Rorty, consiste ahora en la capacidad de “redescribir el propio pasado”, adoptando una concepción nominalista e irónica de sí mismo.<sup>484</sup> De este modo, el ideal al que aspira quien elige como modelo de la conciencia y del yo una concepción semejante, es la de un ser que es capaz de enfrentarse a la contingencia y al azar sin sentir que las mismas son condiciones indignas de nuestra condición que debemos trucar para evadirlas.

Todo esto nos permite asumir la caracterización de la moral realizada por Taylor. El propio Rorty reconoce que la concepción descentrada y contingente del sujeto vino acompañada de una serie de distinciones cualitativas que ayudó a contraponer a las virtudes tradicionales inspiradas en la “vida ascética” (que fueron objeto de la crítica nietzscheniana) las virtudes de la “vida estética” (que fueron el blanco de Kierkegaard). Se trata ahora de ser cada vez “más irónicos, lúdicos, libres e inventivos en nuestra elección de una descripción de nosotros mismos.” Lo cual nos ha ayudado, nos dice Rorty, a “sacudirnos la idea de que tenemos un verdadero sí mismo, que comparten todos los demás seres humanos”, y concebir la reflexión y el conocimiento moral “como una cuestión más de autocreación que de autoconocimiento”.<sup>485</sup>

La historia de la filosofía moderna que va de Descartes a Kant, ha consistido, de acuerdo con Rorty en los reiterados intentos por conservar “un enclave de no mecanicismo y mantener así viva la noción de un “verdadero sí mismo” y la plausibilidad de una moralidad de la autopurificación”.<sup>486</sup> Lo cual ha acabado empobreciendo el vocabulario de la filosofía moral y trasladando la reflexión al ámbito de los novelistas y poetas, debido, como señala Iris Murdoch, “a una idea de unidad no examinada y vacía, y [el] empobrecimiento [de] nuestro lenguaje moral en un ámbito importante.”<sup>487</sup> Dice Rorty:

This account of modern philosophy can be summarized by saying that when modern science made it hard to think of man as a natural kind, philosophy responded inventing an unnatural kind. It was perhaps predictable that the sequence of descriptions of this self that begins with Descartes should end with Sartre: the Self as a blank space in the middle of a machine -an *être pour soi*, a “hole in a being”. By contrast, Freud stands with Hegel against Kant, in an attitude of Nietzschean exuberance rather than Sartrean embarrassment, and thereby reinvents the morality of character.<sup>488</sup>

---

<sup>484</sup> *Ídem*, pág. 151.

<sup>485</sup> *Ídem*, pág. 154.

<sup>486</sup> *Ídem*, pág. 156.

<sup>487</sup> *Ídem*. Citado por Rorty, nota 21.

<sup>488</sup> *Ídem*, pág. 157. (“Puede resumirse esta formulación de la filosofía moderna diciendo que cuando la ciencia moderna hizo difícil concebir al hombre como una especie natural, la filosofía respondió inventando una especie no natural. Quizá era predecible que la secuencia de descripciones de este sí mismo que comienza con Descartes había de concluir con Sartre: el sí mismo como un espacio en

En breve, en contraposición a la filosofía tradicional que había identificado el sí mismo como el aspecto normativo y autoritario de la consciencia a través del cual nos era dado acceder a las verdades universales y principios generales, Freud relocaliza esa parte de la consciencia como una parte sin mayor privilegio en el concierto de la consciencia. Pero eso no supuso la asunción por su parte de una tesis reduccionista de la moralidad. Por otro lado, pese a identificar la consciencia con el itinerario idiosincrático de su pasado, Freud no cayó en la tentación de creer que el psicoanálisis podía ser un sustituto para la deliberación moral. Su actitud general hacia la consciencia fue la de adoptar una lectura mecanicista de la misma que le permitía acercarse a ella de una manera pragmática. Finalmente, nos dice Rorty, el principal legado de Freud fue enseñarnos a entender los diversos vocabularios como instrumentos, y no como espejos de la realidad, lo cual nos capacitó, según Rorty, para “tolerar las ambigüedades que las tradiciones religiosas y filosóficas habían esperado eliminar.”<sup>489</sup>

Frente a esto, podemos preguntarnos hasta qué punto la posición freudiana pone en cuestión la conexión entre identidad y bien que se encuentra en el núcleo de la antropología filosófica de Taylor. En principio, como hemos visto, la partición del yo realizada por Freud trastoca las distinciones tradicionales entre lo admirable y lo reprochable, lo superior y lo inferior. Sin embargo, como ya hemos visto, y como veremos con mayor detalle cuando iniciemos el itinerario histórico de su obra, Taylor se muestra muy crítico con cierta noción ilustrada del sujeto que lo concibe en términos de desvinculación, volcado exclusivamente hacia actividades objetivantes e instrumentalistas. Por otro lado, el tratamiento que realiza Taylor del arte modernista, pone de manifiesto su posición respecto a cualquier noción de unificación de la vida humana sobre bases reduccionistas. Refiriéndose a los rasgos de los artistas modernistas, dice Taylor:

This is an awareness of living on a duality or plurality of levels, not totally compatible, but which can't be reduced to unity. We recur here to the earlier discussion of different models of the self. The self of disengaged reason is and ought to be a single centre of strategic calculation. The Romantic expressive outlook points to an ideal of perfect integration, in which both reason and sensuality, the impulse within and nature without, are harmonized. But in the post-Schopenhauerian world... there is no single construal of experience which one can cleave to exclusively without disaster or impoverishment.<sup>490</sup>

---

blanco en medio de una máquina –un *être-pour-soi*, un “agujero del ser”. Por el contrario, Freud se alinea con Hegel y contra Kant, en una actitud de exuberancia nietzscheana en vez de perplejidad sartreana. Nos ofrece una forma de reinventar la búsqueda de expansión, y con ello reinventa la moralidad del carácter.”)

<sup>489</sup> *Ídem*, pág. 158.

<sup>490</sup> SS, pág. 480. (“Esta es la consciencia de vivir dentro de una dualidad o pluralidad de niveles, no totalmente compatibles, pero que no se pueden reducir a la unidad. Aquí volvemos a la argumentación anterior sobre los diferentes modelos del yo. El yo de la razón desvinculada es -y debería ser- un centro único de cálculo estratégico. La postura expresivista romántica apunta a la perfecta integración, en la que tanto la razón como la sensualidad, el impulso interno y la naturaleza externa, están armonizados. Pero en el mundo postschopenhaueriano... no existe una única explicación de la experiencia a la que asirse de un modo exclusivo sin desastre o empobrecimiento.”)

Como señalamos más arriba, la reflexión rortyana en torno a la contingencia parecería poner en cuestión la hermenéutica de la identidad propuesta por Taylor, que exige un trasfondo no contingente de cualidades contrastadas. Sin embargo, como señala Smith, lejos de socavar el proyecto de Taylor, la posición de Rorty ayuda a fortalecerlo, precisamente por lo que decíamos más arriba. Como ha señalado Smith:

Where Rorty does go for unqualified contingency – in his his ironism – he feeds on opposition to an essentialist conception of the self which relies implicitly, so I argued, on a double hermeneutic insight. The first moment takes into consideration the kinds of being self-interpreting animals are; the second takes seriously, rather than ironically, the conditions which enable such animals to improve upon their interpretation. Both place limits on the contingency of self-identity.<sup>491</sup>

La antropología filosófica de Taylor, fundada, como hemos visto, en una hermenéutica de la identidad, se distingue del tipo de relativismo al que han apostado quienes han puesto sus esperanzas por superar el etnocentrismo racionalista en la contingencia radical. Taylor cree que es posible encontrar una alternativa en el poder de la argumentación que se articula sobre un realismo cualificado, es decir, un realismo que reconoce nuestra naturaleza encarnada, involucrado en la pugna ineludible con el mundo que es común, independientemente de los esquemas distintivos a partir de los cuales orienten sus acciones, para todos los seres humanos.

La hermenéutica de Taylor, en ese sentido, intenta un camino medio entre el dogmatismo unívoco del racionalismo antihermenéutico y las posiciones apriorísticas de inconmensurabilidad a la cual parecen adictos muchos de los representantes de la postmodernidad.

### **2.1.1.3. Post-scríptum: la República rortyana**

Lo que en esta sección parece haber estado en juego es la manera en la cual concebimos esta “pluralidad interior” a la que hemos hecho referencias tantas veces a lo largo de este estudio, y el modo en el cual creemos que nos es dado o no resolver los conflictos entre las diferentes partes de nuestra personalidad, sin caer en una imagen de radical fragmentación.

Creo que es significativo que podamos trazar paralelismos entre la esfera psicológica de los individuos y la esfera social en una época de extremo pluralismo como la nuestra. En el fondo de la discusión psicológica, por lo tanto, existen motivaciones explícitas por representar al ciudadano democrático, y hacer de su interioridad, “en letras pequeñas”, un reflejo de lo que es la comunidad moderna. En ese sentido, la intención rortyana se encuentra en línea de continuidad con el intento platónico por ofrecer un

---

<sup>491</sup> SMITH (1997), pág. 48. (“Donde Rorty apunta hacia una contingencia sin reservas – en su ironismo – se nutre en la oposición hacia la concepción esencialista del sí en la que se apoya de manera implícita, por lo que argumento, sobre una doble intuición. En el primer momento toma en consideración las clases de seres que son los animales que se autointerpretan; en un segundo momento, toma seriamente, al contrario de irónicamente, las condiciones que permiten a estos animales para mejorar sus autointerpretaciones. Ambos momentos ponen límites sobre la contingencia de la identidad de sí.”)

fundamento a la Polis a través de una descripción del alma del ciudadano. La preocupación antidogmática de Rorty, el espíritu antiautoritario, “en epistemología y en ética”, se articula a partir del ideal pragmático y estadounidense de “forjar una nación”. Para ello, en lo que respecta a los individuos, Rorty se ve obligado a ofrecer una noción del sujeto que es análoga a la noción del estado liberal, un escenario donde las cuasipersonas entran en conversación sin otro arbitraje que el de conducir la conversación de manera edificante, sin apuestas articuladas a priori respecto al tipo de bienes que se aspira alcanzar.

La crítica de Taylor respecto a la posición antiepistemológica de Rorty, es análoga a la interpretación heideggeriana a Nietzsche: lo que pretendía ser una superación, en realidad es una culminación (platonismo invertido).

Como vimos que ocurría con la teoría coherentista defendida por Rorty y Davidson, podemos decir que la imagen que se desprende de su “teoría” de la identidad tiene un aire de familia innegable con el sujeto desencarnado adelantado por el cartesianismo. Como veremos en el capítulo siguiente, cuando tratemos la posición parfitiana, ambos filósofos comparte una visión del sujeto que les obliga a adoptar estrategias paradójicas para sostener sus posiciones teóricas, como los experimentos de “ficción tecnológica” propuestos por Parfit, o la noción de “múltiples yo” que habitan la conciencia que hemos analizado en esta sección.

## **2.1.2. Paul Ricoeur sobre identidad personal e identidad narrativa**

### **2.1.2.1. El problema de la unidad de la vida**

Como hemos anunciado, el propósito en este capítulo es establecer los términos del debate abierto entre Paul Ricoeur y Derek Parfit. En *Sources of the Self*, Taylor menciona de manera explícita la obra de Parfit y ofrece algunos argumentos en contra de su teoría de la identidad en el marco de la discusión a propósito de la “unidad de la vida”. De acuerdo con Taylor, Parfit defiende una versión según la cual la vida humana no debe considerarse a priori unitaria, o, para decirlo de otro modo, que la identidad personal no necesita definirse en términos de la totalidad de una vida. De este modo, nos dice Taylor, para Parfit es perfectamente defendible establecer diferentes personas en vista a las instancias (convencionalmente determinadas) de las experiencias en un continuo. Por ejemplo, hacer de las instancias de adolescencia y de madurez bases para el establecimiento de dos personas diferentes.<sup>492</sup>

---

<sup>492</sup> Alasdair MacIntyre es una de las principales fuentes de Taylor en su tratamiento de la noción de “unidad de la vida”. También la crítica de Paul Ricoeur a Derek Parfit es deudora, hasta cierto punto, del tratamiento de MacIntyre sobre la cuestión, como se evidencia en el sexto estudio de *Soi même comme une autre*, titulado “El sí y la identidad narrativa”.

El capítulo 15 de *After Virtue* lo inicia MacIntyre señalando que la noción de “unidad de la vida” orientada teleológicamente se encuentra, en la modernidad, con dos serios obstáculos, uno de ellos social y el otro filosófico. Sobre el primero, reitera MacIntyre la conocida caracterización de la modernidad en términos de un proceso de fragmentación de las esferas de la vida que insiste en la distinción en detrimento de la unidad. Respecto a los obstáculos filosóficos, MacIntyre identifica, por un lado, a la filosofía analítica, que explica la conducta humana de manera atomista y descompone la complejidad de las transacciones en sus elementos simples; y, por el otro, la teoría sociológica y el existencialismo sartreano que conciben al individuo en abstracción de los roles que representan, hasta

Como ya hemos indicado, la posición parfitiana es deudora de la comprensión lockeana y humeana sobre la identidad, no sólo en el contenido, sino también en la forma argumentativa por él adoptada, que es común a los filósofos anglosajones especializados en esta materia. La característica central de este tipo de modelo argumentativo es la especial atención que presta a un conjunto de intuiciones que se establecen sobre la base de las perplejidades que se siguen de la relación mente/cuerpo derivadas de la metafísica cartesiana.

Según Taylor, la objeción principal de esta aproximación a la cuestión, como ya hemos indicado, es comprender el sí de la persona como una entidad de localización simple que puede ser convertida en objeto de conocimiento puntual. En el caso de Locke,

---

el punto de ofrecer una imagen de la vida que resulta de la agregación aleatoria de episodios sin conexión significativa, lo cual, de acuerdo con MacIntyre, supone una noción del yo que niega cualquier soporte a las virtudes aristotélicas en las que él está interesado. Según nos dice, el concepto premoderno de virtud está conectado con una noción del yo “cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte, como comienzo, desarrollo y fin de la narración.”

Pese a los obstáculos, MacIntyre identifica una serie de ejemplos que ponen en evidencia una comprensión natural de la identidad narrativa. Uno de ellos es el modo en el cual, frente a toda conducta humana somos conscientes que nos es dado una caracterización múltiple de la misma en vista al entramado de intenciones próximas y remotas que la precipitan. A su vez, reconocemos que esas intencionalidades sólo resultan inteligibles en el marco situacional que como agentes compartimos con los demás. Cualquiera sea el tipo de “situación” de la cual hablemos, ésta siempre pertenece a una o más historias donde se ubican los agentes.

De manera análoga a lo que vimos en Taylor, MacIntyre sostiene que es posible categorizar las diversas intencionalidades que se congregan en la conducta del agente en vista a su primordialidad en la esfera moral del individuo. Cuando pensamos en una acción determinada, como la que ahora mismo estoy realizando, es posible ofrecer un conjunto de respuestas compatibles, nos dice, como las siguientes: “escribe una frase”, “redacta su tesis doctoral sobre la antropología filosófica de Charles Taylor”, “contribuye al debate en torno a la identidad”, “intenta ganar una cátedra”. Dice MacIntyre:

“Each of the shorter-term intentions is, and can only be made, intelligible by reference to some longer-term intentions; and the characterization of the behavior in terms of the longer-term intentions can only be correct if some of the characterizations in terms of shorter-term intentions are also correct. Hence the behavior is only characterized adequately when we know what the longer, and longest-term intentions invoked are and how the shorter-term intentions are related to the longer.” (pág. 208)

(“Las intenciones a corto plazo sólo pueden hacerse inteligibles por referencia a algunas intenciones a más largo plazo; y la caracterización de la conducta en términos de intenciones a largo plazo sólo puede ser correcta si algunas de las caracterizaciones de intenciones en términos a corto plazo son correctas. De ahí que la conducta sólo se caracterice adecuadamente cuando sabemos qué intenciones a largo y muy largo plazo se invocan y cómo las intenciones a corto plazo se relacionan con ellas.”)

De este modo, la narrativa ordena causal y temporalmente las relaciones constitutivamente interdependientes que se establecen entre intenciones, creencias y situaciones.

Como ya vimos cuando nos referimos a la crítica tayloriana al conductismo, una concepción de la acción como la que aquí se propone se encuentra en las antípodas de la noción reductivista de autores como B.F. Skinner, para el que una ciencia del comportamiento consiste en teorizar sobre el mero movimiento físico no interpretado. Aquí, en cambio, una acción particular resulta ininteligible como tal independientemente de las intencionalidades del agente, el marco social donde estas intenciones encuentran su sentido y el despliegue histórico donde se ubica dicha conducta. De este modo, nos dice MacIntyre, “cierta clase de historia narrativa resulta ser el género básico y esencial para caracterizar las acciones humanas.”

A diferencia de lo que ocurre con los filósofos analíticos que presuponen viable la individualización por abstracción de las acciones particulares, MacIntyre conecta estrechamente el concepto de acción con la categoría de la inteligibilidad, lo cual implica oponerse frontalmente con la noción presupuesta por los filósofos analíticos que permitiría la individualización neta de una acción, y esto debido a la

al que dedicaremos mayor atención en las páginas que siguen, lo esencial es la autoconciencia. Lo cual, como dijimos, no coincide en modo alguno con la noción de identidad que defiende Taylor, para el cual el sí de la persona es algo que sólo puede existir en un espacio de cuestiones morales. Dice Taylor:

All that remains of the insight that the self is crucially an object of significance to itself is this requirement of self-consciousness. But what has been left out is precisely the *mattering*. The self is defined in neutral terms, outside of any essential framework of questions. In fact, of course, Locke recognizes that we are not indifferent to ourselves; but he has no inkling of the self as a being which essentially is constituted by a certain mode of self-concern -in contrast to the concern we cannot but have about the quality of our experiences as pleasurable or painful.<sup>493</sup>

---

condición ineludible del contexto en la tarea de hacer inteligible un particular.

MacIntyre señala que autores como Derek Parfit han señalado acertadamente la oposición entre “el criterio de identidad estricta, que es una disyuntiva de todo o nada... y las continuidades psicológicas de la personalidad que son un asunto de más o menos.” Dice MacIntyre:

“But what is crucial to human beings as characters in enacted narratives is that, possessing only the resources of psychological continuity, we have to be able to respond to the imputation of strict identity. I am forever whatever I have been at any time for others – and I may at any time be called upon to answer for it – no matter how changed I may be now. There is no way of founding my identity – or lack of it – on the psychological continuity or discontinuity of the self. The self inhabits a character whose unity is given as the unity of a character.” (pág. 217)

(“Lo fundamental para los seres humanos, en tanto que personajes de narraciones representadas, es que, poseyendo sólo los recursos de la continuidad psicológica, hemos de responder a la imputación de identidad estricta. Soy para siempre cualquier cosa que haya sido en cualquier momento para los demás, y puedo en cualquier momento ser llamado para responder de ello, no importando cuánto pueda haber cambiado. No hay forma de encontrar mi identidad -o mi carencia de ella- en la continuidad o discontinuidad psicológica del yo. El yo habita un personaje cuya unidad se produce como unidad de un personaje.”)

De acuerdo con MacIntyre, Locke y Hume intentaron dar cuenta de la identidad personal en término de estados o acontecimientos psicológicos. Sus herederos, los filósofos analíticos, “han luchado con la conexión entre estados y acontecimientos y la identidad estricta entendida en términos de la ley de Leibniz. Ni los unos ni los otros han visto que se había omitido el trasfondo”, que lo proporciona el concepto de relato y la clase de unidad de persona que el relato exige.

Según MacIntyre, el concepto narrativo del yo requiere tomar en consideración: (1) lo que soy en cuanto a lo que justificadamente me tienen los demás en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta la muerte; y (2) lo que soy en cuanto al tema de una historia que es la mía propia y de nadie más, que tiene su propio y particular significado. Esto último significa ser responsable de las acciones y experiencias que componen una vida narrable, es decir, estar abierto a dar cuenta de lo que uno ha hecho, lo que a uno le ha sucedido, o de lo que uno presenció.

Dice MacIntyre:

“Thus personal identity is just that identity presupposed by the unity of the character which the unity of a narrative requires. Without such unity there would not be subjects of whom stories could be told.” (pág. 218)

(“Por tanto, la identidad personal es justamente el tipo de identidad presupuesta por la unidad del personaje que exige la unidad de una narración. Si tal unidad no existiera, no habría temas acerca de los cuales pudieran contarse historias.”)

<sup>493</sup> SS, pág. 49. (“Todo lo que queda de la noción de que el yo es esencialmente un objeto significativo para sí mismo es este requisito de la autoconciencia. Pero lo que no se ha tenido en cuenta es precisamente lo *sustancial*. El yo se define en términos neutros, fuera de cualquier esencial marco referencial de preguntas. Por supuesto que Locke reconoce que no somos indiferentes a nosotros mismos; pero no tiene la menor idea del yo como un ser que se constituye esencialmente por un cierto modo de autopreocupación, en contraste con la preocupación que necesariamente tenemos por las cualidades de nuestras experiencias como placenteras o dolorosas.”)



De acuerdo con Taylor, y como tendremos ocasión de explorar de manera más concienzuda en la sección dedicada a la dimensión histórica, este sentido neutral de la persona corresponde a la aspiración lockeana a un sujeto desvinculado de control racional, al que Taylor llama el “yo puntual o neutral”. Según Taylor, este yo se define abstrayéndolo de cualquier inquietud constitutiva.<sup>494</sup> De esto se sigue que la única propiedad esencial que puede predicarse del mismo es su autoconsciencia.

This is the self that Hume set out to find and, predictable failed to find. And it is basically the same notion of the self that Parfit is working with, one whose “identity over time just involves... psychological connectedness and/or psychological continuity, with the right kind of cause.”<sup>495</sup>

Como ha señalado Taylor, si concebimos al yo de manera neutral, resulta indiferente como lo contamos. La práctica decompositiva aplicada a los entes inanimados trae como consecuencia la proliferación de entidades donde antes sólo había una. Sin embargo, no resulta convincente aplicar una metodología semejante a los seres humanos, justamente porque no podemos considerarlos meros objetos neutrales. Insistimos: existimos en un espacio de cuestiones, en el seno de ciertas preocupaciones constitutivas, lo cual conlleva, como veremos, aprehender la forma de nuestra vida como una totalidad.

Taylor nos recuerda, siguiendo a Heidegger,<sup>496</sup> que la significación respecto al lugar donde nos encontramos y respecto a aquello que somos, sólo puede surgir a partir de una comprensión acerca de cómo hemos llegado adonde estamos o cómo hemos devenido lo que somos. El sentido de sí es el de un ser que crece y deviene. Eso implica una historia, la de nuestra maduraciones y regresiones, nuestras superaciones y derrotas. Es decir, la autocomprensión es, necesariamente, temporal e incorpora una dimensión narrativa con la cual pretendemos, incluso, redimir el pasado, “hacerlo parte de una biografía que muestre un sentido y propósito”, transformándolo en una unidad significativa.<sup>497</sup>

Por lo tanto, el debate que sigue a continuación en buena medida gira en torno a la posibilidad o no de considerar convincentes los escenarios planteados por la teoría analítica de la identidad, o para decirlo de manera inversa, gira en torno a la consideración acertada o no de la convicción de Taylor de que existe algo “como una unidad a priori de la vida humana a lo largo de toda su extensión.”<sup>498</sup>

---

<sup>494</sup> *Ídem*.

<sup>495</sup> SS, pág. 49-50. (“Este es el yo que Hume se propuso encontrar y que predeciblemente no encontró. Y ésta es básicamente la misma noción del yo con la que trabaja Parfit, una cuya “identidad en el trascurso del tiempo simplemente implica... la conexión psicológica y/o continuidad psicológica con la causa adecuada.”)

<sup>496</sup> Aquí nos referimos, fundamentalmente, a la importancia que tiene para todo el desarrollo de la filosofía contemporánea, *Ser y Tiempo*, cuyo propósito consistió en renovar la pregunta sobre el sentido del ser, sobre el trasfondo del tiempo entendido como temporalidad originaria, y por ello como horizonte ineludible de toda comprensión del ser.

<sup>497</sup> SS, pág. 50.

<sup>498</sup> SS, pág. 51.

### 2.1.2.2. Crítica inicial a la perspectiva analítica

Como ya hemos indicado de manera reiterada, para Taylor nuestra identidad (1) se encuentra conectada de manera esencial con el sentido del bien, y (2) se alcanza exclusivamente entre otros yos. Existe una conexión ineludible entre las diferentes condiciones de la identidad y el hecho de que nuestra vida tenga sentido. No podemos evitar orientarnos hacia el bien, y establecer nuestro lugar de manera relativa a ello, lo cual conlleva una comprensión de nuestra vida de manera ineludiblemente narrativa.<sup>499</sup>

Si esto es así, nos dice Taylor, la posición defendida por autores como Locke y Parfit resulta insostenible puesto que desatiende condiciones estructurales constitutivas de quienes somos. Pero como intentaremos demostrar, eso no implica un juicio de condena absoluta hacia dichas aproximaciones, porque como el propio Taylor reconoce, los escenarios imaginados por ellos nos alertan acerca de las condiciones necesarias de la unidad de la vida.

Como ha señalado Marya Schechtman, las cuestiones de la identidad personal tienen especial relevancia en relación con nuestras prácticas e intercambios cotidianos. De tal manera que resulta comprensible cierta expectativa por parte del público no especializado a que el tratamiento que se hace de estas cuestiones ofrezca respuestas a algunos de los temas acuciantes que implica la identidad personal en el mundo real. Sin embargo, la filosofía analítica contemporánea, lejos de responder a estas expectativas, se contenta con una explicación extremadamente abstracta, técnica y especializada, que resulta limitada, incluso, a la hora de explicar el por qué de la significación del asunto para nosotros.

Comenzaremos ocupándonos de dibujar brevemente los trazos generales de la perspectiva analítica y las críticas que han suscitado las discusiones en torno a la identidad personal en el escenario angloparlante.

Los críticos de la teoría y práctica analítica, en lo que respecta a esta cuestión, coinciden en que la noción objetivante a la que apuntan sus contrincantes en el debate resulta inadecuada para articular toda la complejidad del fenómeno estudiado, y ofrecen como contrapartida una aproximación narrativa a la constitución del sí de las personas. Se trata, según estos críticos, de una confusión categorial que tiende a presentar el tema debatido de manera simplificada.

Marya Schechtman ha aducido, por ejemplo, que el fracaso último del modelo analítico se debe a que, pese a la insistencia de estos teóricos en tratar la identidad personal como una cuestión monolítica, se trata más bien de un conjunto de problemas que surgen en diferentes contextos, con diversa significación y, por ello, con necesidad de diferentes clases de respuesta. La raíz de la confusión, nos dice, es mezclar dos tipos diferentes de temas, que ella presenta del siguiente modo: (1) las cuestiones referentes a la reidentificación; y (2) las cuestiones en torno a la caracterización de las personas. Veamos de qué manera presenta Schechtman el asunto:

Most modern personal identity theorist, I charge, conflate two significantly different questions, which I call the reidentification question and the characterization question. The former is the question of what makes a person at time t2 the same

---

<sup>499</sup> MACINTYRE (1984).

person as a person at time t1; the latter the question of which beliefs, values, desires, and other psychological features make someone the person she is. The reidentification question thus concerns the logical relation of identity, whereas the characterization question concerns identity in the sense of what is generally called, following Erikson, and "identity crisis".<sup>500</sup>

Schechtman cree que la confusión en la demarcación entre estos dos conjuntos de problemas, conlleva, como consecuencia, que los teóricos de la reidentificación realicen transposiciones inválidas que acaban socavando sus propias formulaciones. De acuerdo con Schechtman, estas transposiciones parecen justificarse sobre la base de una aprehensión prefilosófica fuerte que percibe las cuestiones sobre la identidad directamente conectadas con cuatro características básicas de la personalidad: la supervivencia, la responsabilidad moral, el autointerés y la compensación. Dice Schechtman sobre estas cuestiones:

We believe, first of all, that facts about personal identity are crucial in determining facts about moral responsibility -a person can only be held responsible for her own actions. We also feel that there is a particular kind of interest that it is rational to have in one's own future. Although we may care as much about others as about ourselves, there is a type of interest one properly has for oneself. Because of this self-interest, facts about compensatory fairness are also linked to facts about identity. A person is only compensated for his sacrifices by benefits accrue to him. Perhaps most central of all, however, is the link between personal identity and survival. In ordinary circumstances the question of whether or not one will continue to exist cannot be a matter of indifference.<sup>501</sup>

Evidentemente, nos dice Schechtman, existe una conexión directa entre estas cuatro características básicas y la identidad. Pero en este caso, la respuesta buscada no se encontrará en el ámbito de los teorizadores de la reidentificación, sino más bien entre aquellos otros que enfocan la cuestión intentando caracterizar la personalidad. Por lo tanto, es imprescindible mantener deslindadas las dos áreas de investigación, de tal modo

---

<sup>500</sup> SCHECHTMAN (1996), págs. 1-2. ("La mayoría de teóricos de la identidad, sostengo, confunden dos cuestiones significativamente diferentes, que llamo respectivamente, la cuestión de la reidentificación y la cuestión de la caracterización. La primera es la cuestión en torno a qué hace que una persona en tiempo t2 sea la misma persona en tiempo t1; la otra es la cuestión acerca de cuáles creencias, valores, deseos, y otras características psicológicas hacen a la persona que es. La cuestión de la reidentificación por lo tanto, se refiere a la relación lógica de la identidad, mientras que la cuestión de la caracterización se refiere a la identidad en el sentido de lo que llamamos en general, siguiendo a Erikson, un "crisis de identidad".")

<sup>501</sup> *Ídem*, pág. 14. ("Creemos, primero que todo, que los hechos acerca de la identidad son cruciales a la hora de determinar hechos acerca de la responsabilidad moral -una persona sólo puede ser considerada responsable de sus propias acciones. También sentidos que hay una *clase* particular de intereses que es racional que se tengan respecto a nuestro propio futuro. Aunque es posible que atendamos a otros tanto como cuidamos de nosotros mismos, hay un *tipo* de interés que uno tiene verdaderamente sólo hacia sí mismo. Debido a este autointerés, hechos acerca de la justicia compensatoria están conectados también a los hechos acerca de la identidad. Una persona sólo es compensada por sus sacrificios por los beneficios que le resultan favorables.

Quizá lo más central sea, sin embargo, la conexión entre la identidad personal y la supervivencia. En circunstancias corrientes, la cuestión acerca de si uno continuará existiendo, no puede ser cuestión de indiferencia.")

que los asuntos relativos a las llamadas “cuatro características” antes mentadas, puedan ser estudiadas en un contexto apropiado.

En buena medida, este debate en torno al ámbito legítimo de discusión de un objeto como la identidad humana, no es más que un particular de una controversia mucho más amplia de la que ya hemos dejado constancia en la primera parte cuando nos embarcamos en la clarificación de la posición de Taylor respecto a la psicología conductista. Como señalamos en su momento, y como veremos de inmediato respecto a la posición de Parfit, lo que subyace es la convicción de que la identidad humana puede y debe ser tratada como cualquier otro objeto del universo natural, y a través de un tipo de procedimiento común al utilizado por las ciencias naturales. Hemos apuntado ya algunas de las razones que justifican esta posición. Algunas de ellas conectadas con la ascendencia de la epistemología moderna, que a su vez viene acompañada de cierta inclinación moral que resulta atractiva a muchos de nuestros contemporáneos.

En breve, el interés de los filósofos analíticos contemporáneos gira en torno a las condiciones de los objetos cambiantes a través del tiempo. Se trata de responder a la pregunta acerca de lo que hace que una entidad X persista a través del tiempo. El caso específico se resuelve por medio de la extrapolación del análisis general sobre la entidad de los entes, a un objeto particular, en este caso, el individuo humano. Sin embargo, como hemos puesto de manifiesto, un tratamiento de este tipo no es el apropiado para explicar la importancia que tiene la cuestión de la identidad para los individuos concretos.

### 2.1.2.3. Filosofías del sujeto

El análisis llevado a cabo por Paul Ricoeur en *Soi même comme un autre* tiene la virtud, a nuestro modo de ver, de articular conceptualmente la noción de identidad de tal modo que nos permite acceder a una versión más detallada de las intuiciones y clarificaciones llevadas a cabo por MacIntyre y Taylor a este respecto. Por esta razón, creemos que resultará fructífero para seguir progresando en nuestra investigación, realizar una disgresión en esta dirección.

En el prólogo de la obra mentada, Ricoeur señala tres objetivos filosóficos. En primer lugar, buscar un estatuto para el sí que eluda las alternancias de exaltación y humillación que afectan al yo en las filosofías del sujeto. En segundo lugar, intentar descomponer dos importantes significaciones de la identidad, que suelen permanecer ocultas, y que son las que sugieren, por un lado, el termino “mismo”, que puede presentarse como identidad-*idem* o mismidad y que hace referencia a la persistencia incambiada de las cosas a través del tiempo; a la cual Ricoeur opone la identidad-*ipse* o ipseidad que, como veremos, no implica en modo alguno una afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad, aun cuando la ipseidad aporta modalidades propias, como ocurre con la forma descriptiva y emblemática de la *palabra dada*. En tercer lugar, Ricoeur ofrece de manera renovada la dialéctica del Mismo y del Otro que permite un vínculo más estrecho, como el que sugiere el título de la propia obra: *Sí mismo como otro*.

Comencemos, de manera esquemática abordando la cuestión prolegomenal, para luego centrarnos de forma más minuciosa en los estudios que se enfocan en la cuestión específica de la identidad personal y la identidad narrativa. Dice Ricoeur:

Il m'est apparu qu'une rapide confrontation avec le double héritage -positif et négatif- des *philosophies du sujet* pourrait constituer une préface appropriée pour faire comprendre pourquoi la querelle du *Cogito* sera pas après considérée comme dépassée... Certes, d'autres débats se proposeront en cours de route, où la dialectique de l'identité-*ipse* et de l'identité-*idem*, celle du soi et de son autre, tiendront les premiers rôles. Mais les polémiques dans lesquelles nous serons alors engagés se situeront au-delà du point où notre problématique se sera séparée de celle des philosophies du sujet.<sup>502</sup>

En este sentido, lo primero, de acuerdo con Ricoeur es definir la hermenéutica del sí en contraposición a las llamadas filosofías del sujeto, con las cuales nombra aquellas que, formuladas en primera persona, establecen la posición del yo de manera empírica o trascendental. Según Ricoeur, su aproximación pretende ser una superación de estas filosofías, en cuando, nos dice, se sitúa a igual distancia de la apología del *Cogito* y de su abandono.<sup>503</sup>

A modo de ilustración, Ricoeur recurre a las filosofías de Descartes y de Nietzsche como extremos paradigmáticos de estos posicionamientos egológicos.

Con respecto al primero, nos dice, cabe recordar que la significación filosófica que concedemos al *Cogito* se deriva de su ambición fundacionalista. En el carácter hiperbólico de la duda que establece el espacio de exploración de las *Meditaciones* reconocemos este anhelo, que alcanza su cúspide con la hipótesis del engaño total encarnado por el genio maligno.

Ahora bien, un proyecto de semejante radicalidad necesita de alguien que conduzca el proceso de la duda. Pero el sujeto de esta duda carece de anclaje, carece de cuerpo, se encuentra desligado de toda referencia espacio-temporal. Dice Ricoeur:

Déplacé par rapport au sujet autobiographique du *Discours de méthode* -dont la trace subsiste dans les premières lignes des *Méditations*-, le "je" qui mène le doute et qui se réfléchit dans le *Cogito* est tout aussi métaphysique et hyperbolique que le doute l'est lui-même par rapport à tous ses contenus. Il n'est à vrai dire personne.<sup>504</sup>

El yo de las *Meditaciones* es pura obstinación en querer dudar y voluntad de certeza y verdad. Esto distingue radicalmente a la duda cartesiana de la desesperación kierkegaardiana. Lo que la motiva es la voluntad de encontrar la verdad de la cosa misma. El trasfondo dialéctico que articula el proceso es el de la apariencia y el ser. Dice

---

<sup>502</sup> RICOEUR (1990), pág. 14. ("Me ha parecido que una rápida confrontación con la doble herencia -positiva y negativa- de las *filosofías del sujeto* podría constituir un prólogo apropiado para hacer comprender por qué la disputa del *Cogito* se considerará superada enseguida... Ciertamente es que otras disputas se ofrecerán en nuestro camino, en las que tendrán los principales papeles la dialéctica de la identidad-*ipse* y de la identidad-*idem*, la de sí mismo y la de su otro. Pero las polémicas en que entonces nos habremos comprometido se situarán más allá del punto en que nuestra problemática se habrá separado de la de la filosofía del sujeto.")

<sup>503</sup> *Ídem*, pág. 15.

<sup>504</sup> *Ídem*, pág. 16. ("Desplazado respecto al sujeto autobiográfico del *Discurso del Método* -cuyo rastro subsiste en las primeras líneas de las *Meditaciones*-, el "yo" que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos. En verdad, no es nadie.")

Ricoeur:

La tromperie consiste précisément à faire passer le sembler pour l' "être véritable". Par le doute, "je me persuade que rien n'a jamais été"; mais, ce que je veux trouver, c'est "une chose qui soit certaine et véritable".<sup>505</sup>

A la pregunta por el *¿quién?* (¿quién duda?, ¿quién existe?) se debe la primera certidumbre, de carácter existencial, en la *Segunda Meditación*. Pero debido a la indeterminación de la respuesta, Descartes le agrega una determinación respecto al *qué* de lo que soy. Es decir, a la naturaleza del yo, a la certeza de cuya existencia hemos accedido a través de la hipótesis del genio maligno. El "yo", nos dice Ricoeur, pierde toda determinación singular y se hace pensamiento. El yo es ahora lo opuesto a lo que señala la identidad narrativa de una persona concreta:

Il ne peut s'agir que e l'identité en quelque sorte ponctuelle, anhistorique, du "je" dans la diversité de ses opérations; cette identité est celle d'un même qui échappe à l'alternative de la permanence et du changement dans le temps, puisque le *Cogito* est instantané.<sup>506</sup>

El resultado de la *Segunda Meditación*, por lo tanto, es una subjetividad sin anclaje a la que Descartes llama un alma, pero que, a diferencia de la noción tradicional, se reduce al acto simple y escueto de pensar. Aquí lo que se pretende es que el "yo existo pensando" se convierta en la primera verdad, a la que ninguna otra verdad antecede. Sin embargo, nos dice Ricoeur, si esta verdad ocupara realmente el lugar fundacional, del *Cogito* procederían todas las otras verdades. Pero esto no es lo que ocurre, porque del *Cogito* sólo puede extraerse una versión subjetiva de la verdad. Sobre lo "objetivo" Descartes necesita la demostración de Dios, la única, según él, que le "permitirá resolver la cuestión".

De este modo, la *Tercera Meditación* trastoca el orden. Ahora la certeza del *Cogito* se encuentra en una posición subordinada con respecto a la veracidad divina, la "verdad de la cosa". Dice Ricoeur:

Or, cette démonstration, telle qu'elle est conduite dans la *Troisième Méditation*, renverse l'ordre de la découverte, ou *ordo cognoscendi*, qui devrait à lui seul, si le *Cogito* était à tous égards vérité première, conduire du moi à Dieu, puis aux essences mathématiques, puis aux choses sensibles et aux corps; et elle le renverse au bénéfice d'un autre ordre, celui de la "vérité de la chose", ou *ordo essendi*: ordre synthétique selon lequel Dieu, simple chaînon dans le premier ordre, devient le premier anneau.<sup>507</sup>

---

<sup>505</sup> *Ídem*. ("El embuste consiste, precisamente, en hacer pasar el parecer por el "ser verdadero". Por la duda "me convenzo de que nada ha sido jamás"; pero lo que quiero encontrar es "una cosa que sea cierta y verdadera".")

<sup>506</sup> *Ídem*, pág. 18. ("No puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del "yo" en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un "mismo" que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el *Cogito* es instantáneo.")

<sup>507</sup> *Ídem*, pág. 19. ("Pero esta demostración, tal como es llevada en la *Tercera meditación*, invierte el orden del descubrimiento, u *ordo cognoscendi*, que debería conducir por sí solo, si el *Cogito* fuese en todos los aspectos verdad primera, del yo a Dios; después, a las esencias matemáticas; luego, a las

De este modo, el *Cogito* se desliza, ontológicamente, a un segundo plano, a partir del reconocimiento de ese Otro “que causa la presencia en mí de su propia representación”. Entregado a sí mismo, dice Ricoeur, “el yo del *Cogito* es el Sísifo condenado a subir constantemente la roca de su certeza cuesta arriba de la duda”. Pero Dios viene a conferir esa certeza a la que el yo no puede acceder por sí mismo.

Pero el beneficio de la eliminación de la hipótesis del Dios mendaz, se ve oscurecida por una nueva duda (que articulan sus herederos):

Ou bien le *Cogito* a valeur de fondement, mais c'est une vérité stérile à laquelle il ne peut être donné une suite sans rupture de l'ordre des raisons; ou bien, c'est l'idée du parfait qui le fonde dans sa condition d'être fini, et la première vérité perd l'auréole du premier fondement.<sup>508</sup>

Este es el temible dilema que dejara como herencia Descartes a la filosofía moderna, que a partir de entonces se caracterizará por su ineludible pendulación entre las posiciones que pretenden resolver la encrucijada, o bien negando el sí del *anthropos*, o bien magnificándolo hasta convertirlo en incomprensible a la luz del hombre concreto, el que habla, el interlocutor, el hombre histórico, respondiente y responsable.<sup>509</sup>

El otro extremo de las filosofías del sujeto, según Ricoeur, es la filosofía de Nietzsche. En la cual el *Cogito* se ve arrinconado por la virulencia de la argumentación nietzscheana que lleva a la quiebra el proyecto de fundamentación cartesiano.

Este ataque de Nietzsche contra el *Cogito* cartesiano significa un ataque contra las filosofías del sujeto en su conjunto, en la pretensión exaltada de hacer de la filosofía una ciencia, es decir, en convertirla en una disciplina del fundamento. Una de las facetas de la estrategia nietzscheana se pone de manifiesto, de acuerdo con Ricoeur, en el énfasis que pone en mostrar la dimensión retórica inherente del lenguaje. Las filosofías del sujeto se caracterizaron desde el comienzo por pretender abstraer de su discurso toda mediación lingüística a favor de una concepción literalista, no figurativa de su propia actividad. Pero Nietzsche señala que es una pretensión falaz, debido a que los supuestos sobreañadidos retóricos (los tropos) son en realidad constitutivos, inherentes al funcionamiento del lenguaje más primitivo.

En su obra de 1873, *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche nos presenta con una doble paradoja. Por un lado, nos ofrece la versión de la vida (en sentido no figurativo) como fuente de fábulas que se encuentran al servicio de su propio mantenimiento. Una “ilusión” que sirve de “recurso” a la vida para su conservación, una ilusión cuya cifra le ha sido arrebatada al hombre por la naturaleza, pero de la que Nietzsche pretende tener la clave en la noción de ilusión como *Verstellung*.

Por el otro, nos presenta con su propio discurso sobre la verdad como mentira

---

cosas sensibles y a los cuerpos; y lo trastoca en favor de otro orden, el de la “verdad de la cosa” u *ordo essendi*: orden sintético según el cual, Dios, simple eslabón en el primer orden, se convierte en el primer anillo.”)

<sup>508</sup> *Ídem*, pág. 21. (“O bien el *Cogito* tiene valor de fundamento, pero es una verdad estéril a la cual no se puede dar una continuación sin ruptura del orden de las razones; o bien es la idea de lo perfecto lo que lo fundamenta en su condición de ser finito, y la primera verdad pierde la aureola de primer fundamento.”)

<sup>509</sup> *Ídem*, pág. 22.

atrapado en el círculo de la paradoja del mentiroso. De acuerdo con Ricoeur, si hay algo que caracteriza a Nietzsche y lo distingue en buena medida de la mayoría de sus seguidores es la radical asunción por su parte de esta paradoja en lo que respecta a su propio discurso. Sin embargo, nos dice Ricoeur, el argumento contra el *Cogito* no parece eludir el efecto deconstructivo desencadenado por su interpretación retórica de toda filosofía. Dice Ricoeur:

De même que le doute de Descartes procédait de l'indistinction supposée entre le rêve et la veille, celui de Nietzsche procède de l'indistinction plus hyperbolique entre mensonge et vérité.<sup>510</sup>

De lo cual, Ricoeur concluye que lo que a Nietzsche puede atribuirse en los fragmentos de los que aquí estamos hablando es una maldad más radical en el genio de su embustero de lo que el mismo Descartes había imaginado con el suyo. Pero esto no es suficiente para ofrecerle una escapatoria al dilema en el cual se encuentra su propia filosofía, que se debate entre excluirse a sí misma del reino universal de la ilusión, o sucumbir a éste. Cualesquiera sea la interpretación que ofrezcamos sobre nociones como las de la voluntad de poder, el superhombre, o el eterno retorno de lo mismo (sea como fieles o como ironistas del filósofo alemán) Ricoeur cree que lo dicho es suficiente como para mostrar que el anti*Cogito* nietzscheano no es lo contrario del *Cogito* cartesiano, como podría creerse, sino la destrucción del interrogante que el *cogito* pretende responder de manera absoluta.

Ricoeur cita el siguiente fragmento de Nietzsche de noviembre de 1887-marzo de 1888 que dice:

“Je retiens [ich halte] la phénoménalité également du monde *intérieur*: tout ce qui nous *devient conscient* est d'un bout à l'autre préalablement arrangé, simplifié, schématisé, interprété – le processus *réel* de la “perception” interne, l'*enchaînement causal* entre les pensées, les sentiments, les convoitises, comme celui entre le sujet et l'objet, nous sont absolument cachés - et peut-être pure imagination.”<sup>511</sup>

Una proclamación de este tipo – nos dice Ricoeur-, que aboga por alinear el mundo exterior y el interior categorizando a ambos “fenoménicamente”, implica dar la espalda a cualquier pretensión de objetividad. Contra el positivismo, para el cual sólo existen los hechos, Nietzsche proclama el reinado de las interpretaciones, y con ello hunde de manera ineludible la excepcionalidad del *Cogito* que pretendía convertirse en el trampolín a partir del cual superar la dialéctica del sueño y la vigilia.

La duda de Nietzsche, nos dice Ricoeur, es más afilada y mortal que la ejercitada por Descartes, en cuanto se vuelve contra la certeza misma, que Descartes pensaba podía sustraer a la duda. Dice Ricoeur:

---

<sup>510</sup> *Ídem*, pág. 24. (“Así como la duda de Descartes procedía de la supuesta indistinción entre el sueño y la vigilia, la de Nietzsche procede de la indistinción más hiperbólica entre mentira y verdad.”)

<sup>511</sup> *Ídem*, pág. 25-6. (“Mantengo [ich halte] el carácter puramente fenoménico igualmente del mundo *interior*: todo lo que se nos *hace consciente* es, de un extremo a otro, previamente arreglado, simplificado, esquematizado, interpretado – el proceso *real* de la “percepción” interna, el *encadenamiento causal* entre los pensamientos, los sentimientos, las apetencias, como el que hay entre el sujeto y el objeto, se nos ocultan absolutamente- y quizá sea pura imaginación.”)



Nietzsche ne dit pas autre chose, dans ces fragments du moins, que ceci: Je doute mieux que Descartes. Le Cogito aussi est douteux. C'est sur ce mode hyperbolique que je comprends des formules telles que celles-ci: "mon hypothèse, le sujet comme multiplicité". Nietzsche ne dit pas dogmatiquement – quoiqu'il arrive aussi qu'il le fasse – que le sujet est multiplicité: il essaie cette idée; il joue en quelque sorte avec l'idée d'une multiplicité de sujets luttant entre eux, comme autant de "cellules" en rébellion contre l'instance dirigeante. Il atteste ainsi que rien ne résiste à l'hypothèse la plus fantastique, aussi longtemps du moins qu'on reste à l'intérieur de la problématique délimitée par la recherche d'une certitude que garantirait absolument contre le doute.<sup>512</sup>

Como vimos en el capítulo anterior, cuando estudiamos la interpretación de Rorty sobre Freud y las implicaciones que su interpretación tenía para la teoría de la identidad, puede que lo que distinga a Nietzsche de Freud sea, justamente, el juego al que alude Ricoeur en estas líneas. A diferencia de lo que vimos en el texto rortiano, en el cual la lectura de las múltiples cuasipersonas parecen adquirir un carácter "cuasi" dogmático frente al carácter funcional de la noción de persona que adopta el aristotelismo, en esta ocasión en boca de MacIntyre, el fragmento de Nietzsche se mantiene en la ambigüedad que caracteriza a los grandes pensadores cuando se aproximan a un pensamiento esencial. Nietzsche, nos dice Ricoeur, juega con la idea de la multiplicidad del yo. Juega con la idea de una confrontación en el interior del *anthropos* en la que las diversas partes del mismo, ahora concebidas como entidades cuasiindependientes, se revuelven intentando liberarse del sometimiento al que los ha tenido la razón en su afán de unidad de vida, por medio de esa ilusión dispuesta como recurso para el mantenimiento de sí misma. Pero como bien dice Ricoeur, al menos en estos fragmentos, Nietzsche juega con la idea, oscila entre la unidad y la multiplicidad hasta el punto en el cual el propio yo es desplazado, o hecho desaparecer por la propia mecánica de la dialéctica entre lo simple y lo complejo.

Es por ello que, para Ricoeur, las filosofías del sujeto pueden ser consideradas en cualquiera de sus versiones, filosofías atópicas con respecto al ego. La exaltación y la humillación del "yo" se percibe en ellas cuando detectamos que es el propio lugar del "yo" el que se encuentra en cuestión, un lugar que sólo es concebible cuando pensamos en estos extremos como presencias, es decir, cuando lo que se pone en juego es la inmediatez del yo y su último fundamento.

---

<sup>512</sup> *Ídem*, pág. 27. ("Nietzsche, en estos fragmentos al menos, sólo dice esto: dudo mejor que Descartes. El Cogito también es dudoso. De este modo hiperbólico es como entiendo fórmulas como éstas: "mi hipótesis, el sujeto como multiplicidad". Nietzsche no dice dogmáticamente – aunque alguna vez lo haga – que el sujeto es multiplicidad: pone a prueba esta idea; juega en cierto modo con la idea de una multiplicidad de sujetos que luchan entre sí, como si fueran "células" en rebelión contra la instancia dirigente. Demuestra así que nada se resiste a la hipótesis más fantástica, al menos mientras se permanezca en el interior de la problemática delimitada por la búsqueda de una certeza que pueda garantizar absolutamente contra la duda.")

#### 2.1.2.4. Hermenéutica del sí

Como alternativa, Ricoeur nos propone una hermenéutica del sí, que en la obra que nos concierne, *Soi même comme une autre*, se articula a partir de los tres objetivos o intenciones filosóficas que ya hemos mencionado y que Ricoeur despliega a partir de los múltiples e irreductibles modos de preguntar por el ¿quién?: ¿Quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación? Cada una de estas preguntas compete a una instancia de investigación.

El primer subconjunto corresponde a la filosofía del lenguaje. Se trata, nos dice Ricoeur, de inscribir en la hermenéutica del sí, heredera de la llamada filosofía europea, fragmentos significativos de la filosofía analítica de habla inglesa, a fin de lograr “una hermenéutica caracterizada por el estatuto indirecto de la posición del sí”. Es por eso que Ricoeur habla de una filosofía del rodeo. Aquí el rodeo son los resultados de la filosofía analítica, pero con intención de volver a la pregunta sobre el ¿quién? Dice Ricoeur:

Question qui se divise en deux questions jumelles: *de qui* parle-t-on quand on désigne sur le mode référentiel la personne en tant que distincte des choses? Et *qui* parle en se désignant soi-même comme locuteur (adressant la parole à un interlocuteur)?<sup>513</sup>

El segundo subconjunto, nos dice, pone de manifiesto una filosofía de la acción. Como ocurre con el primer subconjunto, nos encontramos otra vez con esa conjunción entre filosofía analítica y hermenéutica. Esta vez, la primera se pregunta en un “rodeo” por el *qué* y el *por qué* de la acción, hasta encontrarse con su propio límite y volcarnos de regreso a la pregunta por el quién: ¿Quién es el agente de la acción?

En el tercer subconjunto volvemos a encontrarnos con la misma conjunción, pero esta vez el tema que nos concierne es la *identidad personal* pero bajo el signo de la temporalidad, a fin de introducir la noción de “identidad narrativa”. Por un lado, Ricoeur se ciñe a los análisis y criterios objetivos de identificación, por el otro, ofrece su argumentación conceptual esgrimiendo la dialéctica entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*.

El cuarto subconjunto, propone “un último rodeo, mediante las determinaciones éticas y morales de la acción, relacionadas respectivamente, con las categorías de lo bueno y de lo obligatorio. Aquí es la dialéctica del mismo y del otro la que permitirá un desarrollo apropiado a los estudios éticos. “La autonomía del sí – dice Ricoeur- aparecerá en ellos íntimamente unida a la *solicitud* por el prójimo y a la *justicia* para cada hombre.”<sup>514</sup>

Con respecto a lo que separa a las filosofía del *Cogito*, de la hermenéutica del sí, nos dice Ricoeur:

Dire *soi*, ce n'est pas dire *je*. Le *je* se pose -ou est déposé. Le *soi* est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même. Sur cette

---

<sup>513</sup> *Ídem*, pág. 28. (“Pregunta que se divide en dos cuestiones gemelas: ¿de quién hablamos cuando designamos según el modo referencial a la persona como distinta de las cosas? Y ¿quién habla designándose a sí mismo como locutor (que dirige la palabra a un interlocutor)?”)

<sup>514</sup> *Ídem*, pág. 29.

dialectique de l'analyse et de la réflexion se greffe celle de l'*ipse* et de l'*idem*. Enfin, la dialectique du même et de l'autre couronne les deux premières dialectiques.<sup>515</sup>

Como ha señalado Smith, esta multiplicidad de análisis en torno al “¿quién?” registra la contingencia del sí. Cada uno de estos interrogantes está relacionado con estructuras gramaticales que ocurren de manera contingente. Esta dispersión de sentido gramatical del yo no puede ser reunida bajo un principio metafísico de unidad. No hay un sustrato común al que pertenecen los diferentes ¿quién? No hay una esencia pura que les otorgue una misma inteligibilidad.<sup>516</sup> Como bien señala, la hermenéutica del sí no puede ser una ciencia fundacional, porque como hemos visto, pretende superada la aspiración a la hipotética autoridad suprema del *Cogito*.

Sin embargo, Ricoeur nos dice que esta fragmentación no es tan grande como para eludir toda unidad temática. La antropología filosófica de Ricoeur se articula en torno a la noción del actuar humano. Eso significa categorizar su filosofía como filosofía práctica, como filosofía segunda, un término que adquiere relevancia, nos dice, cuando lo contrastamos con las pretensiones de la filosofía del *Cogito* por convertirse en filosofía primera para resolver la cuestión del fundamento último. En este sentido, Ricoeur habla de esta unidad como analógica entre múltiples acepciones del término actuar.

Finalmente, Ricoeur hace referencia a un último rasgo que vale la pena remarcar en vista a lo que hemos estado discutiendo. A diferencia de lo que ocurre con las filosofías del *Cogito* que aspiran a un tipo de certeza que está vinculada al ideal de autofundamentación, la hermenéutica del sí apuesta por un modo “veritativo” que Ricoeur articula en torno a la noción de *atestación*.

Sin embargo, como nos advierte Ricoeur, la oposición a la certeza reivindicada por la tradición cartesiana no equivale a una oposición plena a los criterios de verificación de los saberes objetivos. A lo que se enfrenta, fundamentalmente, es a la noción de *episteme*, entendida esta como saber último y autofundamentador. En este sentido, la atestación es una especie de creencia que no se inscribe en el modelo de la oposición entre saber y opinión (teniendo a esta última como subalterna a la primera). Dice Ricoeur:

L'attestation, en effet, se présente d'abord comme une sorte de croyance. Mais ce n'est pas une croyance doxique, au sens où la *doxa* -la croyance- a moins de titre que l'*épistèmè* - la science, ou mieux le savoir. Alors que la croyance doxique s'inscrit dans la grammaire du “je crois-que”, l'attestation relève de celle du “je crois-en”. Par là elle se rapproche du témoignage, comme l'étymologie le rappelle, dans la mesure où c'est en la parole du témoin que l'on croit.<sup>517</sup>

---

<sup>515</sup> *Ídem*, pág. 30. (“Decir sí no es decir yo. El yo se pone, o es depuesto. El sí está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia sí mismo. Sobre esta dialéctica del análisis y de la reflexión se injerta la del *ipse* y la del *idem*. En fin, la dialéctica del mismo y del otro coronan las dos primeras dialécticas.”)

<sup>516</sup> SMITH (1997), pág. 50.

<sup>517</sup> RICOEUR (1990), pág. 33. (“La atestación, efectivamente, se presenta primero como una especie de creencia. Pero no es una creencia dóxica, en el sentido en que la *doxa* - la creencia- tiene menos grado que la *episteme* - la ciencia, o mejor dicho, el saber. Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del “creo que”, la atestación depende del “creo-en”. En esto se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente *en* la palabra del testigo.”)

Pese al supuesto parentesco que este tipo de “creer-en” tiene con la certeza del *Cogito*, que acude finalmente al Dios veraz a fin de ofrecer fundamento sobre el cual construir el edificio de su saber, la atestación no pretende garantía alguna. Si a esta falta de garantía, sumamos, como hemos dicho, la polisemia del interrogante sobre el *¿quién?*, advertimos que esta contingencia de la interrogación confiere a la atestación una vulnerabilidad característica que está relacionada con la permanente amenaza de la sospecha. Pero, al contrario de lo que ocurre con la pretendida garantía del *Cogito*, al testimonio falso sólo puede ofrecérsele un testimonio más creíble, más fiable, pero no una evidencia que corte definitivamente a través del círculo interpretativo hacia una instancia de plena autotransparencia.

Por otro lado, frente a la humillación que se opone al *Cogito*, la atestación responde con la confianza. Dice Ricoeur:

Ce sera un des leitmotive de notre analyse: l'attestation est fondamentalement attestation *de soi*. Cette confiance sera tour à tour confiance dans le pouvoir de dire, dans le pouvoir de faire, dans le pouvoir de se reconnaître personnage de récit, dans le pouvoir enfin de répondre à l'accusation par l'accusatif: me voici!<sup>518</sup>

O, para decirlo de otro modo, la atestación pone de manifiesto una seguridad, la de ser uno mismo agente y paciente, que es el recurso último ante toda sospecha. Se trata de preservarse contra la reducción del “¿quién?” al “¿qué?” y al “¿por qué?”

Inversement, au creux dépressif de l'aporie, seule la persistance de la question *qui?*, en quelque sorte mise à nu par le défaut de réponse, se révélera comme la refuge imprenable de l'attestation.<sup>519</sup>

### 2.1.2.5. La dimensión narrativa de la identidad

Pasemos ahora al problema específico de la identidad personal y a su relación con la noción de identidad narrativa propugnada por Ricoeur. Como ya anunciamos, Ricoeur se embarca en el tratamiento de esta problemática sobre la base de la consideración de que el tratamiento que lleva a cabo la filosofía analítica a este respecto fracasa, justamente, al ignorar la dimensión narrativa de la identidad, lo cual implica ignorar la distinción entre dos aspectos de la misma que tienden a confundirse. Se trata de la identidad en cuanto mismidad, o identidad-*ídem*, y la identidad en cuanto ipseidad, o identidad-*ipse*. Cuando nos aproximamos a la cuestión en el contexto de la temporalidad humana, y específicamente, cuando lo hacemos intentando dar respuesta al problema de la permanencia en el tiempo, es cuando la dialéctica entre estas dos dimensiones se manifiesta de manera más clara.

A primera vista, nos dice Ricoeur, la cuestión de la permanencia se encuentra

---

<sup>518</sup> *Ídem*, pág. 34-5. (“Este será uno de los leitmotiv de nuestro análisis: la atestación es fundamentalmente atestación de sí. Esta confianza será, alternativamente, confianza en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse personaje de narración y, finalmente, en el poder de responder a la acusación con el acusativo: ¡hème aquí!”)

<sup>519</sup> *Ídem*, pág. 35. (“A la inversa, en el hueco depresivo de la aporía, sólo la persistencia de la pregunta *¿quién?*, puesta al desnudo en cierto modo por la falta de respuesta, aparecerá como el refugio inexpugnable de la atestación.”)

vinculada con la identidad-*ídem* o mismidad a la cual prestan su atención las teorías analíticas. A fin de clarificar lo que Ricoeur significa con este concepto, veamos el modo en el cual articula la noción. Por un lado, la identidad-*ídem* se construye sobre el concepto de *identidad numérica*, que hace referencia a la unicidad del ente en contraposición a la pluralidad, y sobre la cual se establecen operaciones de reidentificación, en el sentido de reconocer la misma cosa, dos veces o más. En segundo término, la identidad-*ídem* hace referencia a la dimensión cualitativa, a la que Ricoeur llama identidad en cuanto *semejanza extrema*, que ilustra considerando la utilización de un mismo atuendo por parte de dos personas al punto de que el intercambio del mismo resulta indiferente. Aquí la operación involucrada, nos dice, es la “sustitución sin pérdida semántica”.

Aunque estos dos componentes resultan irreductibles recíprocamente, no son ajenos el uno del otro. El transcurso del tiempo problematiza las operaciones de reidentificación, suscitando vacilaciones, dudas y conflictos. En estos casos, primero asumimos la posibilidad de volver nuestra atención a la semejanza extrema a fin de corroborar la identidad de las instancias comparadas. Pero cuando el tiempo transcurrido o las circunstancias del caso dificultan la reidentificación por semejanza, es necesario tornar la atención a un criterio sustitutorio de la similitud, como es el de la *continuidad ininterrumpida*. Se trata de establecer el carácter unitario de una entidad en el marco de las mutaciones que se suceden a través del tiempo. Es lo que invocamos, por ejemplo, cuando hablamos de crecimiento y envejecimiento, en cuanto factores de desemejanza, separación y diferencia, a fin de aprehender el carácter unitario de la entidad a pesar de sus variaciones. Dice Ricoeur:

C'est pourquoi la menace qu'il représente pour l'identité n'est entièrement conjurée que si l'on peut poser, à la base de la similitude et de la continuité ininterrompue du changement, un principe de *permanence dans le temps*.<sup>520</sup>

Como ya mencionamos, toda la problemática de la identidad personal girará en torno a la búsqueda de este “invariante relacional” que adopta el lugar de lo permanente como trasfondo del transcurso del tiempo.

El otro polo de la dialéctica es la identidad-*ipse* o ipseidad. Aquí lo que esta en juego es el modo en que vinculamos la permanencia a la pregunta por el *¿quién?*, en contraposición al *¿qué?*, y como respuesta a la pregunta *¿quién soy?*

Ricoeur propone el siguiente esquema conceptual. Por un lado, ofrece dos modelos de permanencia por medio de dos emblemas: el *carácter* y la *palabra dada*. En el primer caso, el carácter, la dialéctica entre mismidad e ipseidad se oculta. En el segundo caso, la palabra dada, la distancia entre estos dos extremos alcanza su mayor escala. La hipótesis de Ricoeur es que la identidad narrativa interviene en esta polaridad a modo de mediación.

El carácter es aquí el “conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo”<sup>521</sup> que, cuando lo abordamos

---

<sup>520</sup> *Ídem*, pág. 142. (“Por ello, la amenaza que representa para la identidad sólo queda enteramente conjurada si se puede plantear en la base de la similitud y de la continuidad ininterrumpida del cambio, un principio de *permanencia en el tiempo*.”)

<sup>521</sup> *Ídem*, pág. 144.

tomando en consideración su dimensión temporal, hace referencia a las “disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona.”<sup>522</sup> Ahora bien, Ricoeur nos recuerda que la noción de “disposición” a la que hace referencia la definición anterior, se encuentra vinculada a la noción de costumbre, que a su vez puede ser abordada en un doble sentido que evidencia la significación temporal del carácter: las costumbres que estamos contrayendo y aquellas otras que ya hemos adquiridos.

Lo que Ricoeur pretende es hacer notar que el carácter tiene una historia, y que esa historia se despliega a partir de la sedimentación de lo adquirido como innovación frente a lo precedente. Esta sedimentación, nos dice Ricoeur, es la que ofrece al carácter una apariencia de permanencia en el tiempo. Dice Ricoeur:

Chaque habitude ainsi contractée, acquise et devenue disposition durable, constitue un *trait* – un trait de caractère, précisément –, c'est-à-dire un signe distinctif à *quoi on* reconnaît une personne, on la réidentifie comme étant la même, le caractère n'étant pas autre chose que l'ensemble de ces signes distinctifs.<sup>523</sup>

A partir de este ocultamiento, el carácter parece asegurar la identidad-*ídem* (identidad numérica, identidad cualitativa y la continuidad ininterrumpida en el cambio), lo cual nos hace pensar en una adherencia del *qué* de la persona al *quién*. Sin embargo, como dijimos, el carácter tiene un historia, lo cual significa que debe colocarse “en el movimiento de una narración”.

El otro modelo de permanencia en el tiempo es, como hemos indicado, “el de la palabra mantenida en la fidelidad de la palabra dada.” De acuerdo con Ricoeur, la contraposición gira en torno a la irreductibilidad de este mantenimiento al *¿qué?*, algo que vimos formaba parte de la distinción del modelo del carácter. Dice Ricoeur:

Une chose est la persévération du caractère; une autre, la persévérance de la fidélité à la parole donnée. Une chose est la continuation du caractère; une autre, la constance dans l'amitié.<sup>524</sup>

El cumplimiento de la promesa parece constituir, de este modo, un desafío al tiempo, una negación del cambio. Quien cumple la palabra dada se afirma en su mantenimiento a pesar de los cambios en sus propios deseos, inclinaciones y opiniones. Para Ricoeur, se trata de una modalidad de la permanencia en el tiempo que se opone a lo que describe y emblematiza el carácter, en cuanto aquí, mismidad e ipseidad dejan de coincidir. Pero es justamente entre la modalidad de la permanencia en la manera del carácter y la palabra dada que Ricoeur ofrece el sentido que concede la identidad narrativa como una mediación en el orden de la temporalidad.

---

<sup>522</sup> *Ídem*, pág. 145-6.

<sup>523</sup> *Ídem*, pág. 146. (“Cada costumbre así construida, adquirida y convertida en disposición duradera, constituye un *rasgo* – un rasgo de carácter, precisamente-, es decir, un signo distintivo *por el que* se reconoce a una persona, se la identifica de nuevo como la misma, no siendo el carácter más que el conjunto de estos signos distintivos.”)

<sup>524</sup> *Ídem*, pág. 148. (“Una cosa es la “perseveración” del carácter; otra, la perseveración de la fidelidad de la palabra dada. Una cosa es la continuación del carácter; otra, la constancia en la amistad.”)

### 2.1.2.6. Las paradojas de la identidad personal en Locke y Hume

Habiendo cumplido con la labor prolegomenal que nos habíamos impuesto, pasemos ahora a considerar la crítica de Ricoeur a la obra de Parfit. Lo primero será ofrecer una breve reseña de Locke y Hume, sus antecesores en la tradición.

En *An Essay Concerning Human Understanding*, Locke introduce su noción sobre la identidad:

When we see any thing to be in any place in any instant of time, we are sure, (be it what it will) that it is that very thing, and not another, which at that same time exists in another place, how like and undistinguishable soever it may be in all other respects: And in this consists Identity, when the Ideas it is attributed to vary not at all from what they were that moment, wherein we consider their former existence, and to which, we compare the present. For we never finding, nor conceiving it possible, that two things of the same kind should exist in the same place at the same time, we rightly conclude, that whatever exist any where at any time, excludes all of the same kind, and is there it self alone.<sup>525</sup>

De acuerdo con Ricoeur, la definición de Locke parece escapar a las alternativas de la mismidad y la ipseidad. Por un lado, por medio de la operación de comparación, Locke acumula los caracteres de la mismidad; mientras que, por medio de la coincidencia instantánea que se mantiene a través del tiempo de una cosa consigo misma, acumula los caracteres de la ipseidad. Ricoeur señala, sin embargo, que el análisis que sigue a continuación en el texto de Locke distingue entre la identidad cuyo denominador común es la permanencia en el tiempo de la organización (el caso del navío, la encina y el hombre en cuanto individuo de la especie), y la identidad personal que considera sobre la noción de “mismidad consigo misma” sobre la base de la reflexión instantánea que a posteriori extenderá hacia el pasado por medio de la memoria. De esta manera, nos dice Ricoeur, “silenciosamente” se produce un cambio conceptual en el que se sustituye la mismidad por la ipseidad.

Por otro lado, Ricoeur identifica en el argumento de Locke el origen de una serie de aporías cuyo núcleo se encuentra en la opción por el criterio psíquico de la identidad, en contraposición al criterio corporal. De acuerdo con Ricoeur, el criterio psíquico pone de manifiesto el carácter paradójico de las relaciones cuerpo/mente que tomará la forma de los *puzzling cases* en la literatura contemporánea.<sup>526</sup>

Como ya hemos indicado, Marya Schechtman caracteriza la disciplina de la tradición analítica dedicada a la identidad personal como aquella que está ocupada en la clarificación de las condiciones de identidad de los objetos cambiantes a través del tiempo. Se trata de determinar cómo es que una identidad persiste a través del tiempo. De manera específica, la pregunta se articula de manera semejante pero aplicada a una entidad concreta, en este caso, la persona humana. De acuerdo con Schechtman, este tipo de interrogante es de carácter metafísico, y no epistemológico como podría creerse, porque lo que se pretende determinar no es el modo en el cual *sabemos* si somos o no

---

<sup>525</sup> LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford UK: Oxford University Press, 2008), pág. 204.

<sup>526</sup> SCHECHTMAN (1997), pág. 25.

una y la misma persona en dos momentos diferentes, sino qué es lo que hace que seamos la misma persona en dos momentos distintos. De acuerdo con Schechtman:

Whatever criterion reidentification theorist offer, then, it must do more than simply provide a means of determining whether a person at time t2 is the same person as a person at time t1; it must tell us what it *is* for him to be the same person.<sup>527</sup>

El debate entre los teóricos de la identidad personal gira, en principio, en torno a:

1. La **definición** de los segmentos temporales, que pueden ser entendidos alternativamente como fragmentos “instantáneos”, o bien como “estadios-persona” con una duración suficiente como para poder predicarse de ellos las características necesarias y suficientes de la personalidad.

2. La **naturaleza** de dichos fragmentos o “estadios-persona”, que pueden ser entendidos, por un lado, en el contexto de una comprensión de la persona como una entidad que *endura*, es decir, como una entidad que se encuentra presente de manera completa en cada momento de su historia (de este modo, los fragmentos no se concibe como partes *genuinas* de la persona); o bien, en el contexto de una comprensión de la persona como una entidad que *perdura*. Lo cual implica una noción de la misma a partir de la cual la persona nunca esta presente de manera plena en ninguno de los momentos de su historia. Los fragmentos son concebidos como partes del compuesto-persona.

3. Finalmente, los fragmentos o estadios-persona pueden ser comprendidos en el **marco ontológico** reduccionista o no-reduccionista. De acuerdo con la primera, los fragmentos tienen prioridad sobre las personas continuas. Es decir, las personas son derivativas o secundarias a sus partes. Por el contrario, en el caso de la posición no-reduccionista, las partes no tienen esa prioridad.

Como dijimos, la teoría de la identidad personal intenta capturar la noción prefilosófica que vincula las cuestiones de la identidad con nuestras intuiciones básicas acerca de nuestra caracterización. Esta pretensión se encuentra como trasfondo del debate más importante en el interior de la disciplina que es el que gira en torno al establecimiento de la continuación o permanencia de la identidad sobre la base de la corporalidad humana, o bien, sobre la base de la unidad psicológica del individuo. Como ha señalado Schechtman, la fuerza de los argumentos a favor de la continuidad corporal se funda en la evidencia inmediata, en cuanto, de manera no analítica, consideramos la identidad sobre esta base en innumerables ocasiones. Sea en casos informales o en casos de disputas, las fotografías, las huellas dactilares y las pruebas de ADN, son consideradas bases suficientes en operaciones de reidentificación.

Sin embargo, como ha señalado Schechtman, una serie de implicaciones prácticas que giran en torno a la responsabilidad moral, el autointerés, la compensación y la supervivencia, ofrece intuiciones que se contraponen a las que sirven como fundamento a la teoría de la continuidad corporal. En casi todos los casos, la argumentación de los teóricos de la continuidad psicológica asume la forma de casos paradójicos. La razón de

---

<sup>527</sup> *Ídem*, pág. 8. (“Cualquiera sea el criterio de reidentificación que ofrezcan los teóricos, por lo tanto, debe hacer más que proveer simplemente los medios para determinar si una persona en el momento t2 es la misma persona que una persona en el momento t1; debe decirnos que es lo que la hace ser la misma persona.”)



ello, dicen sus defensores, es que la vida psicológica, usualmente, va acompañada de la continuidad corporal. Sin embargo, cuando consideramos nuestras reacciones frente a los casos paradójicos vemos que la continuidad psicológica es la que verdaderamente define nuestra identidad.

Como ha señalado Ricoeur, a diferencia del tratamiento que hace Locke acerca de otras entidades que no sea la persona, para las cuales establece su identidad sobre el criterio de la mismidad de la estructura física de dichas entidades, la identidad de la persona es definida sobre la base de la conciencia. En *An Essay Concerning Human Understanding*, De acuerdo con Locke, la mismidad del cuerpo no es *necesariamente* la mismidad de la persona. Para mostrarlo nos pide que imaginemos, por ejemplo, la conciencia de un príncipe que habita el cuerpo de un zapatero. Dice Locke:

Everyone sees, he would be the same Person with the Prince, accountable only for the Prince's Actions.<sup>528</sup>

En la teoría contemporánea de la identidad personal hay diversas versiones de la continuidad psicológica. Sin embargo, todas ellas comparten dos características básicas. Por un lado, se articulan con la intención de ofrecer criterios de reidentificación para las personas. Por el otro, aceptan la intuición básica de que la identidad personal está constituida por la continuidad psicológica. La meta, nos dice Schechtman, es definir la identidad personal a través del tiempo en términos de las conexiones psicológicas entre diferentes “estadios-persona” en diferentes momentos.

A diferencia de lo que ocurre con Locke, Hume se adhiere a un único criterio de identidad, el de la mismidad. Esto tiene una importante implicación respecto a la identidad humana. Como ocurre con Locke, Hume utiliza una variedad de ejemplos a fin de ilustrar lo que significa la permanencia invariable e ininterrumpida pese a la variación temporal, pero a diferencia de aquel, cuando pasa a considerar a la persona, no invierte su criterio.

Su investigación sobre el estatuto de la persona está guiada por su apuesta empirista que exige establecer correlaciones entre las ideas y las impresiones. Ante el fracaso de la búsqueda introspectiva por dar con la impresión o impresiones que correspondan a la idea de persona, Hume asume la naturaleza ilusoria de la misma.

Pero como ha señalado Ricoeur, la sentencia de ilusoriedad no clausura el debate, sino que pone en funcionamiento lo más jugoso del análisis humeano, que ahora se interroga acerca de lo que nos precipita a concebimos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida. De acuerdo con Hume, la idea de identidad es fruto de la imaginación y la creencia, facultades que nos permiten transformar la diversidad en identidad, y unir aquello que la imaginación mantiene separado. Pero a diferencia de lo que ocurrirá con Nietzsche, la creencia humeana no es una creencia completamente desacreditada. Hume imagina la unidad de la personalidad como la de una república o *Commonwealth*, “cuyos miembros cambian continuamente mientras permanecen los vínculos de asociación.”<sup>529</sup>

Ahora bien, una podría objetar, nos dice Ricoeur, que Hume se ha embarcado en

---

<sup>528</sup> LOCKE (1984), pág. 213. (“Todo el mundo sabe que el sería la misma Persona que el Príncipe, responsable únicamente por la acciones del Príncipe”)

<sup>529</sup> RICOEUR (1997), pág. 154.

una búsqueda de lo que no podía encontrar, y cita el siguiente fragmento:

For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception.<sup>530</sup>

En la sección dedicada a la ética tayloriana ofrecimos una breve enunciación de la cuestión con la que ahora nos volvemos a encontrar. Dijimos entonces, cuando nos referimos a esta búsqueda realizada por Hume, que el intento por descubrir a través de la introspección el sí mismo de uno que acaba finalmente en un “no encontrar” el objeto buscado, debía ser juzgado en la medida de la ganancia epistémica que significaba. Ya veremos más adelante, con más detalle, lo que esto implica. Por el momento, quiero apuntar que es posible distinguir el hecho de no haber encontrado el objeto buscado, de la pretensión de que dicha conclusión implica necesariamente la clausura de todas las cuestiones en torno a la identidad humana. Como señala Ricoeur, en el caso de Hume, tenemos a *alguien* que está tropezando, percibiendo una percepción. Dice Ricoeur:

Avec la question *qui?* - qui cherche, trébuche et ne trouve pas, et qui perçoit? -, revient le soi au moment où le même se dérobe.<sup>531</sup>

Como dijimos en su momento, y como Ricoeur parece confirmar, la cuestión de la identidad necesita una doble aproximación, analítica y hermenéutica. Aquí, la exploración analítica podría ayudarnos, especialmente cuando adquiere su mayor radicalidad, a aportar elementos que permitan a la hermenéutica del sí rearticular las preguntas por el *quién* de ese ente que es el *anthropos*, superando las tentaciones de las ontologías fundadoras que siempre se encuentran al acecho, pretendiendo dar respuesta definitiva a la pregunta acerca de la naturaleza humana, apuntando a un núcleo inmutable en el seno de la existencia concreta.

O para decirlo de otro modo, cuando hemos apurado la pregunta acerca de la naturaleza del yo hasta sus últimas consecuencias, superando el extremo reduccionista que pretende equiparar al yo con la autotransparencia de la conciencia o cualquier otra base de ubicación simple, y declaramos que el objeto buscado no ha sido encontrado, sin caer en el otro extremo que implica cerrar la cuestión concediendo un estatuto de ilusoriedad definitiva al yo, permitimos que la pregunta por el *quién* adquiera su más profunda significación.

De manera tangencial, Ricoeur declara su incomodidad ante el uso del término “criterio” al dar cuenta de la identidad. Según él, el intento por definir la cuestión de la identidad por medio de la continuidad psíquica o corporal pone de manifiesto una manera de comprender lo verdadero y lo falso en relación a este tema que traiciona la

---

<sup>530</sup> HUME, David, *A Treatise of Human Nature* (London: Everyman, 2003), pág. 165. (“En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atrapar a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción.”)

<sup>531</sup> RICOEUR (1997), pág. 154. (“Con la pregunta *¿quién?* - ¿quién busca, tropieza y no encuentra, y quién percibe? -, vuelve el sí en el momento en que el mismo se esconde.”)

naturaleza del objeto interrogado. Especialmente, si nos referimos a la identidad-*ipse*, la prueba de verdad a la que ésta se encuentra sujeta es de un orden distinto de la prueba de la verificación o de la falsación. Como vimos más arriba, lo que corresponde a la pregunta por el *quién* es la atestación.

### 2.1.2.7. El contendiente privilegiado: Derek Parfit

Ahora veamos lo que dice Ricoeur con respecto a la posición de Parfit:

J'y ai reconnu l'adversaire – non l'ennemi, loin de là – le plus redoutable pour ma thèse de l'identité narrative, dans la mesure où ses analyses se déroulent sur un plan où l'identité ne peut signifier que mêmeté, à l'exclusion expresse de toute distinction entre mêmeté, à l'exclusion expresse de toute distinction entre mêmeté et ipséité, et donc de toute dialectique – narrative ou autre – entre mêmeté et ipséité.<sup>532</sup>

Comencemos, por lo tanto, aproximándonos al objetivo que el propio Parfit señala respecto a su obra. *Reasons and Persons* se concentra en dos temáticas interrelacionadas. Por un lado, en vista a que somos hacedores de acciones, y algunas de esas acciones se realizan en vista a razones, y que dichas razones pueden ser mejores o peores que otras, Parfit se propone discutir un conjunto de teorías morales y teorías de la racionalidad que pretenden ofrecer una solución a este respecto.

Por otro lado, en vista a que nos aprehendemos a nosotros mismos como individuos, es decir, parafraseándolo, que cada uno de nosotros vive su propia vida, cabe interrogarse acerca de lo que significa tal cosa, lo cual implica interrogarse acerca de la continuidad de nuestra identidad, y lo que nos diferencia a unos de otros, y el tipo de importancia que tienen estas cuestiones para nosotros, especialmente, la importancia que tienen la unidad de la vida y las diferencias que establecemos entre diferentes personas y otras vidas, si las hubiera.

Estas dos temáticas, nos dice, se encuentran relacionadas. De acuerdo con Parfit, la mayoría de nosotros sostenemos creencias falsas respecto al estatuto de nuestra identidad y acerca del tipo de continuidad que tiene nuestra experiencia a través del tiempo, lo cual, concluye, tiene relevancia a la hora de establecer nuestras razones para actuar. Si esto es así, nos dice, deberíamos revisar dichas razones en vista a las correcciones que debemos adoptar acerca del modo en el cual nos entendemos a nosotros mismos.

Por lo tanto, comencemos reconociendo, como hace Ricoeur al final de su crítica a la posición parfitiana, que los análisis que el filósofo oxoniense lleva a cabo sobre la identidad personal tienen una importancia estratégica en su filosofía. Dice Ricoeur:

... le problème de l'identité discuté... est destiné à résoudre un problème moral posé dans les deux parties précédentes, à savoir le problème de la *rationalité* du choix éthique posé par la moral utilitariste prédominante dans le monde de langue

---

<sup>532</sup> *Ídem*, pág. 156. (“He reconocido en ella al adversario - ¡No al enemigo, ni mucho menos! - más temible para mi tesis de la identidad narrativa, por cuanto sus análisis tienen lugar en un plano en el que la identidad no puede significar más que mismidad, con exclusión expresa de cualquier distinción entre mismidad e ipseidad, y, por tanto, de cualquier dialéctica – narrativa u otra – entre mismidad e ipseidad.”)

anglaise. Parfit en attaque la version la plus égoïste qu'il dénomme "théorie de l'intérêt propre" (*self-interest theory*). C'est bien le soi sa dimension éthique qui est ici en jeu. La thèse de Parfit est que la dispute entre égoïsme et altruisme ne peut être tranchée au plan où elle se déroule, si l'on n'a pas d'abord pris position sur la question de savoir quelle sorte d'entités sont les personnes (d'où le titre de l'ouvrage *Reasons and Persons*). Les raisons valables du choix éthique passent par la dissolution des croyances fausses sur le statut ontologique des *personnes*.<sup>533</sup>

Lo importante – nos dice Ricoeur – es volver a articular la sospecha que ya ejercitamos acerca del pensamiento de Hume. Parece que Parfit vuelve a embarcarse en una empresa que se encuentra desde el comienzo llamada al fracaso: el intento por identificar un estatuto firme de la persona por medio de operaciones de reidentificación que responden a los interrogantes exclusivos en torno a la mismidad. Eso en lo que respecta a la naturaleza de la persona. Pero además, si nos ocupamos de las hipotéticas implicaciones de su tesis "metafísica", según la cual, "la identidad personal no es lo que cuenta", cabe preguntarse, nos dice Ricoeur, sino se mantiene como lo no pensado (lo ocultado) el sí no buscado en su empresa de clarificación de la identidad.

Es decir, la crítica de Ricoeur tiene dos instancias. Por un lado, y en línea con su categórica afirmación de que "el yo no es el sí", que la "mismidad no es la ipseidad", Ricoeur apunta a que la búsqueda en la cual se embarca Parfit se encuentra en la órbita exclusiva de las preocupaciones acerca de la naturaleza del yo. Y, como hemos visto ya en el caso de Hume, una empresa semejante está llamada desde el comienzo a resolverse negativamente. Como dijimos, el yo es aquel aspecto de la identidad en el cual el *quién* puede ser recubierto por el *qué*, y por ende, puede ser puesto o depuesto, como vimos cuando tratamos las filosofías de Descartes y Nietzsche.

Por lo tanto, compartimos la conclusión parfitiana a este respecto: si nos preguntamos por la posición inmediata del sujeto, las alternativas de la exaltación o la humillación no hacen más que mostrar el carácter desorientado de la propia empresa de fundamentación. Pero esta negación sin residuos a la que accedemos a través de los experimentos lógicos propuestos por estos autores, no trae consigo, como ya hemos dicho, la clausura de la cuestión identitaria, porque como nos ha mostrado Ricoeur, la cuestión de la identidad no se reduce a las operaciones de reidentificación por medio de las cuales se pretende dar respuesta a los estrechos (aunque significativos) interrogantes en torno a la mismidad. A la problemática de la identidad también pertenecen las cuestiones que giran alrededor de la ipseidad, es decir, las preguntas acerca, no ya del *qué*, sino del *quién*.

Por ello, una vez hemos desplazado la metafísica del sujeto del escenario, ofreciendo en su defecto criterios convencionales de reidentificación que se adecuan a las

---

<sup>533</sup> *Ídem*, pág. 164. ("... el problema de la identidad discutido... está destinado a resolver un problema moral... a saber, el problema de la *racionalidad* de la elección ética planteado por la moral utilitarista predominante en el mundo de lengua inglesa. Parfit combate la versión más egoísta que él llama "teoría del interés propio" (*Self-interest theory*). Lo que sin duda está en juego aquí es el sí en su dimensión ética. La tesis de parfit es que la disputa entre égoísmo y altruismo no puede ser zanjada en el plano en que tiene lugar, si antes no se ha tomado postura sobre la cuestión de saber qué tipo de entidades son las personas (de ahí el título de la obra *Reasons and Persons*). Las razones válidas de la elección ética pasan por la disolución de las falsas creencias sobre el estatuto ontológico de las *personas*."

circunstancias del caso, es posible abordar las cuestiones más complejas de la identidad que pertenecen a la ontología y a la historia del sí. O para decirlo en palabras de Ricoeur, a la ipseidad y a la narratividad del sí.

Sin embargo, nos estamos adelantando. Con la vista puesta en las necesidades que nuestro estudio posterior exige, es conveniente ahondar en los detalles de la crítica de Ricoeur a Parfit para eludir las objeciones más burdas a las que podemos estar tentados frente al modelo tayloriano de la subjetividad del sujeto y su historicidad.

Como veremos a continuación, la filosofía de Parfit se articula, fundamentalmente, como una serie de argumentos dirigidos a remover una serie de aprehensiones naturales a las que se adhieren habitualmente los individuos. Como indicamos más arriba, el propósito último de Parfit es de carácter práctico. Se trata de oponerse a la versión más egoísta del utilitarismo. Para lograrlo, Parfit cree que es imprescindible poner en cuestión ciertos modos de autocomprensión de los agentes sobre los cuales éstos ajustan sus actividades por medio de razones. En vista de esta estrategia, lo apropiado para una presentación de su teoría de la identidad es comenzar ofreciendo, brevemente, su propia versión respecto a las categorías que son objeto de su refutación. Para ello nos centraremos en el capítulo 10 de *Reasons and Persons*, que encabeza la tercera parte de la obra dedicada a la cuestión personal, y que lleva por título: “Lo que creemos ser”.

Aunque la cita es extensa, transcribiré en su integridad el caso que encabeza el capítulo. Dice Parfit:

I enter the Teletransporter. I have been to Mars before, but only by the old method, a space-ship journey taking several weeks. This machine will send me at the speed of light. I merely have to press the green button. Like others, I am nervous. Will it work? I remind myself what I have been told to expect. When I press the button, I shall lose consciousness, and then wake up at what seems a moment later. In fact I shall have been unconscious for about an hour. The Scanner here on Earth will destroy my brain and body, while recording the exact states of all of my cells. It will then transmit this information by radio. Travelling at the speed of light, the message will take three minutes to reach the Replicator on Mars. This will then create, out of new matter, a brain and body exactly like mine. It will be in this body that I shall wake up. Though I believe that this is what will happen, I still hesitate. But then I remember seeing my wife grin when, at breakfast today, I revealed my nervousness. As she reminded me, she has been often teletransported, and there is nothing wrong with *her*. I press the button. As predicted, I lose and seem at once to regain consciousness, but in a different cubicle. Examining my new body, I find no change at all. Even the cut on my upper lip, from this morning's shave, is still there.

Several years pass, during which I am often Teletransported. I am now back in the cubicle, ready for another trip to Mars. But this time, when I press the green button, I do not lose consciousness. There is a whirring sound, the silence. I leave the cubicle, and say to the attendant: “It's not working. What did I do wrong?”

“It's working”, he replies, handing me a printed card. This reads: “The New Scanner records your blueprint without destroying your brain and body. We hope that you will welcome the opportunities which this technical advance offers.”

The attendant tells me that I am one of the first people to use the New Scanner. He adds that, if I stay for an hour, I can use the Intercom to see and talk to myself on Mars.

“Wait a minute”, I reply, “If I'm here I can't *also* be on Mars.”

Someone politely coughs, a white-coated man who asks to speak to me in private. We go to his office, where he tells me to sit down, and pauses. The he says: "I'm afraid that we're having problems with the New Scanner. It records your blueprint just as accurately, as you will see when you talk to yourself on Mars. But it seems to be damaging the cardiac systems which it scans. Judging from the results so far, though you will be quite healthy on Mars, here on Earth you must expect cardiac failure within the next few days."

The attendant later calls me to the Intercom. On the screen I see myself just as I do in the mirror every morning. But there are two differences. On the screen I am not left-right reversed. And, while I stand here speechless, I can see and hear myself, in the studio on Mars, starting to speak.<sup>534</sup>

De acuerdo con Parfit, casos imaginarios como el anterior pueden ser de gran ayuda para descubrir las poderosas creencias acerca de la naturaleza de nuestra identidad, es decir, acerca de lo que creemos ser que nos pasan desaparecidas de

---

<sup>534</sup> PARFIT (1984), pág. 199-200. ("Entro en el teletransportador. Ya he estado en Marte, pero nada más que por el viejo método, un viaje en nave espacial que dura varias semanas. Esta máquina me enviará a la velocidad de la luz. Sólo tengo que apretar un botón verde. Como otros en mi situación, estoy nervioso. ¿Funcionará? Repaso lo que me han dicho que va a pasar. Cuando apriete el botón, perderé la conciencia y luego despertaré con la impresión de que sólo ha transcurrido un momento. En realidad habré estado inconsciente durante casi una hora. El escáner aquí en la tierra destruirá mi cerebro y mi cuerpo, mientras registra los estados exactos de todas mis células. Entonces transmitirá esta información por radio. Viajando a la velocidad de la luz, el mensaje tardará tres minutos en llegar al replicador en Marte. Éste creará entonces, partiendo de materia nueva, un cerebro y un cuerpo exactamente como los míos. Será en ese cuerpo donde me despertaré. Aunque creo que esto es lo que va a ocurrir, todavía vacilo. Pero entonces recuerdo cómo se reía mi mujer cuando, hoy al desayuno, le manifesté mi nerviosismo. Como me recordó, ella ha sido teletransportada a menudo, y nada va mal con *ella*. Aprieto el botón. Como se me pronosticó, pierdo la conciencia y aparentemente la recobro enseguida, pero en un cubículo diferente. Examinando mi nuevo cuerpo, no encuentro ningún cambio en absoluto. Hasta está todavía en su sitio el corte que me hice en el labio superior esta mañana al afeitarme.

Pasan varios años durante los que soy teletransportado con frecuencia. Estoy otra vez en el cubículo, listo para otro viaje a Marte. Pero esta vez, cuando aprieto el botón verde, no pierdo la conciencia. Se escucha un zumbido, y luego el silencio. Salgo del cubículo y le digo al asistente: "No funciona. ¿Qué hice mal?"

"Si que funciona", contesta, y me da una tarjeta impresa. Leo: "El nuevo escáner graba un cianotipo de usted mismo sin destruir su cerebro ni su cuerpo. Esperamos que sepa apreciar las oportunidades que este avance técnico ofrece."

El asistente me cuenta que soy una de las primeras personas que usan el nuevo escáner. Añade que si me quedo una hora podré usar el intercomunicador para verme y hablar conmigo en Marte.

"Un momento", contesto, "Si estoy aquí no puedo estar *también* en Marte."

Alguien tose con mucha cortesía, un hombre de bata blanca que me pide hablar en privado conmigo. Nos vamos a su despacho, me dice que me siente, y hace una pausa. Luego dice: "Me temo que tenemos problemas con el nuevo escáner. Graba su cianotipo con la misma perfección y exactitud, ya lo podrá comprobar cuando se vea y hable consigo mismo en Marte. Pero parece que resulta nocivo para el sistema cardíaco cuando lo explora. A juzgar por los resultados que hemos tenido hasta ahora, aunque estará usted en Marte con una salud perfecta, aquí en la Tierra tiene que esperar un ataque cardíaco en los próximos días."

Después me llama el asistente por el intercomunicador. En la pantalla me veo a mí mismo justo igual que en el espejo por las mañanas. Pero hay dos diferencias. En la pantalla no aparece mi imagen invertida de derecha a izquierda. Y mientras aquí estoy sin decir palabra, puedo ver y oír cómo empiezo a hablar en el estudio de Marte.")

ordinario, y que tienen relevancia en nuestras vidas reales. Según él, aunque las diversas teorías de la identidad personal intentan dar respuesta a cuestiones sobre las personas reales y sus vidas, las diferencias entre las mismas se pone de manifiesto con mayor claridad cuando las planteamos en vista a ciertos casos imaginarios.

En el que nos concierne ahora mismo, Parfit nos presenta con dos variantes. En la primera variante mi cuerpo es destruido en la tierra, pero un cianotipo es enviado a Marte para una reconstrucción de una réplica que es exactamente igual a mí. Como dice Parfit, las reacciones de los lectores de ciencia ficción ante descripciones semejantes nos dicen que de ordinario consideramos que la réplica en Marte es la misma persona que la que ha sufrido la destrucción de su cuerpo aquí en la Tierra. En esta versión el teletransportador es un modelo sofisticado de viaje en el espacio-tiempo. En la segunda variante, sin embargo, mi cuerpo y mi cerebro no son destruidos. El teletransportador recoge toda la información necesaria para que la reconstrucción de una réplica exactamente igual a mí, hasta en los más nimios de los detalles, se complete una hora después. Se me informa que moriré en unos cuantos días y que la réplica continuará con mi vida, incluso me ofrecen hablar con ella.

En la primera variante, nos dice Parfit, resulta más fácil creer que se trata de un viaje puesto que mi cuerpo y cerebro son destruidos antes de ser replicados. Pero en la segunda variante, que Parfit llama “el caso de la variante secundaria” parece claro que la réplica no es yo, pese a que es idéntica a mí. Yo moriré y él continuará con mi vida. Dice Parfit:

If we believe that my Replica is not me, it is natural to assume that my prospect, on the Branch line, is almost as bad as ordinary death. I shall deny this assumption. As I shall argue later, being destroyed and replicated is about as good as ordinary survival.<sup>535</sup>

Como indica Ricoeur, la teoría de Parfit está dirigida, fundamentalmente, a la remoción de tres creencias erróneas a las que se adhieren, según él, la mayoría de los individuos.

1. La creencia de que la identidad consiste en la existencia de un núcleo de permanencia independiente.
2. La creencia de que es posible ofrecer una respuesta determinada sobre la existencia de ese núcleo.
3. La creencia de que la existencia de este núcleo es relevante para que la persona pueda reivindicar su estatuto como sujeto moral.

Con respecto a la primera creencia, Parfit opone su tesis reduccionista según la cual, la identidad a través del tiempo se reduce al hecho de cierto encadenamiento entre acontecimientos, sean estos de naturaleza física o psíquica. Aquí “acontecimiento”, nos dice Ricoeur, es “cualquier circunstancia susceptible de ser descrita sin que se afirme explícitamente que las experiencias que componen una vida personal son posesión de esa persona.”<sup>536</sup> Es decir, la tesis reduccionista se basa en una descripción impersonal de la

---

<sup>535</sup> *Ídem*, pág. 201. (“Si pensamos que mi Réplica no es yo, es natural asumir que mi futuro, en la línea secundaria, es casi tan malo como la muerte corriente. Voy a negar esta asunción. Como defenderé después, ser destruido y replicado es casi tan bueno como la supervivencia corriente.”)

<sup>536</sup> RICOEUR (1990), pág. 157.

identidad. La noción de “acontecimiento” se caracteriza justamente por su neutralidad. Eso es lo que permite a Parfit formular la tesis reduccionista general del siguiente modo:

A person's existence just consists in the existence of a brain and body, and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events.<sup>537</sup>

Como dijimos, la tesis reduccionista se opone a la tesis no reduccionista que establece la identidad como la existencia de una entidad separada de sus bases de apropiación. Es decir, para la tesis no reduccionista, la persona es un hecho suplementario al cerebro y su vida psíquica. La más conocida de estas tesis es la que defiende la noción de una sustancia espiritual, como la que ejemplifica el puro ego cartesiano.

Según Ricoeur, sin embargo, debemos tomar en consideración que la argumentación parfitiana convierte a la llamada tesis no reduccionista en parasitaria de la tesis reduccionista, en cuanto establece el vocabulario del acontecimiento impersonal como base de toda la discusión. De este modo, nos dice, elude el fenómeno de la posesión. En el lenguaje del acontecimiento impersonal, el cuerpo y la mente no son primariamente de alguien, son fenómenos neutros que sólo suplementariamente son apropiados por el hipotético sujeto. Dice Ricoeur:

Or, toute la question est de savoir si la mienneté relève de la gamme des faits, de l'épistémologie des observables, finalement de l'ontologie de l'événement. Nous sommes ainsi renvoyés une fois de plus à la distinction entre deux problématiques de l'identité, celle de l'*ipse* et celle de l'*idem*. C'est parce qu'il ignore cette possible dichotomie que Parfit n'a pas d'autre ressource que de tenir pour superflu, au sens précis du terme, le phénomène de mienneté par rapport à la factualité de l'événement.<sup>538</sup>

Esta dependencia de la tesis no reduccionista a los términos reduccionistas presupuestos (el vocabulario de base impersonal) es la que anima a Parfit a asimilar la tesis no reduccionista al dualismo cartesiano. Sin embargo, como bien señala Ricoeur, la verdadera diferencia entre una tesis y otra, si comparamos los presupuestos en los cuales se fundan cada una, se da entre pertenencia mía y descripción impersonal. Para la tesis reduccionista el cuerpo es un fenómeno neutro, mientras que la tesis no reduccionista aprehende el cuerpo como mío y lo percibe como un cuerpo entre otros cuerpos. Como indica Ricoeur, esta asimilación llevada a cabo por Parfit facilita el hacer del cerebro el emblema de la corporalidad de la persona. A diferencia de lo que ocurre con la totalidad del cuerpo y algunas de sus partes, con el cerebro no tenemos relación fenomenológica alguna. Dice Ricoeur: “absolutamente hablando, hay un cerebro en mi cráneo, pero no lo

---

<sup>537</sup> PARFIT (1984), pág. 211. (“La existencia de una persona no consiste en otra cosa que en la existencia de un cerebro y de un cuerpo, y en la ocurrencia de una serie de sucesos físicos y mentales interrelacionados.”)

<sup>538</sup> RICOEUR (1990), pág. 158. (“Todo el problema estriba en saber si la calidad de mío deriva de la gama de los hechos, de la epistemología de los observables, finalmente de la ontología del acontecimiento. Se nos remite una vez más a la distinción entre dos problemáticas de la identidad, la del *ipse* y la del *idem*. Al ignorar esta posible dicotomía, Parfit no tiene más recurso que considerar como superfluo, en el sentido preciso del término, el fenómeno de calidad de mío respecto a la factualidad del acontecimiento.”)



siento.”<sup>539</sup>

Del mismo modo, con respecto a los fenómenos psíquicos, Parfit pretende disociar el criterio psicológico del rasgo de pertenencia mía. El desafío, por lo tanto, consiste en hacer de la memoria un fenómeno que no necesita adscribirse a una persona determinada, algo que puede lograrse creando una réplica de la memoria que luego sea transplantada de un cerebro a otro. Para lograr su cometido, Parfit vuelve a acudir a uno de sus experimentos imaginativos. Esta vez, se trata de rebatir el presupuesto de que la continuidad psicológica presupone la identidad. Este presupuesto se dice de este modo: “Forma parte de nuestro concepto de memoria el que podamos recordar sólo *nuestras propias* experiencias. La continuidad de memoria presupone por consiguiente la identidad personal.”<sup>540</sup> La respuesta a esta objeción se realiza definiendo un concepto más amplio, nos dice Parfit, el de *cuasi-memoria*:

I have an accurate quasi-memory of a past experience if

1. I seem to remember having an experience,
2. someone did have this experience,

and

3. my apparent memory is causally dependent, in the right kind of way, on that past experience.

On this definition, ordinary memories are a sub-class of quasi-memories. They are quasi-memories of our own past experiences.<sup>541</sup>

Aquí, las causas de los recuerdos son huellas mnémicas. Parfit nos pide que imaginemos que los neurocirujanos desarrollan una técnica para transplantar una huella mnémica de un cerebro a otro. Esto nos permitiría cuasirecordar las experiencias de otras personas.

La objeción de Ricoeur va en la misma línea que la anterior referida al cuerpo. Con la definición de cuasimemoria, Parfit ha intentado hacer de lo propio (la memoria) un caso particular de lo impersonal. La memoria propia se ha convertido en huella mnémica, es decir, en un acontecimiento neutro, lo cual permite tratar la dependencia causal sin necesidad de adscribir el encadenamiento a un mismo continuo. Dice Ricoeur:

Le cas de la mémoire est seulement le cas le plus frappant dans l'ordre de la continuité psychique. Ce qui est en cause, c'est l'ascription de la pensée à un penseur. Peut-on substituer, sans perte sémantique, “cela pense” (ou: “la pensée est en cours”) à “je pense”?<sup>542</sup>

Pasemos ahora a la segunda creencia a la que se enfrenta Parfit, según la cual la

---

<sup>539</sup> *Ídem*, pág. 159.

<sup>540</sup> PARFIT (1984), pág. 220.

<sup>541</sup> *Ídem*, pág. 220. (“Tengo un cuasi-recuerdo fiel de una experiencia pasada si: (1) si parezco recordar tener una experiencia, (2) alguien tuvo esta experiencia, y (3) mi recuerdo aparente es causalmente dependiente, del modo correcto, de esa experiencia pasada.

Según esta definición, los recuerdos corrientes son una subclase de los cuasi-recuerdos. Son cuasi-recuerdos de nuestras propias experiencias pasadas.”)

<sup>542</sup> RICOEUR (1990), pág. 160. (“El caso de la memoria es sólo el caso más llamativo en el orden de la continuidad psíquica. Lo que está en juego es la adscripción del pensamiento a un pensador. ¿Se puede sustituir, sin pérdida semántica, “yo pienso” por “esto piensa” (o “el pensamiento está en curso”)?”)

cuestión de la identidad sería siempre determinable. Aquí la estrategia es demostrar por medio de *puzzling cases* como los que apuntamos anteriormente, la indecidibilidad de la identidad personal. Ricoeur señala que la cuestión de la identidad personal siempre ha suscitado interés por los casos paradójicos. Los ejemplos que ofrece provienen de la religión y la teología que se han ocupado extensamente de asuntos como la trasmigración de las almas, la inmortalidad, la resurrección de la carne, etc. La literatura de la identidad personal se encuentra llena de ejemplos análogos de casos paradójicos: transplantes de cerebro, bisección, duplicación de hemisferios y desdoblamientos de personalidad.

Ahora bien, en la estrategia de Parfit, la utilización de la imaginación tiene como propósito paralizar la reflexión a fin de mostrar que la identidad personal es un ámbito donde se multiplican las aporías, en el que no necesariamente encontraremos respuestas determinadas a las preguntas que se suscitan.

El caso que hemos transcrito, por ejemplo, resultan indecidible puesto que se contraponen dos respuestas: por un lado, si consideramos la cuestión de la identidad desde el punto de vista numérico, la réplica y yo, la persona replicada, no somos la misma persona; mientras que desde el punto de vista cualitativo, resultamos indiscernibles.

Pese a que estos casos resultan concebibles, aunque imposibles técnicamente en el presente estado de desarrollo tecnológico, Ricoeur se pregunta si, pese a ello, no violan una restricción de otro orden, “relativa al arraigo terrestre del hombre.”<sup>543</sup> Dice Ricoeur:

Les fictions littéraires diffèrent fondamentalement des fictions technologiques en ce qu'elles restent des variations imaginatives autour d'un invariant, la condition corporelle vécue comme médiation existentielle entre soi et le monde. Les personnages de théâtre et de roman sont des humains comme nous. Dans la mesure où le corps propre est une dimension du soi, les variations imaginatives autour de la condition corporelle sont des variations sur le soi et son ipséité. En outre, en vertu de la fonction médiatrice du corps propre dans la structure de l'être dans le monde, le trait d'ipséité de la corporéité s'étend à celle du monde en tant que corporellement habité. Ce trait qualifie la condition terrestre en tant que telle et donne à la Terre la signification existentielle que, sous des guises diverses, Nietzsche, Husserl et Heidegger lui reconnaissent. La Terre est ici plus et autre chose qu'une planète: c'est le nom mythique de notre ancrage corporel dans le monde (...) Or ce que les *puzzling cases* frappent de plein fouet d'une contingence radicale, c'est cette condition corporelle et terrestre que l'herméneutique de l'existence, sous-jacente à la notion de l'agir et du souffrir, tient pour indépassable. Et quel est l'opérateur de cette inversion de sens par quoi l'invariant existentiel devient la variable d'un nouveau montage imaginaire? C'est la technique; mieux: par-delà la technique disponible, la technique concevable, bref le rêve technologique. Selon ce rêve, le cerveau est tenu pour l'équivalent substituable de la personne. C'est le cerveau qui est le point d'application de la haute technologie... C'est de ce rêve technologique, illustré par les manipulations cérébrales, que se rend solidaire le traitement impersonnel de l'identité au plan conceptuel. En ce sens, on peut dire que les variations imaginatives de la science-fiction sont des variations relatives à la mêmété, tandis que celle de la fiction littéraire sont relatives à l'ipséité, ou plus exactement à l'ipséité dans son rapport dialectique à la mêmété.<sup>544</sup>

---

<sup>543</sup> *Ídem*, pág. 162.

<sup>544</sup> *Ídem*, pág.178-9. (“Las ficciones literarias difieren fundamentalmente de las ficciones tecnológicas en que siguen siendo variaciones imaginativas en torno a un invariante, la condición corporal vivida

Además, Ricoeur señala que al reducir a la persona al cerebro, y al hacer de éste un fenómeno manipulable, Parfit logra eludir la problemática de la ipseidad. Una ontología reduccionista como la del acontecimiento, y una epistemología de la descripción impersonal que equipara a la persona con el cerebro cumple con el propósito de Parfit que consiste en hacer patente la indecidibilidad que los *puzzling cases* ponen de manifiesto, para luego concluir que el mismo problema está vacío, debido a que no es posible argüir de manera definitiva ninguna de las soluciones consideradas.

Pero Ricoeur sostiene que la paradoja incumbe a la mismidad. Frente a la pregunta acerca de nuestra supervivencia en el caso planteado, que implica responder si nuestra réplica es o no la misma persona que nosotros, lo único que nos queda es disolver el problema, considerarlo vacío, un problema indeterminado. El resultado es que Parfit logra disociar los componentes que de ordinario nos parecen indisolubles, la conexión psicológica e incluso corporal con un sentimiento de pertenencia que tenemos en relación a las bases que en el vocabulario impersonal son apropiadas por las personas hipotéticas de las tesis no reduccionistas. Sin embargo, Ricoeur señala que la descripción de Parfit se encuentra centrada únicamente en la estructura identitaria que es análoga a la estructura del código genético. Lo que queda fuera de la explicación es aquello que sucede a la persona que es teletransportada, a la que continuamente le pasan cosas, temor, vergüenza, anticipación, creencia, preocupación, dudas. Es justamente esta dimensión de la historicidad del sujeto la que parece escapar a la descripción impersonal propuesta por Parfit.

### 2.1.2.8. El cuasi-budismo de Parfit

Las críticas que de Ricoeur hemos desplegado hasta aquí se encuentran estrechamente conectadas con las críticas generales de Taylor al naturalismo. Pero si lo que hasta aquí se ha dicho resulta convincente para juzgar el pensamiento de Ricoeur con respecto a la identidad confluyente con la postura tayloriana, resulta aun mayor la

---

como mediación existencial entre sí y el mundo. Los personajes de teatro y novela son humanos como nosotros. En la medida en que el cuerpo propio es una dimensión del sí, las variaciones imaginativas en torno a la condición corporal son variaciones sobre el sí y su ipseidad. Además, en virtud de la función mediadora del cuerpo propio en la estructura del ser en el mundo, el rasgo de ipseidad de la corporeidad se extiende a la del mundo, el rasgo de ipseidad de la corporeidad se extiende a la del mundo en cuanto habitado corporalmente. Este rasgo califica la condición terrestre como tal y da a la tierra la significación existencial que, de diversos modos, le otorgan Nietzsche, Husserl y Heidegger. La tierra es así más que un planeta y otra cosa distinta de un planeta: es el nombre mítico de nuestro anclaje corporal en el mundo (...) Ahora bien, a lo que afectan los *puzzling cases* frontalmente de una contingencia radical es a esta condición corporal y terrestre que la hermenéutica de la existencia, subyacente a la noción del obrar y del sufrir, considera insalvable. ¿Y cuál es el operador de esta inversión de sentido por el que el invariante existencial se convierte en la variable de un nuevo montaje imaginario? Es la técnica; mejor: más allá de la técnica disponible, la técnica concebible; en una palabra, el sueño tecnológico. Según este sueño, el cerebro es considerado como el equivalente sustituible de la persona. El cerebro es el punto de aplicación de la alta tecnología... De este sueño, ilustrado por las manipulaciones cerebrales, se hace solidario el tratamiento impersonal de la identidad en el plano conceptual. En este sentido, podemos decir que las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad, mientras que las de la ficción literaria son relativas a la ipseidad, o más exactamente a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad.”)

coincidencia cuando nos volvemos a la tercera creencia que Parfit pretende poner en cuarentena. Se trata de aquella en torno a la importancia que otorgamos al problema de la identidad. Para Parfit: “*Identity is not what matters.*” Vimos más arriba que el análisis parfitiano está motivado en última instancia por una preocupación práctica. Como ya indicamos, la intención de Parfit es mover a sus lectores a renunciar a cierta concepción de la identidad que es el presupuesto sobre el cual, según nos dice, es posible articular las versiones más egoístas del utilitarismo, como es la llamada “teoría del interés propio”.

Ahora bien, Ricoeur se pregunta, cuál es la noción de identidad que se pide renunciar. De acuerdo con él, si lo que se pide es renunciar a la mismidad que ya Hume había descubierto inhallable, lo que está en juego, según Ricoeur, es de escaso interés. La otra posibilidad es que lo que se nos pide renunciar sea justamente la calidad de lo mío que, de acuerdo con Ricoeur, constituye el núcleo de la tesis no reduccionista. Dice Ricoeur:

En vérité, tout porte à penser que Parfit, à la faveur de l'indistinction entre ipséité et mêmété, vise la première à travers la seconde. Ce qui est loin d'être inintéressant: car la sorte de bouddhisme que la thèse morale de Parfit insinue consiste précisément à ne pas faire la différence entre mêmété et mienneté.<sup>545</sup>

El problema, según Ricoeur, es que no es posible evadir la pregunta por el *¿quién?* - ni siquiera en los casos más extraños- entre otras cosas, porque la importancia o no de la cuestión identitaria tiene que serlo para *alguien*, concierne al cuidado de sí, es decir, que es un constitutivo de la ipseidad. O lo que es lo mismo: de acuerdo con Ricoeur, el *quién* se resiste a ser eliminado por medio de una descripción impersonal.

Ricoeur interpreta el cuasi-Budismo de Parfit como un llamado a preocuparnos menos por nosotros mismos en lo que concierne a nuestro envejecimiento y nuestra muerte, y que pongamos atención, en cambio, en las propias experiencias, lo cual conlleva hacer a un lado las distinciones entre las fronteras que hipotéticamente delimitan unas vidas de otras, y que a su vez, dan forma a la pretendida unidad de la vida, y en clave esteticista, nos anima a considerar dicha unidad más como una obra de arte, que como una reivindicación de nuestra independencia.

Ricoeur se pregunta hasta que punto la despreocupación parfitiana puede compararse con la despreocupación predicada, por ejemplo, por Jesús en el sermón de la montaña, como un paso ineludible para la actualización del amor. La respuesta de Ricoeur es que, pese a la intención de Parfit por desactivar lo que subyace hipotéticamente al egoísmo utilitarista, el desposeimiento al que aspira no puede ser absoluto, que es preciso dar cabida al aspecto ipse de la identidad que consiste, también, en la posesión de uno mismo por sí mismo, a fin de evitar que la pérdida de importancia de la identidad que él invoca acabe convirtiendo en un asunto sin importancia la propia aspiración al desposeimiento. En este sentido, Ricoeur reconoce que ciertos momentos de desposeimiento son instancias esenciales de la auténtica ipseidad.

De todo esto se desprende, como ha indicado Taylor, que la pretensión naturalista

---

<sup>545</sup> *Ídem*, pág. 164. (“En realidad, todo lleva a pensar que Parfit, gracias a la no distinción entre ipseidad y mismidad, busca la primera a través de la segunda. Lo cual dista mucho de ser interesante, pues el tipo de budismo que la tesis moral de Parfit insinúa consiste precisamente en no hacer diferencia entre mismidad y calidad de lo mío.”)

de explicar la moralidad, entendida en sentido amplio, tal como venimos explicándola hasta ahora, no puede hacerse pretendiendo que alguien salte desde una postura neutral hacia el mundo. Como ha señalado Taylor:

We should treat our deepest moral instincts, our ineradicable sense that human life is to be respected, as our mode of access to the world in which ontological claims are discernible and can be rationally argued about and sifted.<sup>546</sup>

Hemos visto que la posición de Parfit ha sido asociada de manera reiterada al pensamiento budista. Esta asociación por parte de Ricoeur no es gratuita. El propio Parfit ofrece en *Reasons and Persons* argumentos para ello. Lo primero que me propongo es apuntar las instancias en las que, de manera explícita, hace referencia a la cuestión.

La primera la encontramos en el capítulo 92, titulado “Wittgenstein and Buddha”. El asunto en esta ocasión gira en torno a la pretensión de Parfit de que su concepción resulte de aplicabilidad universal. Habiendo dado respuesta a la mayoría de las posiciones públicas respecto a la identidad personal, Parfit reconoce no haberse embarcado en un consideración crítica de las posiciones sostenidas en otras épocas históricas u otras civilizaciones. De acuerdo con Parfit, esto presenta a su pensamiento una posibilidad inquietante, que su concepción sea aplicable únicamente a la tradición de la Europa moderna y Norteamericana. Pero Parfit rechaza de inmediato esta posibilidad:

Fortunately, this is not true. I claim that, when we ask what persons are, and how they continue to exist, the fundamental question is a choice between two views. On one view, we are separately existing entities, distinct from our brain and bodies and our experiences, and entities whose existence must be all-or-nothing. The other view is the Reductionist View. And I claim that, of these, the second view is true... The Reductionist View is not merely part of one cultural tradition. It may be, as I have claimed, the true view about all people at all times.<sup>547</sup>

Y nos remite al apéndice J, del cual hablaremos aquí mismo, agregando que Buda *habría estado de acuerdo* con su posición.

La segunda referencia la encontramos en el capítulo 94, titulado: “Is The True View Believable?” Después de haber ofrecido la mayoría de los argumentos a favor de la visión reduccionista, Parfit se pregunta, si resulta imposible, como sostiene Thomas Nagel, *creer* en una concepción como la que él mismo sostiene. La respuesta de Parfit dice lo siguiente: A nivel intelectual o reflexivo, es posible creer en esta concepción, pero es factible que en otro nivel, una concepción semejante siempre alimente dudas. A

---

<sup>546</sup> SS, pág. 8. (“En vez de ello deberíamos tratar nuestros instintos morales más profundos y nuestro indeleble sentido de respeto por la vida humana como medida de acceso al mundo en el que las pretensiones ontológicas son discernibles y susceptibles de formularse y examinarse meticulosamente.”)

<sup>547</sup> PARFIT (1984), pág. 273. (“Afortunadamente, esto no es verdad. Afirmo que, cuando preguntamos qué son las personas y cómo continúan existiendo, la cuestión fundamental es una elección entre dos concepciones. Según una de ellas, somos entidades que existen separadamente, distintas de nuestros cerebros, cuerpos y experiencias, y entidades cuya existencia tiene que ser todo-o-nada. La otra concepción es la reduccionista. Y sostengo que, de las dos, es la segunda la que es verdadera... La concepción Reduccionista no es sólo parte de una tradición cultural. Como he dicho, puede ser la concepción verdadera acerca de todas las personas en todas las épocas.”)

continuación, categoriza los casos imaginarios por él presentados a partir de la mayor o menor firmeza de la creencia que ayuden a establecer en quienes reflexionen acerca de los mismos. Parfit ilustra esta dualidad ofreciendo la siguiente analogía: ocurre del mismo modo que cuando miramos a través de la ventana de un rascacielos. Pese a que sabemos que no corremos peligro alguno, mirar desde esa altura nos causa temor. Dice Parfit:

It may help to add these remarks. On the Reductionist View, my continued existence just involves physical and psychological continuity. On the Non-Reductionist View, it involves a further fact. It is natural to believe in this further fact, and to believe that, compared with the continuities, it is a *deep* fact, and is the fact that really matters. When I fear that, in Teletransportation, I shall not get to Mars, my fear is that the abnormal cause may fail to produce this further fact. As I have argued, there is no such fact. What I fear will not happen, *never* happen. I want the person on Mars to be me in a especially intimate way in which no future person will ever be me. My continued existence never involves this deep further fact. What I fear will be missing is *always* missing. Even a space-ship journey would not produce the further fact in which I am inclined to believe.<sup>548</sup>

Parfit cree que la reflexión reiterada sobre argumentos de este estilo puede disminuir nuestro temor, sin embargo, no cree factible que puedan eliminarse completamente las intuiciones de la Concepción No-Reduccionista. Como señala Parfit: “Es difícil creer que la identidad personal no es lo que importa”.

Sin embargo, frente a la objeción según la cual resulta imposible, desde el punto de vista psicológico, creer en la Concepción Reduccionista, Parfit arguye que Buda dijo lo contrario, que pese a la dificultad que conlleva, es posible, y agrega:

I find Buddha's claim to be true. After reviewing my arguments, I find that, at the reflective or intellectual level, though it is very hard to believe the Reductionist View, this is possible. My remaining doubts or fears seem to me irrational. Since I can believe this view, I assume that others can do so too. We can believe the truth about ourselves.<sup>549</sup>

La tercera referencia la encontramos, como dijimos, en el apéndice J, y lleva por título: “Buddha's view”. Esta vez se trata de una serie de citas extraídas de estudios

---

<sup>548</sup> *Ídem*, pág. 279-80. (“Puede ser útil añadir algunos comentarios. Según la Concepción Reduccionista, mi existencia continua nada más que implica continuidad física y psicológica. Según la Concepción No-Reduccionista, implica un hecho adicional. Es natural creer en este hecho adicional, y creer que, comparado con las continuidades, es un hecho *profundo*, y el que realmente importa. Cuando temo que, en el teletransporte, yo no llegaré a Marte, lo que temo es que la causa anormal no será capaz de producir este hecho adicional. Como he defendido, no hay tal hecho. Lo que temo no ocurrirá, *nunca* ocurre. Quiero que la persona en Marte sea yo de un modo especialmente íntimo, un modo en el cual ninguna persona futura será jamás yo. Mi existencia continua nunca implica este hecho adicional profundo. Lo que temo que vaya a faltar falta *siempre*. Ni siquiera un viaje en nave espacial produciría el hecho adicional en el que estoy inclinado a creer.”)

<sup>549</sup> *Ídem*, pág. 280. (“Encuentro la afirmación de Buda verdadera. Tras pasar revista a mis argumentos, encuentro que, en el nivel intelectual o reflexivo, aunque es muy difícil creer en la concepción reduccionista, es posible hacerlo. Las dudas o los miedos que me quedan me parecen irracionales. Como puedo creer en esta concepción, doy por sentado que hay otros que también pueden hacerlo. Podemos creer la verdad sobre nosotros mismos.”)

budistas que intentan demostrar la hipotética coincidencia entre la Concepción Reduccionista del filósofo oxoniense y el pensamiento budista.

Comenzaré apuntando que la pretensión de Parfit se encuentra con un importante escollo cuando ampliamos nuestra perspectiva respecto a eso que llamamos “pensamiento budista”. A modo de ejemplo, permítanme citar lo que un importante teórico budista tiene que decir sobre la distinción que ofrece Parfit y el lugar que otorga a su propia escuela en el contexto de dicha caracterización. Dice Thupten Jinpa:

According to Parfit, the reductionist theory presents the thesis that our existence is reducible to the existence of our body and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events. The theory also presents a reductionist account of our identity over time in that it suggests that our identity is also reducible to a set of impersonal facts about our brain or body and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events. By impersonal facts, Parfit is referring to those facts that can be described without explicitly claiming that we as subject exist. The non-reductionist theories of persons reject both these two theses concerning our existence and identity. Broadly speaking, all theories of persons of those who subscribe to the doctrine of self (*âtman*) can be characterized as non-reductionist, while the standard Buddhist theories of persons can be said to be reductionist in character. As will become clear as we continue, in contrast to the standard Buddhist view, Tsongkhapa's own theory of persons (and for that matter, the Prâsangika view itself) is non-reductionist.<sup>550</sup>

También Tsongkhapa y sus seguidores pretenden que su concepción sobre la identidad es universal, es decir, aplicable a todos los individuos de todos los tiempos y lugares. La pretensión de Parfit de ofrecer su propia visión como una respuesta final al problema en cuestión buscando en el budismo una fuente de validación transcultural, a poco que se examina, encuentra dificultades insalvables como las que hemos señalado.

Algunas de las citas ofrecidas por Parfit fueron extraídas de la obra de Steven Collins, *Selfless Persons*, cuya intención es dilucidar el tratamiento de la Doctrina del “No-yo” (Pali, *anattâ*, Sánscrito, *anâtman*), junto a la dimensión social y psicológica que ofrece las claves para la comprensión de la explicación *Theravada* de la personalidad y la continuidad que se ha desarrollado sobre la base del postulado inicial de la negación del yo.<sup>551</sup> Como el propio Collins ha señalado, las interpretaciones respecto a la doctrina de

---

<sup>550</sup> JINPA (2002), pág. 72. (“De acuerdo con Parfit, la teoría reduccionista presenta la tesis de que nuestra existencia es reductible a la existencia de nuestro cuerpo y las ocurrencias de una serie de eventos físicos y mentales interrelacionados. La teoría también presenta una explicación reduccionista de nuestra identidad a través del tiempo en la que sugiere que nuestra identidad es también reductible a un conjunto de hechos impersonales acerca de nuestro cerebro o cuerpo y la ocurrencia de una serie de eventos físicos y mentales interrelacionados. Con “hechos impersonales”, Parfit se refiere a esos hechos que pueden ser descritos sin alegar de manera explícita que nosotros existimos como sujetos. Las teorías no-reduccionistas de las personas rechazan ambas teorías sobre nuestra existencia y nuestra identidad. Hablando de manera general, todas las teorías de las personas de aquellos que suscriben la doctrina del yo (*âtman*) pueden ser caracterizadas como no-reduccionistas, mientras que las teorías budistas estándar de las personas pueden ser concebidas como reduccionistas en carácter. Como quedará claro a medida que avancemos, en contraste con la concepción budista estándar, la teoría de las personas de Tsongkhapa [y en ese sentido, la propia concepción Prâsangika] es no-reduccionista”)

<sup>551</sup> COLLINS (1982), pág. 7. El propósito de Collins es examinar dos problemas clásicos de los estudios

negación del yo han suscitado entre los estudiosos, históricamente, posiciones encontradas. Por un lado, hay quienes han rechazado la creencia de que la doctrina “real” enseñada por Buda fuera la que las enseñanzas canónicas de *anattâ* aparentan ser. Por otro lado, están aquellos para quienes la doctrina de *anattâ* es lo que Buda enseñó, y por ende, significa lo que parece decir. De esto deducen que el Budismo es “nihilista”, “pesimista”, “negador del mundo y de la vida”, etc.

Taylor y Ricoeur hacen referencia a la obra de Collins. En buena medida, lo que es más destacable acerca de su tratamiento es la postura que adopta frente a las dos temáticas a las que dedica su atención (la doctrina del “No-yo” y la relación entre Budismo y sociedad) con la cual intenta alejarse de los modelos de investigación a los

---

budistas. Respecto a la doctrina del “No-yo”, dice Collins:

“I shall wish to elucidate how it appears in the text, what it asserts, what it denies, and what it fails to assert or deny; and perhaps most importantly, I shall wish to study what role or roles it plays in the varieties of Buddhist thought and practice, what function or functions it might have for those who profess allegiance to it and whose religious activity is patterned on it.” (pág. 5)

[“Desearía dilucidar de qué manera aparece en el texto, lo que afirma, lo que se niega, y lo que no puede afirmar o negar; y quizá lo más importante, desearía estudiar el rol o los roles que juega en la variedad del pensamiento y la práctica budista, que función o funciones podría tener para aquellos le profesan lealtad y cuya actividad religiosa está modelada en ella.”]

La segunda cuestión en la que se embarca Collins es el problema de la relación que existe entre el contenido de las doctrinas budistas, tal como las encontramos en la tradición del Canon Pali y las otras clases de pensamientos religiosos y prácticas que encontramos en las llamadas “sociedades Budistas”. La originalidad del planteo de Collins consiste en haber señalado que, pese a la importancia que tiene la doctrina del “no-yo” para los especialistas, ésta se encuentra relacionado de manera sistemática con el mundo de los budistas laicos corrientes a través de la imaginería que informa el discurso budista en todos sus niveles. La aproximación de Collins al Canon es holística, sin embargo, éste no es abordado de manera aislada con respecto a su trasfondo histórico y cultural. Eso significa ubicar el discurso en el contexto de la cosmología del pensamiento védico que ofrece al budismo las categorías básicas de *samsâra* (la idea de que cada persona vive a través de una serie de vidas, que pueden ocurrir en varias formas en este mundo u otro); *karma* (“acción”, “retribución moral”: la creencia de que es la acción la que causa el proceso de renacimiento y las experiencias dentro de él, que la cualidad moral de las acciones realizadas previamente determinan la felicidad o el sufrimiento experimentado posteriormente); *moksa* o *nirvana* (“liberación”: se refiere a la escapatoria del ciclo de renacimiento, al estado último concebido de variadas maneras, en las que usualmente están involucradas cualidad de libertad, gozo, conocimiento trascendental y poder)

En la versión de Collins, la tradición budista, desde el punto de vista social, ofrece una alternativa a la religión Brahmánica del sacrificio, en la cual éste adquiere una significación cósmica. Desde el punto de vista psicológico, el budismo rechaza las correlaciones microcósmicas del sacrificio del pensamiento Brahmánico en término de “mismidad” o “persona” interior, lo cual ha permitido mantener la separación entre los dos universos del discursos.

De allí deriva Collins su concepción de la Doctrina del “no-yo” como “tabú lingüístico”, es decir, como un “mecanismo social de obediencia de significación ritual”. Dice Collins:

“I shall develop an analysis of the Buddhist doctrine of not-self as a soteriological strategy. Using Weber's distinction between the religious specialist and the ordinary man, the “virtuoso” and the “religiously unmusical”, I will argue that the denial of self in fact represents a linguistic taboo; but a taboo which is applied differently by different Buddhist, according to their position on the continuum from ordinary man to specialist. For ordinary men, the doctrine is not a matter of immediate, literal, and personal concern. As a socially institutionalised system of symbols, Buddhist theory functions as a reference point which orients, and provides a criterion for, the general religious outlook and practices of the ordinary Buddhist; in this sense, the *anattâ* doctrine's crucial importance is to provide an intransigent symbolic opposition to the belief system of the Brahmin priesthood, and therefore to the social position of Brahmins themselves. For Buddhist specialists, considered as a general category, the doctrine is taken literally and personally, and thus *anattâ* represents a determinate pattern of self-perception and



que hemos hecho referencia en el párrafo anterior. De acuerdo con Collins, la tarea del investigador es realizar una investigación continuada, a través de todas y cada una de las disciplinas que sean necesarias, para poner a prueba las palabras en las cuales las creencias y las doctrinas son presentadas, las categorías de pensamientos que expresan, y las funciones que estas tienen en la vida y el pensamiento de quienes a ellas se adhieren. Dice Collins:

It seems to me that a great deal of confusion on this issue arises from a need felt by many with strong religious convictions, and by some neutral scholars, to come to some final conclusion of their own – in terms, necessarily, of their own indigenous

---

psychological analysis, which is at once the true description of reality - in Buddhist terms it “sees things as they really are” - and the instrument by which the aspirant to *nirvâna* progress towards, and achieves, his goal.” (pág. 12)

[“Desarrollaré un análisis de la doctrina budista del no-yo como una estrategia soteriológica. Utilizando la distinción de Weber entre el especialista religioso y el hombre corriente, el “virtuoso” y la persona “no musical” desde el punto de vista religioso, voy a argüir que la negación del yo representa, en realidad, un tabú lingüístico, pero un tabú que es aplicado de manera diferente por budistas diferentes de acuerdo con su posición en el continuo que va desde la persona corriente hasta el especialista. Para las personas corrientes, la doctrina no es una cuestión inmediata, literal, y de preocupación personal. Como un sistema socialmente institucionalizado de símbolos, la teoría budista funciona como un punto de referencia que orienta y provee criterio para la perspectiva religiosa general y las prácticas de los budistas corrientes; en este sentido, la importancia crucial de la doctrina de *anattâ* es proveer una oposición simbólica intransigente al sistema de creencia sacerdotal Brahmanico, y por ende, a la posición social de los propios brahmanes. Para los especialistas budistas, considerados como categoría general, la doctrina es asumida de manera literal y personal, y por tanto, *anattâ* representa un patrón determinado de autopercepción y de análisis psicológico, que es a un mismo tiempo una verdadera descripción de la realidad – en términos budistas es “ver las cosas como realmente son” - y el instrumento por medio del cual el aspirante progresa hacia *nirvâna*, y logra su meta.”]

Matthew Kapstein ha señalado los paralelismos entre la interpretación de Collins y el esquema no-Reduccionista de Parfit de las personas, en las que éstas son descritas negando cualquier referencia a los factores de identidad personal y redescritos en términos de continuidad y conectividad. De manera análoga, la práctica más importante en la vida Therâvada dedicada a poner fin al sufrimiento es la llamada meditación *Vipassana* en la cual, lo que aparece como una “experiencia personal” es descompuesta en sus elementos constitutivos impersonales y su impermanencia es vista como una forma de insatisfacción. (COLLINS, pág. 192) Dice Collins:

“The world of *samsâra* represents, as it were, a fourfold dimension throng of “individualities”: some of these happen to be connected with “him” in linear temporal series, and so represent past and future “selves”; some are not thus connected, and so remain for ever “others”. The crucial point is this: unless he is an omniscient Buddha, or a monk who has acquired the memory of former lives... any given individual cannot know which of these are which. Accordingly, the rationale for action which acceptance of Buddhism furnishes provides neither for simple self-interest nor for self-denying altruism.” (COLLINS, pág. 193)

[“El mundo del *samsâra* representa, una dimensión cuádruple de multitud de individualidades: algunos de ellos están conectados [con nosotros] en series temporales lineales, y por lo tanto representan yos pasados y futuros; otros no están conectados de ese modo, y por tanto, permanecen para siempre “otros”. El punto crucial es este: a menos que uno sea un Buda omnisciente, o un monje que ha adquirido una memoria de las vidas pasadas... un individuo cualquiera no puede saber cual es cual. De acuerdo con esto, la justificación para una acción que la aceptación del budismo suministra, no provee ni para el simple autointerés ni para la autonegación altruista.”]

Como señala Collins, el Budismo ha sido capaz de lograr una serie de cosas que, a primera vista, la doctrina de *anattâ* hacía imposible. Desde el punto de vista social, ha sido capaz – nos dice – de legitimar el involucramiento pleno y positivo con el mundo “convencional” de la sociedad. En el nivel individual, el hecho de que la acción moral de cualquier tipo, de acuerdo al Budismo, involucra la compasión, ha sido capaz de evitar el distanciamiento frío y nihilista que ha parecido inherente a la negación del yo. Estas estructuras subyacentes e inconscientes – dice Collins – proveen a los

categories of thought – on the reality depicted by the conceptual products of other cultures. That is, in relation to my present concern, once certain translation of Buddhist terms are accepted, and one speaks of “self”, “person”, “death”, “rebirth”, “release”, “enlightenment”, and son on, it is as if the task is simply to make a judgement of our own on the relations, logical or otherwise, between these concepts, and on the “ultimate reality” to which they are taken to refer.<sup>552</sup>

De todas maneras, como el propio Taylor ha señalado, eso no implica que debamos adherirnos al “tabú” impuesto por quienes defienden la tesis de inconmensurabilidad, tal como lo explicamos en el capítulo anterior, sino que más bien nos previene de los paralelismos fáciles que la apariencia de similitudes superficiales podría llevarnos a trazar. Las obras de Collins y de Jinpa, cada una a su manera, muestran que las analogías doctrinales entre las teorías de la identidad personal en el mundo angloparlante y las diversas interpretaciones y escuelas que encontramos en el universo budista pueden resultar engañosas si descuidamos los trasfondos de significación en los cuales encuentran cada una de estas su sentido último. La pretensión de realizar una transposición de dichas doctrinas a un ámbito secularizado como el del occidente moderno, pierde de vista que las prácticas más sofisticadas a las que se empeñan los adherentes más dedicados tienen una innegable raigambre social. Eso significa que no podemos realizar una lectura adecuada de las mismas si las abstraemos de la totalidad de prácticas de las cuales éstas prácticas específicas forman parte. Estas consideraciones, junto a otras que hemos vertido en capítulos anteriores respecto al intento naturalista por extraer una moral a partir de una base de acontecimientos neutros a los que reducimos la existencia última de los agentes, y la pretensión de aplicabilidad universal que suele derivarse de este tipo de naturalismo fuertemente inspirado en el cientificismo del cual hemos hablado extensamente en páginas anteriores, son los elementos a partir de los cuales responder a la doctrina Reduccionista parfitiana acerca de lo que somos.

### 2.1.3. Conclusiones

En los capítulos precedentes hemos visto el modo en el cual las versiones hermenéuticas que defienden una ontología fuerte respecto del sujeto – como las de Charles Taylor y Paul Ricoeur - se enfrentan (1) a otras concepciones hermenéuticas como las de Richard Rorty que, en contraposición, se adhieren a una noción de contingencia radical; y (2) a ciertas concepciones reduccionistas derivadas de la tradición analítica, como las defendidas por Derek Parfit, que pretenden explicar la identidad

---

individuos con la posibilidad de generar sentimientos de responsabilidad moral. (COLLINS, pág. 195)

<sup>552</sup> COLLINS (1982), pág. 12. (“Me parece que una gran parte de la confusión a este respecto surge de la necesidad de muchos con fuertes convicciones religiosas, y algunos eruditos neutrales, de llegar a algún tipo de conclusión final por su parte – en términos, necesariamente, de sus propias categorías autóctonas de pensamiento – sobre la realidad representada por los productos conceptuales de otras culturas. Esto es, en relación con mi preocupación actual, una vez que ciertas traducciones de términos budistas son aceptados, y uno habla de “yo”, “persona”, “muerte”, “renacimiento”, “liberación”, “iluminación”, etc. es como si la labor fuera, simplemente, hacer juicios propios sobre las relaciones, lógicas o de otro tipo, entre estos conceptos, y sobre la “última realidad” a la cual se considera se refieren.”)

humana sobre la base exclusiva de acontecimientos impersonales.

En principio, Parfit y Rorty coinciden en lo que respecta a su enfrentamiento a las ontologías positivas. En contrapartida, los defensores de las hermenéuticas “fuertes” coinciden en que la principal debilidad de estos autores consiste en establecer erróneamente el objeto de sus respectivas refutaciones. En el caso de Rorty, Taylor le acusa de ofrecer una descripción caricaturesca de sus hipotéticos contrincantes, a fin de establecer la superioridad de su posición. En el caso de Parfit, Ricoeur le acusa de eludir las cuestiones en torno al *quién*, concentrando toda su artillería argumentativa para refutar la versión “espiritualista”, cuyo ejemplo paradigmático es el ego cartesiano.

Pese a las coincidencias, las posiciones de Parfit y Rorty no son equiparables. De la noción de contingencia radical de la identidad humana, Rorty pretende extraer consecuencias valiosas a la hora de determinar el estatuto moral de los agentes, mientras que Parfit utiliza su “descubrimiento” para separar de modo radical la supuesta conexión entre identidad y moralidad, con el fin, nos dice, de permitir que las cuestiones verdaderamente importantes (las cuestiones morales) puedan ser abordadas, libres de las distorsiones que previenen una comprensión adecuada de las mismas. De acuerdo con Parfit, el carácter ilusorio de nuestra identidad, entendida ésta en términos de continuidad temporal, se convierte en un obstáculo a la hora de satisfacer nuestras demandas morales que, desde su punto de vista, deben ser comprendidas a partir de una versión utilitarista radical, sobre la base de la indeterminación y vacuidad de nuestra identidad.

## 2.2. Las raíces biológicas de la identidad humana

### 2.2.1. El problema de la indistinción ontológica

En este capítulo vamos a enfocar nuestra atención en una cuestión problemática en un doble sentido. Por un lado, problemática si consideramos el asunto en el contexto de la tradición filosófica de occidente en su integridad. Y, por el otro, problemática en vista al tema específico que a nosotros nos incumbe, el lugar que ocupa esta cuestión a la que ahora vamos a referirnos, en la antropología filosófica tayloriana.

La fuente inmediata de nuestra posición es la “autocorrección” que Alasdair MacIntyre realizó sobre su filosofía en 1997 en ocasión de las conferencias Paul Carus, que posteriormente, revisadas y ampliadas, se convirtieron en *Dependent Rational Animals*.

Con la vista puesta en sus tres obras anteriores,<sup>553</sup> MacIntyre nos dice que su intención es subsanar un aspecto del antropocentrismo moderno a través de una relectura de Aristóteles y Tomás de Aquino, a la luz del naturalismo postdarwiniano. Esta corrección gira en torno a la convicción de que algo importante se pierde en una ética que pretenda articularse independientemente de la biología. Esto lleva a MacIntyre a plantear dos cuestiones: (1) qué es lo que tienen en común (en contraposición a qué es lo

---

<sup>553</sup> MURPHY, Mark, “Introduction” en *Adaslair MacIntyre*, Mark Murphy ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pág. 1. Murphy denomina 'After Virtue project' al conjunto de obras en las que MacIntyre viene trabajando desde 1977: *After virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) y *Dependent Rational Animals* (1999).

que nos diferencia) los seres humanos con miembros de otras especies animales inteligentes; y (2) qué importancia tiene la vulnerabilidad y la discapacidad humana en los estudios filosóficos.

Según MacIntyre, en sus obras anteriores, su intención fue ofrecer una explicación del lugar que ocupan las virtudes aristotélicas en el marco de las prácticas sociales, intentando independizarlas de la “biología metafísica” de Aristóteles. Sin embargo, nos dice:

Although there is indeed good reason to repudiate important elements in Aristotle's biology, I now judge that I was in error in supposing an ethics independent of biology to be possible – and I am grateful to those critics who argued this case against me – and this for two distinct, but related reasons. The first is that no account of the goods, rules and virtues that are definitive of our moral life can be adequate that does not explain – or at least point us towards an explanation – how that form of life is possible for beings who are biologically constituted as we are, by providing us with an account of our development towards and into that form of life. That development has as its starting point our initial animal condition. Secondly, a failure to understand that condition and the light thrown upon it by comparison between humans and members of other intelligent animal species will obscure crucial features of that development. One such failure, of immense importance on its own account, is the nature and extent of human vulnerability and disability. And by not reckoning adequately with this central feature of human life I had necessarily failed to notice some other important aspects of the part that the virtues play in human life.<sup>554</sup>

Como veremos, a lo largo de las páginas que siguen, MacIntyre señala que uno de los rasgos peculiares de la tradición filosófica occidental, descontando unas pocas excepciones, es, por un lado, la reticencia de sus pensadores a enfrentar el problema de la vulnerabilidad y la dependencia humana y, por el otro, la obstinación por ofrecer explicaciones que tienden a enfatizar las diferencias, en detrimento de las semejanzas que existen entre las especies.

De modo semejante a lo hecho por MacIntyre respecto a su propio pensamiento, creemos que es necesaria una corrección en la antropología filosófica de Taylor. Aquí la

---

<sup>554</sup> MACINTYRE (1999), pág. x. (“...aunque hay buenas razones para rechazar algunos elementos importantes de la biología de Aristóteles, ahora considero que me equivoqué al suponer que era posible una ética independiente de la biología, por lo que agradezco a aquellos críticos que defendieron esta idea en contra de mi opinión. Ello se debe a dos razones distintas, aunque relacionadas entre sí. La primera es que ninguna explicación de los bienes, las normas y las virtudes que definen la vida moral será satisfactoria si no logra explicar (o apuntar al menos hacia una explicación) cómo es posible la vida moral para seres constituidos biológicamente como el ser humano, ofreciendo una explicación del desarrollo humano hacia esa forma de vida y dentro de ella. Ese desarrollo tiene como punto de partida la condición animal originaria del ser humano. En segundo lugar, la incapacidad para entender dicha condición y para entender cómo puede ser iluminada por la comparación entre el ser humano y otras especies animales inteligentes, dejará en la penumbra aspectos fundamentales de ese desarrollo. Una de las limitaciones que resultan de ello, de enorme importancia, en sí misma, es la incapacidad para comprender la naturaleza y el grado de vulnerabilidad del ser humano. El no reconocer adecuadamente este aspecto central de la vida humana me impidió percatarme de otros aspectos relevantes del papel que desempeñan las virtudes en la vida del ser humano.”)

corrección consistiría, fundamentalmente, en llevar a la articulación lo que permanece inarticulado en su pensamiento. No se trata, por lo tanto, de superponer al pensamiento del autor canadiense, tesis que son ajenas a su filosofía, sino más bien apurar hasta las últimas consecuencias sus presupuestos a fin de evitar las hipotéticas objeciones que pudieran dirigirse contra ella. Por un lado, una hipotética crítica a los resabios representacionistas que animan su abstención a clarificar el estatuto de la existencia animal. Y, por el otro, la limitación de su antropología ante las reticencias a enmarcarla en una biología que ofrezca los elementos conceptuales necesarios para articular el sentido básico de individuación de los seres *sentientes* en general, que una aproximación fenomenológica pone de manifiesto.

Creemos que la filosofía de Taylor contiene lo necesario para hacer frente a estos desafíos, es decir, para superar la tentación representacionista en la que aun gravitan los autores a los que nos referiremos a continuación a la hora de hablar de la naturaleza de la existencia animal no humana, especialmente, entre las especies superiores llamadas inteligentes, y para iniciar un proceso tentativo de explicitación de una filosofía de la biología que la austeridad conceptual de Taylor ha mantenido inarticulada.

En relación con la primera objeción que gira alrededor de la imagen que nos hemos formados de los temas a los que se enfrenta (el estatuto animal y el lugar de la vulnerabilidad y dependencia de la existencia humana), y la relación que esta imagen tiene con el trasfondo metafísico que todavía nos mantiene prisioneros, dice MacIntyre:

One possible starting point is to acknowledge that the habits of mind that have been apt to obscure the significance of the fact of afflictions and dependence for the moral philosopher are not only widely shared, but genuinely difficult to discard. They are after all our habits, part of a mindset that many of us have acquired, not only from our engagement in the enquiries of moral philosophy, but from the wider culture which provides the background of those enquiries. So we might do well to begin with a certain suspicion of ourselves. For whatever the philosophical idiom in which we frame our initial enquiries, whatever the philosophical resources upon which we find ourselves able to draw, we will be liable to think in terms that may prevent us from understanding just how much of a change in standpoint is needed.<sup>555</sup>

Como veremos en las páginas que siguen, MacIntyre cree que los hábitos de pensamiento que distorsionan nuestra comprensión de las discapacidades físicas y mentales, a las que de un modo u otro estamos ineludiblemente sujetos como seres encarnados, está conectada, justamente, con nuestra incapacidad para reconocer la importancia de la dimensión corporal de nuestra existencia, o incluso, nos dice, el rechazo pleno de dicha dimensión. Dice MacIntyre:

---

<sup>555</sup> *Ídem*, pág. 4. (“Un punto de partida posible es reconocer que los hábitos mentales que han impedido que los filósofos morales vieran con claridad la importancia de los fenómenos de la aflicción y la dependencia no sólo están ampliamente extendidos, sino que resulta realmente difícil desprenderse de ellos. Al fin y al cabo, son nuestros hábitos y forman parte de un modo de pensar que no proviene sólo de las investigaciones de la filosofía moral, sino que se adquiere como parte de la cultura más amplia que sirve de trasfondo a dichas investigaciones. De manera que sería bueno comenzar recelando de nosotros mismos, puesto que cualquiera que sea el lenguaje filosófico en que se formulen las primeras investigaciones, cualesquiera que sean los recursos filosóficos con que contemos para esbozarlas, estaremos inclinados a pensar de tal manera que no será difícil comprender cuán sustantivo es el cambio que hace falta en nuestro punto de vista.”)

This failure or refusal is perhaps rooted in, is certainly reinforced by the extent to which we conceive ourselves and imagine ourselves as other than animal, as exempt from the hazardous condition of “mere” animality.<sup>556</sup>

Respecto a la segunda objeción, que concierne a las hipotéticas reticencias a enmarcar la investigación en torno a la identidad humana en un marco comprensivo que tome en consideración las raíces biológicas de la misma, creemos que la filosofía de Taylor contiene los elementos necesarios para explicitar conclusiones fuertes a partir de la exploración de los tránsitos entre la existencia prelingüística hacia nuestra existencia como individuos hablantes. Desde esta perspectiva, como veremos, resulta imprescindible apuntar hacia las instancias básicas comunes en las que anidan las potencialidades de nuestro desarrollo posterior como agentes morales y espirituales.

Como venimos anunciando desde el comienzo, es posible distinguir tres instancias en la identidad humana. La primera de ellas, que podemos considerar preidentitaria, hace referencia, como hemos dicho, a esa dimensión de lo que somos de la que podemos dar cuenta explicitando las características básicas de aprehensión prelingüística del yo y lo mío. Por otro lado, veremos además que existen instancias prelingüísticas en el continuo de nuestra existencia humana que se encuentran estrechamente vinculadas con la vulnerabilidad y finitud constitutiva del *anthropos*, sobre las cuales la tradición filosófica de occidente ha sido negligente de manera análoga a lo que ocurre con las instancias de discapacidad de las que ya hemos hecho mención, y que recién ahora comienzan a convertirse en objeto de especulación debido al auge de las cuestiones de bioética que plantean problemas respecto a situaciones o estados olvidados en nuestros continuos existenciales que el avance de la ciencia y la tecnología han hecho evidentes.

Como ya hemos dicho, la dimensión preidentitaria es análoga entre los humanos y otros animales no humanos. Determinar entre la inmensa variedad de especies cuáles entre ellas experimentan un tipo de individuación que corresponda a nuestra caracterización, no es asunto que competa al ámbito de la investigación filosófica *per se*, sino que es objeto de la observación y estudio empírico particularizado que se realice sobre las diversas especies por las ciencias naturales. A nosotros nos toca ofrecer argumentos para desandar el camino de reificación ontológica que hemos establecido con nuestros parientes animales para permitir que esas investigaciones puedan traducirse en una filosofía de la biología que eluda los extremos radicales de la divergencia y la indistinción ontológica.

Es sobre la base de esta aprehensión básica preverbal de yo y lo mío que es posible deducir, no sólo análogos entre la agencia instrumental de animales humanos y no humanos por igual, como queda claro a partir de la argumentación de Taylor al respecto, sino también la *complejidad* del mundo animal (en contraposición a la tan mentada “pobreza” del mismo) especialmente en lo que toca a las llamadas especies inteligentes. Todo esto debería bastarnos como razones suficientes para considerar las advertencias de MacIntyre como dignas de tenerse en cuenta para cualquier antropología filosófica futura que pretenda ser comprensiva.

---

<sup>556</sup> *Ídem*. (“Es posible que esas actitudes estén arraigadas en la conciencia, y en todo caso son reforzadas por el hecho de que el ser humano se concibe y se imagina a sí mismo como diferente del animal, libre del peligro de una condición de “simple” animalidad.”)

En los capítulos siguientes abordaremos la segunda y la tercera dimensión de nuestro esquema. Respecto a la segunda dimensión, ésta concierne exclusivamente a los seres humanos. Aquí entramos de lleno en la ontología de la personalidad, que se caracteriza por un tipo de 'mundanidad profunda'. La distinción de Harry Frankfurt entre deseos de primer y segundo orden, a partir de la cual Taylor establece su propia categorización entre evaluadores débiles y fuertes, que se diferencian, entre otras cosas, por la profundidad o trivialidad de sus juicios, nos permite introducir el significado que atribuimos a la expresión 'mundanidad profunda'. Se trata de ofrecer una descripción del espacio de sentido en donde el humano busca y crea su significación. Taylor da cuenta de esta dimensión ofreciendo un conjunto de rasgos universales que caracterizan la humanidad: la utilización del lenguaje, la autointerpretación, y la condición dialógica de los individuos.

Finalmente, la tercera dimensión, hace referencia al aspecto histórico-cultural de las identidades: el modo en el cual, a través de procesos de transición, se descubren y construyen diversos modos de ser persona, yo humano, sujeto humano.

### 2.2.2. La aprehensión básica del yo y lo mío

En un capítulo visagra titulado "Moral topography",<sup>557</sup> que sirve como introducción al segundo bloque de *Sources of the Self* (partes II-V), en el cual intenta dar cuenta de la "construcción de la identidad moderna", Taylor ofrece, en unas pocas páginas, importantes distinciones que son la base sobre la que intentaremos dar forma a nuestra presentación del tema.

En ese capítulo, Taylor nos pone sobre aviso respecto a las equiparaciones superficiales que se hacen entre nociones sobre la persona que pertenecen a órbitas culturales diversas. En las páginas anteriores hemos hecho alguna referencia sobre este asunto. En vista a que Taylor rechaza cualquier consideración a priori de inconmensurabilidad, su advertencia debe ser entendida como un llamado a explorar los posibles paralelismos, conscientes de las muchas dificultades que se interponen en nuestro camino, y no un enroscamiento indiferente en la propia tradición.

En el capítulo que estamos considerando, Taylor sostiene que el Occidente moderno ha adoptado un sentido determinante de la noción del yo que, en principio, no necesariamente encontraremos en otras esferas culturales. Este sentido está vinculado con cierta concepción de nosotros mismos en relación con nuestra interioridad.

De acuerdo con Taylor, en el lenguaje de autointerpretación del Occidente moderno la distinción "interior-exterior" juega un papel preponderante. Esto se pone de manifiesto cuando reflexionamos en el modo en que concebimos y localizamos nuestros pensamientos y sentimientos, en el modo de aprehender nuestras capacidades y potencialidades, o en la extendida autocomprensión de nosotros mismos como seres de oscuras e inexploradas profundidades interiores.<sup>558</sup>

Esta característica de nuestra identidad, universal en la órbita de nuestra cultura, da la impresión, en principio, de ser constitutiva de la propia naturaleza humana. Sin embargo, Taylor insiste en que se trata de un rasgo peculiar de nuestro mundo. Dice

---

<sup>557</sup> SS, págs. 111-4.

<sup>558</sup> *Ídem*, pág. 111.

Taylor:

The localization is not a universal one, which human beings recognize as a matter of course, as they do for instance that their heads are above their torsos. Rather it is a function of historically limited mode of self interpretation, one which has become dominant in the modern West and which may indeed spread thence to other parts of the globe, but which had a beginning in time and space and may have an end.<sup>559</sup>

Por supuesto, pese a que, para los historiadores, antropólogos y otros estudiosos de las ciencias humanas, una afirmación de este tipo resulta un lugar común, para la persona corriente (lo cual incluye también a los teóricos mencionados en su vida cotidiana), resulta difícil creer o adoptar una perspectiva semejante. De acuerdo con Taylor, esto se debe a que las localizaciones se encuentran, como veremos, estrechamente vinculadas al sentido de las fuentes morales.

Según Taylor, el factor que hace difícil la aceptación del carácter contingente de estas constelaciones de la identidad y las fuentes morales, es que son nuestras, es decir, que la interpretación de nuestra situación existencial se despliega desde el interior de esta perspectiva. Lo cual nos lleva a concebir esta peculiar variación como un hecho duro, libre de interpretación. Como dice Taylor:

For a given age and civilization, a particular reading seems to impose itself; it seems to common sense the only conceivable one.<sup>560</sup>

Y esto se debe, como él mismo señala, a que la identidad se encuentra inextricablemente vinculada a nuestra existencia dentro de un espacio de cuestiones morales. Lo cual significa, ocupar el escenario, es decir, adoptar una perspectiva dentro del mismo. Esto, según Taylor, es lo que implica la afirmación heideggeriana del Dasein como un ser para el cual su propio ser se encuentra en cuestión.

Sin embargo, todo esto no hace más que poner de manifiesto el dilema con el cual abrimos nuestra discusión desde la introducción misma de este estudio cuando decíamos que era menester decidir qué es lo que hay en el *anthropos* que pertenece constitutivamente a éste, independientemente de las variaciones del tiempo y el espacio, y cuáles son y de qué modo se articulan las diversas concepciones del yo que son determinantes a través de los diversos momentos históricos de las civilizaciones humanas. Dice Taylor:

But isn't there some truth in the idea that people always are selves, that they distinguish inside from outside in all cultures? In one sense, there are no doubt is. The really difficult thing is distinguishing the human universals from the historical constellations and not eliding the second into the first so that our particular way

---

<sup>559</sup> *Ídem*. (“La localización no es universal, no es una localización que los seres humanos reconozcan como un hecho, como, por ejemplo, reconocen que sus cabezas se asientan sobre sus torsos. Se trata más bien de un modo de autointerpretación históricamente limitado, un modo que ha venido a ser predominante en el Occidente moderno y que, por consiguiente, podría propagarse al resto del planeta; pero es un modo que tuvo un comienzo en el tiempo y el espacio, y podría tener un final.”)

<sup>560</sup> *Ídem*, pág. 112. (“Para una época y civilización determinadas parece imponerse una particular lectura que por sentido común se presenta como la única concebible”)



seems somehow inescapable for humans as such, as we are always tempted to do.<sup>561</sup>

Taylor confiesa que no cree que sea posible ofrecer una fórmula que distinga claramente estas dos dimensiones, sin embargo, esto no deslegitima los intentos por dar cuenta de ella ilustrativamente. Veamos, por ejemplo, lo que concita (1) una concepción como la de ciertas culturas chamánicas, para las cuales la persona humana posee tres almas, una de ellas capaz de viajar al exterior y permanecer allí; y (2) cierta concepción del yo y lo mío que podemos adscribir a los seres humanos de todos los tiempos y lugares que Taylor ilustra del siguiente modo:

In those days when a paleolithic hunting group was closing in on a mammoth, when the plan went awry and the beast was lunging towards hunter A, something similar to the thought "Now I'm for it" crossed A's mind. And when at the last moment, the terrifying animal lurched to the left and crushed B instead, a sense of relief mingled with grief for poor B was what A experienced. In other words, the members of the group must have had very much the same sense that we would in their place: here is one person, and there is another, and which one survives/flourishes depends on which person/body is run over that mammoth.<sup>562</sup>

Antes de volver nuestra atención a la distinción entre las hipotéticas características constitutivas del ser humano, aquellas que de un modo u otro se encuentran en continuidad con nuestros antepasados remotos en cuanto humanos y los contrastes, muchas veces desconcertantes del hacer moral y espiritual de los mismos a través del tiempo, como ocurre con los buriatos del norte de Siberia a los cuales hemos hecho mención, pero también a nuestra propia noción moderna Occidental del yo, vamos a detenernos en esta aprehensión básica de yo y lo mío que es, en última instancia, la aprehensión sobre la cual son factibles las distinciones anteriores.

Podemos aproximarnos a esta dimensión básica de la individualidad a través de dos caminos. La primera estrategia, propia de las tradiciones y disciplinas contemplativas, consiste en la exploración de un conjunto de instancias en el continuo existencial, en las que las actividades conceptuales más sofisticadas y la mediación lingüística se retraen, dejando al descubierto una serie de experiencias "mínimas" donde se pone de manifiesto la aprehensión básica de la cual venimos hablando. Ejemplos de estas experiencias son los diversos estadios del sueño, diversos grados de inconsciencia, ciertas reacciones emocionales extremas, las experiencias orgásmicas o ciertos estados alterados de

<sup>561</sup> *Ídem*. ("Pero, ¿Acaso no encierra algo de verdad la idea de que las personas siempre son yos, de que todas las culturas distinguen el dentro y el fuera? En un sentido no cabe la menor duda de ello. Lo realmente difícil es distinguir los universales humanos de las constelaciones históricas, sin elidir las segundas en los primeros, de modo que nuestra peculiar manera parezca de alguna forma inevitable para los humanos, como siempre estamos tentados a hacer.")

<sup>562</sup> SS, pág. 112-3. ("En los tiempos en que un grupo paleolítico de caza se afanaba por cercar a un mamut, cuando el plan se venía abajo y la bestia arremetía contra el cazador A, algo muy parecido al pensamiento de "me llegó la hora", cruzó la mente de A. Y cuando en el último momento el terrible animal se desplomó hacia la izquierda aplastando a B, lo que A experimentó fue un sentido de alivio, mezclado con la pena por el pobre B. En otras palabras, los miembros del grupo deben haber sentido algo muy parecido a lo que hubiéramos sentido nosotros en su lugar: aquí está una persona y allí está la otra; y cuál de ellas saldrá airosa de esto dependerá de sobre qué persona/cuerpo se desplome el mamut.")

consciencia, para nombrar sólo unas cuantas de ellas.

La segunda estrategia, a la cual nos abocaremos en lo que queda de este capítulo, consiste en rastrear, a través de un análisis comparativo, las continuidades entre la vida propiamente humana y las características compartidas entre el animal humano y otros animales no humanos, a fin de determinar aquellas instancias donde la aprehensión básica se pone de manifiesto y el modo en el cual dichas aprehensiones sirven como fundamento al despliegue de las potencialidades específicas de la especie humana.

En el relato ilustrativo que hemos transcrito, Taylor identifica dos protagonistas: los cazadores A y B. Sin embargo, bien visto, hay un tercer personaje que en la discusión apenas nos ha merecido una consideración. Se trata del mamut. Taylor nos dice que en el momento en el que el mamut se echa a la carrera, el cazador A cae en la cuenta que será atropellado por la bestia y *algo como un pensamiento* que dice “estoy acabado” cruza por su mente. Pero, ¿qué es lo que produjo que la bestia echara a correr de manera atropellada cuando se vio rodeado por el clan de cazadores? Eso no parece suscitar interrogante alguno. Sin embargo, cabe preguntarse ¿por qué es inapropiado (si así fuera), decir, como ocurre con los cazadores, que *algo como un pensamiento* cruzó por su mente en el momento en que se vio amenazado? ¿Por qué razón los signos (no lingüísticos) de temor, dolor, goce o duda que nos permiten comprender, aunque más no sea de modo aproximado, la experiencia de nuestros lejanos antepasados, resultan mudos en el caso del mamut? O para plantearlo ya de un modo crítico: ¿Acaso una explicación reduccionista respecto a la experiencia del mamut no adolece de faltas similares a las que encontramos en el escéptico contaminado por la imagen epistemológica? ¿Cuál es la diferencia real entre la postura solipsista que toma como objetos inescrutables a otros seres humanos debido a que no podemos acceder a la “caja oscura” de su interioridad y nuestra negativa a interpretar los signos animales como manifestaciones de su experiencia individual? Si consideramos abusivas las extrapolaciones metodológicas de las ciencias naturales en las ciencias del hombre, ¿no debemos ofrecer críticas semejantes respecto al tratamiento mecanicista con fines instrumentalistas a través del cual se estudian y explotan otros animales no humanos? ¿Cuáles son las consecuencias éticas que una obstinación semejante, que consiste en negar un estatuto compatible a la naturaleza de su experiencia a los animales conlleva para el propio ser humano? ¿De qué modo – como ha señalado MacIntyre – repercute la negación de nuestra corporalidad animal en el trato que ofrecemos a los discapacitados e individuos más vulnerables de nuestra sociedad? ¿Qué lugar ocupan en nuestras narrativas las instancias de “simple animalidad” al comienzo y al final de nuestra existencia, por ejemplo, cuando no somos aun parte del espacio semántico propio de los humanos o somos arrancados de él a causa de alguna enfermedad o accidente? Pero también podemos interrogarnos acerca de esto en otro orden de cosas: ¿acaso es compatible con nuestra aspiración a la benevolencia universal hacer oídos sordos a los reclamos de misericordia inarticulados que demandan otras especies del planeta a las que le hurtamos la posibilidad de desarrollar sus propios fines naturales para convertirlos en medios exclusivos para el logro de nuestros propios fines? ¿No forma parte de la gran marcha hacia la inclusión universal, cuya fuente original en Occidente es el *agape* cristiano, el cuidado del vulnerable? ¿No estamos comprometidos con una política democrática que aspira a representar no sólo a aquellos que pueden articular sus intereses, sino también, a aquellos que necesitan de nosotros para expresar lo que les concierne en cuanto seres y en función de sus potenciales

perfecciones? ¿Quién más vulnerable en un planeta apropiado completamente por la humanidad, abocada exclusivamente a sí misma, que aquellos que no pertenecen siquiera a la raza de los elegidos?

En lo que sigue a continuación, no intentaré dar respuesta a la mayoría de los interrogantes aquí planteados. Los apunto con el propósito de sopesar y poner en evidencia la relevancia que tiene el tema que nos incumbe en el contexto de nuestra preocupación general en este estudio por establecer una perspectiva antiepistemológica y el despliegue de una ética que no se encuentre amputada por nuestros heredados prejuicios antimetafísicos.

### 2.2.3. Dependencia y vulnerabilidad

Hay, sin embargo, otras razones para prestar atención a esta cuestión. Como ha indicado MacIntyre, una ética que tome en consideración la biología conlleva explicar “cómo es posible la vida moral para seres constituidos biológicamente como el ser humano ofreciendo una explicación del desarrollo humano hacia una forma de vida y dentro de ella”.<sup>563</sup> Eso significa explicar la manera en la cual los animales humanos, a partir de su condición animal, transitan hacia un modo de vida diferenciado, que no deja de ser animal debido al tránsito.

Siendo nuestra condición animal el punto de partida de nuestra existencia y de nuestros desarrollos subsecuentes, nuestra incapacidad para enfrentar la cuestión en términos evolutivos conlleva necesariamente el ocultamiento de aspectos esenciales de ese desarrollo. Para evitar estas consecuencias, MacIntyre nos recomienda estudiar comparativamente al ser humano junto a otras especies animales inteligentes.

Por otro lado, como ya indicamos, hay un segundo aspecto en la obra citada de MacIntyre que merece ser comentado. Como dijimos, MacIntyre realiza una serie de correcciones a sus propias lecturas de las obras de Aristóteles y Santo Tomás que consisten en apuntar la diferencia entre estos dos autores en lo que concierne a la cuestión de la dependencia. A diferencia de Aristóteles, Santo Tomás ofrece recursos que permiten reflexionar sobre “la importancia que tiene en la vida del ser humano la vulnerabilidad ante los peligros y daños físicos y mentales”.<sup>564</sup> Por otro lado, el tratamiento que realiza el aquinate respecto a las virtudes permite, no sólo reconocer la vulnerabilidad que implica nuestra condición animal, sino también la vulnerabilidad y dependencia que resultan de ella.

El individuo depende para su supervivencia de los demás. Esto se pone de manifiesto durante la infancia y la senectud, pero también durante los períodos en los que padecemos aflicciones y enfermedades. Sin embargo, pese a la relevancia que tiene la cuestión para la antropología filosófica o cualquier otro intento de dar cuenta de la naturaleza humana, existe en la tradición filosófica de Occidente una concertada unanimidad en mantener la vulnerabilidad, la dependencia y la animalidad alejada del temario. Cuando los discapacitados o enfermos aparecen, se los trata en término de la tercera persona del plural: ellos, diferentes de nosotros.

Algo semejante ocurre con la dependencia, aunque reconocida, no se le otorga el

---

<sup>563</sup> MACINTYRE (1999), pág. x.

<sup>564</sup> *Ídem*, pág. xi.

lugar que le corresponde en vista a la magnitud que tiene en nuestras vidas. Tampoco se reconoce el hecho de que la dependencia tiene sus raíces en la vulnerabilidad. MacIntyre apunta que en épocas recientes la filosofía feminista ha hecho un trabajo de corrección en este sentido señalando: (1) la ceguera respecto a la mujer y los intentos masculinos de negar la dependencia; (2) la importancia de la relación madre-hijo como paradigma de las relaciones morales.<sup>565</sup>

MacIntyre señala que, siendo las discapacidades físicas y mentales aflicciones del cuerpo, los hábitos de pensamiento que expresan una actitud de negación de la discapacidad y la dependencia ponen de manifiesto una minusvaloración de la dimensión corporal de la existencia, o incluso el rechazo de dicha dimensión. Esto es especialmente evidente, nos dice MacIntyre, en aquellas antropologías que equiparan las distinciones reales entre los animales humanos y no humanos, con la creencia de que la racionalidad, por ejemplo, es independiente de la animalidad. Dice MacIntyre:

We become in consequence forgetful of our bodies and of how our thinking is the thinking of one species of animal.<sup>566</sup>

Por otro lado, MacIntyre apunta que el desarrollo que realiza el ser humano a partir de su condición inicial para llegar a convertirse en un agente racional e independiente, y el tipo de virtudes que debe cultivar a fin de enfrentar la vulnerabilidad y la discapacidad propia y ajena, pertenecen a un conjunto único de virtudes: las virtudes de los “animales racionales y dependientes.”

Por lo tanto, las similitudes y rasgos comunes del ser humano con los miembros de otras especies animales inteligentes son importantes en tanto que en la infancia, y en diversas instancias a lo largo de su vida, el ser humano se comporta en relación con el mundo de una manera muy similar a la del resto de animales inteligentes. Aun cuando los humanos trascienden algunas de las limitaciones de la vida animal, es un error creer que podemos separarnos enteramente de ella. Dice MacIntyre:

Indeed, our ability to transcend those limitations depends in part upon certain of those animal characteristics, among them the nature of our identity.<sup>567</sup>

La cuestión es muy relevante para la discusión que nos incumbe. Una parte importante de nuestro habitual rechazo de la corporalidad es el intento por borrar todo rasgo de la animalidad de nuestra corporalidad. Se pretende que la “humanización” de nuestro cuerpo clausura su animalidad original. Sin embargo, si prestamos atención, a ciertas instancias reiteradas de nuestra experiencia humana, veremos que la identidad de nuestro cuerpo sigue siendo identidad animal. Pero aun hay algo más. Dice MacIntyre:

Human identity is primarily, even if not only, bodily and therefore animal identity and it is by reference to that identity that the continuities of our relationships to

---

<sup>565</sup> *Ídem*, pág. xii.

<sup>566</sup> *Ídem*, pág. 5. (“En consecuencia, el ser humano puede olvidarse de su propio cuerpo y olvidar que su manera de pensar es la que corresponde a una especie animal.”)

<sup>567</sup> *Ídem*, pág. 23. (“De hecho, la capacidad para trascender esas limitaciones depende en parte de algunas de esas características animales, entre ellas el carácter de su identidad.”)

others are partly defined. Among the various ills that afflict us are those that disturb those continuities – loss of or damage to memory, for example, or disfigurement that prevents others from recognizing us – as well as those that disable us in other ways.<sup>568</sup>

Por otro lado, el reconocimiento o no de la vulnerabilidad y la aflicción, y la dependencia que conllevan, tiene relevancia moral. El énfasis de la filosofía moral moderna, por ejemplo, en la autonomía de los individuos, debe ser acompañada, y en cierto modo precedida, por un reconocimiento de que las virtudes propias de la vida independiente se fundan en las virtudes que MacIntyre llama “virtudes de la dependencia”. Por otro lado, MacIntyre nos asegura que existen ciertos rasgos de la actuación racional que no pueden ser comprendidos con claridad a menos que nos pongamos en contacto con esas características olvidadas de la condición humana. Finalmente, cabe preguntarse, como hace MacIntyre, si las instituciones modernas pueden proporcionar las mejores circunstancias para el desarrollo de las virtudes de la independencia racional y el reconocimiento de la dependencia que son necesarios para el florecimiento humano.

#### 2.2.4. Creencias e intenciones en los animales no humanos

Apoyándose en las observaciones de numerosas personas, especialistas y entrenadores, que han interactuado con animales inteligentes no humanos, en especial los delfines, MacIntyre sostiene que “es justificada la atribución de creencias, pensamientos, sentimientos, razones para actuar y la adquisición y uso de conceptos”<sup>569</sup> a algunos animales no humanos.

Las observaciones llevadas a cabo en torno a los delfines han demostrado que estos animales que habitan en grupos poseen una estructura social definida, son diestros en el aprendizaje verbal de silbidos y chillidos, y tienen un tipo de comunicación diversificado entre ellos. Además, crean diferentes tipos de vinculación social y son capaces de mostrar afectos y pasiones, experimentan temor e incluso padecen estrés, participan en actividades lúdicas, son capaces de un intercambio con el ser humano que no se reduce al que es impuesto por iniciativa humana, sino que ellos mismos son capaces de iniciar esos contactos. Por otro lado, algunos informes muestran que los individuos de la manada son sometidos a un severo aprendizaje social. Algunos observadores concluyen que los delfines son dependientes de la matriz social en prácticamente todos los aspectos de su vida. Eso significa que su florecimiento depende de las estrategias concertadas con otros miembros del grupo.

La observación de las diversas actividades corporales de los delfines ha llevado a los estudiosos a concluir que sus acciones están orientadas a un propósito, lo cual obliga a atribuirles una búsqueda intencionada de objetivos: reconocer percepciones, atender,

---

<sup>568</sup> *Ídem*, pág. 8. (“La identidad humana es fundamentalmente corporal (aunque no sea sólo corporal) y es, por lo tanto, identidad animal; la consistencia de las relaciones con los demás se define con respecto a esa identidad animal. Entre los diferentes males que afligen al ser humano están aquellos que alteran esa consistencia (la pérdida o lesión de la memoria, por ejemplo, o la desfiguración que impide que los demás nos reconozcan), así como aquellas que nos discapacitan de otra forma.”)

<sup>569</sup> *Ídem*, pág. 18.

expresar emociones de afecto o temor, cooperar con otros delfines para el logro de objetivos comunes.

Siguiendo a Santo Tomás, MacIntyre señala:

... humans are goal-directed in virtue of their recognition of goods specific to their nature to be achieved. And, on this Thomistic account at least, since each species has its own goods, the goal-directedness of dolphins seems to provide the same kind of grounds for speaking of the specific and characteristic goods of dolphins as the goal-directedness of human beings provides for speaking of the specific and characteristic goods of human beings. And, just as with human beings, there is a close and observable connection between the successful identification and achievement of particular goods by particular dolphins and those same dolphins flourishing in the specific dolphin mode.<sup>570</sup>

Si esto es así, concluye MacIntyre no resulta extraño atribuir razones a las acciones realizadas por los delfines.

A la objeción de la falta de recursos lingüísticos para la articulación y manifestación de razones, MacIntyre responde que lo que se requiere para atribuir razones implica: (1) la identificación de los bienes que los miembros de la especie desean alcanzar; (2) los cálculos para la eficacia de sus acciones y (3) un conjunto de proposiciones contrafácticas ciertas que permitan relacionar la orientación hacia el bien con los cálculos sobre la eficacia.

De modo semejante, una vez que hemos atribuido a los delfines la facultad de percepción, atención, identificación, reidentificación, facultad de tener deseos y otras emociones, manifestación de los mismos, orientación de sus acciones hacia fines que constituyen bienes específicos y razones para actuar, está justificado atribuir pensamientos y creencias a los delfines. Si podemos atribuir estos extremos, se debe reconocer que los delfines poseen determinados conceptos y saben cómo utilizarlos. Pero, ¿es posible atribuir pensamientos, creencias, razones para actuar o conceptos a los animales que carecen de lenguaje?

Si caracterizamos el lenguaje, tal como hace MacIntyre, es decir, si atribuimos a cada lenguaje natural un vocabulario y reglas para combinar expresiones, y a esto le sumamos la habilidad de los usuarios para ejecutar actos de habla a fin de servir un propósito inteligible ulterior (en término de situación y propósito del agente, y en términos de contexto social); y si a esto agregamos el hecho de que el lenguaje debe estar inserto siempre en las formas de la práctica social y que para ello es necesario estar en posesión de ciertas capacidades para participar en la práctica social correspondiente, no nos resultará inconveniente el argumento según el cual se adjudican creencias a ciertos animales no humanos:

The answer is that with nonhuman animals of those species with which we shall be

---

<sup>570</sup> *Ídem*, pág. 23-4. (“...los seres humanos orientan su acción hacia un fin en virtud de su capacidad para reconocer los bienes propios de su naturaleza, que deben ser alcanzados. Según la argumentación tomista, para cada especie hay un conjunto de bienes que le son propios, de modo que la orientación de los delfines hacia la consecución de objetivos justifica que se hable de los bienes propios y característicos de los delfines, con el mismo fundamento con que la orientación de la acción humana hacia fines concretos permite hablar de los bienes propios y característicos de los seres humanos.”)

especially concerned successful communication of beliefs and intentions is as embedded in forms of social practice as it is with human beings. And this is as true of the communication achieved by members of a species with one another in the context of the social life of, say, a herd of dolphins or a pride of lions, as it is of the communication achieved between humans and nohumans in the very special social context provided by training.<sup>571</sup>

### 2.2.5. Objeciones y respuestas

Las objeciones a las que se enfrenta MacIntyre son de dos tipos: (1) las que giran en torno a la convicción de que no pueden atribuirse creencias y pensamientos a quienes no están provistos de lenguaje, y que es la línea que han seguido la mayoría de los filósofos analíticos; y (2) las que giran en torno a la pobreza del mundo animal.

Respecto al primer conjunto, MacIntyre cree que es correcto decir, como sostiene Donald Davidson, que sólo el lenguaje nos permite *reflexionar* sobre la verdad o falsedad de las creencias, pero eso no significa que necesitemos el lenguaje para señalar lo que es falso y lo verdadero. ¿De qué otro modo podemos explicar las correcciones que los animales realizan continuamente de acuerdo con sus percepciones? El animal, por supuesto, no puede articular el significado de su corrección, pero nosotros podemos hacerlo por ellos. Dice MacIntyre:

For human beings too there is an elementary prelinguistic distinction between truth and falsity embodied in those changes of belief that arise immediately from our perceptions of changes in the world and issue in changes in our activity.<sup>572</sup>

Ahora bien, en el caso de los humanos, una vez que hemos adquirido el lenguaje, éste nos permite realizar distinciones prelingüísticas y no lingüísticas y reflexionar de diversos modos acerca de ellas. Como señala MacIntyre, existe una continuidad entre la capacidad prelingüística y la lingüística que consiste en que la primera proporciona la materia que es descrita por medio del ejercicio de la segunda, imponiendo de este modo límites al uso de los conceptos lingüísticos de verdadero y falso. Lo cual conduce a MacIntyre a concluir que es más prudente hablar de otras especies animales como seres prelingüísticos en contraposición a seres no lingüísticos.

Aun así, los argumentos en contra de la adjudicación de creencias a los animales se defienden enfatizando que la condición de posibilidad de dichas creencias es la posesión y uso del lenguaje. MacIntyre considera el argumento injustificado. La razón para ello es

---

<sup>571</sup> *Ídem*, pág. 31. (“La respuesta es que entre los animales no humanos de las especies a las que vamos a referirnos especialmente, el éxito en la comunicación de creencias e intenciones se halla tan integrado en las prácticas sociales como en el caso del ser humano. Esto es igualmente cierto en la comunicación entre miembros de una misma especie, en el contexto de la vida social de una manada de delfines o de leones por ejemplo, como en la comunicación que se establece entre los seres humanos y los demás animales en los muy peculiares contextos sociales que genera el entrenamiento.”)

<sup>572</sup> *Ídem*, pág. 37. (“En el caso del ser humano también existe una distinción prelingüística elemental entre lo verdadero y lo falso, incorporada en el cambio de creencias que surge como respuesta inmediata a la percepción de cambios en el mundo y se traduce en cambios de comportamiento.”)

que los animales dan muestra de creencias indeterminadas, por ejemplo, cuando aprehenden a distinguir, como en el caso de los gatos, una musaraña de un ratón después de haber cometido el “error” de confundirlos sobre la base de una creencia indeterminada que luego es cambiada por otra creencia determinada. Los humanos también poseen creencias indeterminadas que se convierten creencias determinadas.

Por otro lado, es posible reconocer las creencias de algunos animales a partir de las nuestras. Una de las razones que justifican esta adjudicación es el hecho de que existe una correspondencia entre “nuestras formas de reconocimiento perceptivo, identificación, reidentificación y clasificación y las suyas”.<sup>573</sup> Dice MacIntyre:

Consider the young human child, not yet having the power of language, but already actively investigating the environment, attending, recognizing reidentifying, distinguishing and classifying, and, as a result of these investigations, acting on beliefs and from time to time on changes in its beliefs.<sup>574</sup>

Del mismo modo que podemos trazar las correspondencias entre sus reconocimientos, distinciones y clasificaciones con las nuestras, el contenido de sus creencias son compartidas, en forma considerable, por los miembros de diferentes especies, utilicen o no lenguaje.

De esto se desprende: (1) que algunas creencias del ser humano son tan indeterminadas como las que puedan tener otros animales inteligentes no humanos y, (2) que las reflexiones y expresiones del ser humano, una vez se ha vuelto usuario del lenguaje, depende en gran medida de la experiencia perceptiva con la que contaba antes de poder usar sus facultades lingüísticas.

Esto tiene una enorme relevancia para la antropología filosófica, porque como nos dice MacIntyre:

What I am suggesting then is that adult human activity and belief are best understood as developing out of, and as still in part dependent upon, modes of belief and activity that we share with some other species of intelligent animal, including dolphins, and that the activities and beliefs of members of those species need to be understood as in important respects approaching the condition of language-user.<sup>575</sup>

De acuerdo con MacIntyre, la argumentación de Heidegger sobre la “pobreza del mundo animal” sigue el siguiente curso. Según Heidegger, el ser humano forma el mundo (*weltbildend*). En el otro extremo encontramos los entes inanimados como las piedras que se encuentra por completo “sin mundo” (*weltlos*). El animal, situado entre estos dos extremos, dice Heidegger, es “pobre en mundo” (*weltarm*). Ahora bien, para Heidegger,

<sup>573</sup> *Ídem*, 39.

<sup>574</sup> *Ídem*. (“Pensemos en el niño humano, que aun no tiene capacidad para usar el lenguaje pero que ya investiga con interés su entorno, presta atención, reconoce, re-identifica, actúa de acuerdo con creencias y, de vez en cuando, cambiando sus creencias.”)

<sup>575</sup> *Ídem*, pág. 41. (“Lo que planeo es que se puede comprender mejor a los seres humanos si se toman en cuenta los tipos de creencias y comportamientos que comparten con otras especies de animales inteligentes, como los delfines, y si se entiende que las acciones y creencias humanas se desarrollan a partir de esos rasgos compartidos y que en cierta medida siempre dependen de ellos. Asimismo, para entender el comportamiento y las creencias de los miembros de dichas especies es necesario considerar que, en aspectos importantes, los aproximan a la condiciones de quienes usan el lenguaje.”)



esta pobreza se pone de manifiesto en el hecho de que el animal sólo puede comportarse en relación al mundo, pero en cambio, es incapaz de aprender algo como algo. Esto no significa negarle al animal la capacidad de percibir en un cierto sentido. Pero desde otro punto de vista, dice Heidegger, el animal carece de percepción, puesto que, a diferencia de lo que ocurre con los seres humanos, para quienes los entes se manifiestan como lo que son en cada caso concreto, los animales no tienen una aprehensión de aquello con lo que se relacionan “en cuanto algo”. Por ese motivo, dice Heidegger, los animales no pueden prestar atención a otros seres, que es el requisito indispensable para crear un mundo. Esa es la razón de que los considere “pobres de mundo”. Eso significa estar cautivo por el entorno, absorto en la impulsividad.

La crítica de MacIntyre a Heidegger tiene dos aspectos. En primer lugar, señala que esta posición supone, de modo implícito, que no existen diferencias relevantes entre las diversas especies animales no humanas. Lo cual pone de manifiesto el antropocentrismo de la filosofía Heideggeriana, pese al rechazo que manifiesta hacia el mismo en obras como la *Carta sobre el Humanismo*.<sup>576</sup> De acuerdo con John Gray, el pretendido giro de Heidegger hacia un supuesto antihumanismo que rechaza el pensamiento antropocéntrico que ha predominado desde los presocráticos en la filosofía occidental, oculta, tras las apelación a favor del ser en contraposición a lo humano, el recurrente principio humanista que otorga un lugar único a los seres humanos en el mundo.<sup>577</sup> Y esto se lleva a cabo, según MacIntyre:

... because, so he insists, we can *only* understand nonhuman animals by contrast with our own human condition and what all nonhuman animals share is a lack of what human beings have: a relationship of beings in which not only are beings disclosed, but the difference between beings and being is disclosed.<sup>578</sup>

A diferencia de las objeciones esgrimidas en el ámbito de la filosofía analítica, el argumento de Heidegger no hace referencia, exclusivamente, a la ausencia de lenguaje. La carencia fundamental de los animales no humanos es la carencia de la estructura “en-cuanto”, el tipo de capacidad conceptual que es condición de posibilidad del propio lenguaje. Ahora bien, cuando prestamos atención a las enormes diferencias que distinguen a los animales no humanos entre sí, caemos en la cuenta de que los animales superiores no sólo responden a las características de su entorno, sino que lo exploran activamente. Dice MacIntyre:

Most important of all, they exhibit in their activity belief-presupposing and belief-guided intentions and they are able to understand and to respond to the intentions communicated by others, both the intentions of other members of their species and the intentions of humans.<sup>579</sup>

---

<sup>576</sup> HEIDEGGER, Martin, *Hitos* (Madrid: Alianza, 2000)

<sup>577</sup> GRAY, John, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals* (London: Granta, 2002)

<sup>578</sup> MACINTYRE (1999), pág. 45. (“Porque, según su argumento, sólo es posible comprender a los animales no humanos en comparación con la condición del ser humano, y lo que comparten todos los animales no humanos es que carecen de aquello que tiene el ser humano: una relación con los seres en la que no sólo se revelan los seres, sino también la diferencia entre los seres y el ser.”)

<sup>579</sup> *Ídem*, pág. 46. (“Más importante aun: muestran en su comportamiento intenciones que suponen creencias e intenciones guiadas por creencias, y son capaces de entender las intenciones que otros les

Aun cuando algunas caracterizaciones de los animales no humanos realizadas por Heidegger son ciertas, lo que omite es que los llamados animales no humanos superiores son capaces de distinguir individuos, reconocerlos, “percatarse de su ausencia, celebrar su regreso y responder a ellos *en cuanto* alimento o *en cuanto fuente* de alimento, *en cuanto* compañero de juego u objeto de juego, *en cuanto* acreedor de obediencia o proveedor de protección, etc.”<sup>580</sup> Estos animales clasifican (de modo elemental) objetos particulares y reaccionan ante ellos. Lo cual implica que son poseedores de esa estructura conceptual básica.

La tesis fuerte de MacIntyre en este punto no sólo nos concierne en cuanto al estatuto de los animales, sino que tiene relevancia en el modo en el cual nos concebimos a nosotros mismos. Una antropología filosófica que ignore u oculte estas cuestiones o las trivialice distorsiona en una forma grave todo su discurso. De la misma manera que una equivocación a comienzos del calendario, arrastra una equivocación en todas las fechas del calendario que le van a la saga, una equivocación en torno al estatuto animal produce un conjunto de errores en el modo en el cual nos concebimos a nosotros mismos en el cosmos, el modo en que entendemos nuestra corporalidad, y la manera en la cual comprendemos la evolución de nuestras capacidades superiores como humanos a partir de nuestra animalidad básica e irrenunciable. Dice MacIntyre:

It is not only that the same kind of exercise of the same kind of perceptual powers provides, guides, and corrects beliefs in the case of dolphins – and some other species – as in the case of humans, but that our whole initial bodily comportment towards the world is originally an animal comportment and that when, through having become language-users, we under the guidance of parents and others restructure that comportment, elaborate and in new ways correct our beliefs and redirect our activities, we never make ourselves independent of our animal nature and inheritance.<sup>581</sup>

De todo esto se desprende que la transformación del ser humano de modo alguno implica una ruptura con su condición natural. El ser humano se convierte en “un animal re-encauzado y rehecho, pero no en ninguna otra cosa”. Como dice MacIntyre, “la segunda naturaleza del ser humano”, es decir, su naturaleza culturalmente formada como hablante de un lenguaje, es el resultado de una serie de transformaciones parciales de su primera naturaleza. De este modo, de acuerdo con MacIntyre, la reificación de eso que llamamos en su momento “dimensión semántica” desvirtúa profundamente la naturaleza de la lingüística en cuanto ignora la raigambre biológica desde donde surgen las

---

comunican y responden a ellas, tanto si provienen de otros miembros de su propia especie como del ser humano.”)

<sup>580</sup> *Ídem*, pág. 47-8.

<sup>581</sup> *Ídem*, pág. 49. (“No se trata únicamente de que el mismo modo de ejercer el mismo tipo de facultades perceptivas genera, orienta y modifica creencias en los delfines (y algunas otras especies) y en los seres humanos; asimismo, todo el comportamiento corporal humano en relación con el mundo es originalmente un comportamiento animal, y cuando se adquiere la capacidad de usar el lenguaje y se reestructura ese comportamiento bajo la guía de los padres y otras personas, cuando se elaboran y se modifican las creencias de nuevos modos y se reorientan las actividades nunca es enteramente independiente de la herencia y la naturaleza animal.”)

modalidades específicas de la existencia humana.

Es por esta razón que MacIntyre considera un grave error prestar atención, exclusivamente, a la línea divisoria que separa a los animales que poseen lenguaje y a aquellos que no lo poseen, porque existe una continuidad y semejanza en el comportamiento de los segundos que es relevante para la comprensión de la racionalidad práctica de los primeros. Dice MacIntyre:

And nowhere is this connection between the prelinguistic and the linguistic more striking than in the relationship between prelinguistic reason for action and the types of reason for action made possible only by the possession of language.<sup>582</sup>

### 2.2.6. Relevancia de la cuestión para la antropología de Taylor

Todo esto nos lleva a la distinción Tayloriana entre evaluación fuerte y evaluación débil. Para Harry Frankfurt, en quien Taylor se inspira apropiándose de su distinción entre deseos de primer y segundo orden, lo que caracteriza a los seres humanos es la capacidad de realizar juicios sobre sus propios deseos. Esta distinción, de acuerdo con Frankfurt, pone de manifiesto una característica exclusiva de los animales humanos. Concebimos a los animales como poseedores de deseos, pero a diferencia de estos, los humanos tienen la capacidad de juzgar como deseables o indeseables los suyos propios. Taylor aprovecha esta distinción para caracterizar dos tipos de evaluadores, los evaluadores débiles y los evaluadores fuertes. Esto le sirve para diferenciar la profundidad de los segundos que no sólo se entregan a la actividad estratégica de alcanzar ciertos fines inmediatos impuestos por sus propios deseos, sino que están abiertos a una reflexión en torno a la cualidad de sus propios deseos que se enmarca en una reflexión más general acerca de la clase de seres que somos y aquello a lo que aspiramos convertirnos.<sup>583</sup>

Ahora bien, lo que está en discusión en esta sección es el tipo de continuidad que existe entre la vida animal (no cualificada) y el tipo de vida animal propiamente humana. A nuestro modo de ver, y en esto seguimos estrechamente los apuntes de MacIntyre, una explicación que describa los tránsitos en términos de discontinuidad radical no sólo va en detrimento del estatuto de los animales, y en especial, los animales no humanos inteligentes, sino que es un impedimento para una antropología que pretenda ofrecer respuestas a los fundamentos constitutivos de la identidad humana.

Eso no significa que debamos ofrecer, como propone Peter Singer,<sup>584</sup> una descripción ontológica ciega a las diferencias entre los animales hablantes y no hablantes. Podemos reconocer el modo peculiar en el cual los animales humanos alcanzan sus fines y el modo en que ofrecen sus razones, pero sin olvidar, al mismo tiempo, que el hecho de que los animales no humanos, y en especial los animales no humanos “inteligentes”, no puedan articular sus razones por estar desprovistos de lenguaje, no es un argumento suficiente para concluir que no tienen razones de ningún tipo para actuar del modo en

---

<sup>582</sup> *Ídem*, pág. 51. (“En ninguna parte resulta más llamativo este vínculo entre lo prelingüístico y lo lingüístico como en la relación entre las razones prelingüísticas para actuar y las diversas razones para actuar que son posibles únicamente por el lenguaje.”)

<sup>583</sup> HAL, pág. 16.

<sup>584</sup> SINGER, (2002), cap. 4.

que lo hacen. No entraremos ahora mismo a elaborar sobre las razones que nos llevan a semejante determinación, pero creemos que entre otras cosas, además de las consabidas razones teológicas que, como ha advertido Andrew Linzey,<sup>585</sup> no son concluyentes, a favor de esta distinción radical entre las especies fundada en la racionalidad o poder de los humanos sobre los demás animales, el tipo de argumentaciones a las que hemos pasado revista parecen estar contaminadas por esa imagen epistemológica a la que el propio Taylor ha dedicado tanta atención, en cuanto se atrincheran o bien en un agnosticismo epistemológico respecto a la experiencia de los animales, o desecha toda consideración a la adjudicación de identidad sobre la base de la ausencia de lenguaje o de aquello que es condición de posibilidad para la existencia del mismo. Sin embargo, este tipo de razonamientos, que debe mucho, como hemos dicho, a la epistemología moderna, parece olvidar que en la propia experiencia humana existen instancias prelingüísticas análogas que no por ello deben inclinarnos a la revocación de la identidad de los individuos involucrados, sean estos los individuos aun no nacidos, los infantes en etapa prelingüística, los discapacitados mentales, los comatosos, etcétera.

De modo análogo a lo visto en la distinción de Frankfurt, MacIntyre nos recuerda que Santo Tomás hace referencia explícita a lo distintivo de la libertad humana, en detrimento de una adscripción semejante a los animales no humanos. La razón de esta negativa era la caracterización distintiva de los seres humanos como ese tipo de seres capacitados para juzgar la propia actividad, es decir, capacitados para ejercitar un tipo de distanciamiento peculiar, ausente en el resto de los animales no humanos.

Sin embargo, siguiendo a Aristóteles, quien distingue la *phronesis* humana de la del resto de los animales, Tomás admite que éstos (refiriéndose a los animales no humanos) “se mueven por preceptos”, son capaces de aprender de la experiencia pasada y son capaces de reconocer lo amigable y lo hostil. Eso significa que, según el aquinate, los animales no humanos son capaces de realizar “juicios naturales”. Los juicios de los animales, por lo tanto, son analógicos a los juicios reflexivos humanos.

La diferencia entre una y otra postura es relevante. Aunque los humanos tienen una capacidad reflexiva que esta ausente en los demás animales, ésta se basa en la posesión de ciertas razones que ya están presentes en los demás animales, como es el caso de los humanos en su primera infancia, cuando aun no han hecho la transición entre la potencialidad racional y su actualización o, como diría Taylor, aun no han ingresado en la “dimensión semántica” de su existencia. Dice MacIntyre:

To acknowledge that there are these animals preconditions for human rationality requires us to think of the relationship of human beings to members of other intelligent species in terms of a scale or a spectrum rather than of a single line of division between “them” and “us”. At one end of this scale there are types of animals for whom sense perception is no more than the reception of information without conceptual content. There is, in Heidegger's terms, no “as-structure” whatsoever. At another level are animals whose perceptions are in part the result of purposeful and attentive investigation and whose changing actions track in some way the true and the false. And among such animals we can distinguish between those whose perceptions and responses are less so.<sup>586</sup>

---

<sup>585</sup> LINDZEY A., *Los animales en la teología* (Barcelona: Herder, 1994)

<sup>586</sup> MACINTYRE (1999), pág. 57. (“Reconocer que existen estas precondiciones animales para la

Negar el espectro de relaciones causales entre los diversos animales y sus contornos, y las diversas conductas en cada nivel, en vista a la caracterización del entorno que realizan las diversas especies, oculta las analogías entre la inteligencia de los animales superiores no humanos y los humanos. Lo cual a su vez hace ininteligibles las condiciones prelingüísticas necesarias para el desarrollo de la racionalidad humana. Dice MacIntyre:

So that the relationships of some nonhuman animals to some human animals are far more clearly analogous to human relationships than some of the philosophical theorizing that I have discussed would allow. Some human beings indeed and some nonhuman animals pursue their respective goods in company with and in cooperation with each other. And what we mean by “goods” in saying this is precisely the same, whether we are speaking of human or dolphin or gorila.<sup>587</sup>

Hablar de bienes respecto a los animales no humanos supone una determinada noción de florecimiento de los mismos. Estos bienes se logran en las diferentes actividades en las que se embarcan, y son considerados bienes en cuanto son objeto de una actividad intencional, motivada por el deseo cuya satisfacción es el término de la propia actividad, contribuyendo al bienestar del individuo. MacIntyre distingue dos modos en el que podemos utilizar el término florecimiento en estos casos: (1) cuando hacemos un uso analógico (es el caso de atribución de razones para actuar a los animales no humanos) y (2) en sentido unívoco, cuando hablamos del florecimiento de los delfines *qua* delfines, de los gorilas *qua* gorilas o de los humanos *qua* humanos.

Si ahora nos centramos en el significado que tiene para el ser humano el florecimiento, pese a los diversos modos de desarrollo en dependencia de los contextos que podamos distinguir, lo que parece constitutivo es un tipo de bien que es el resultado del ejercicio de ciertas capacidades que nos convierten en razonadores prácticos independientes.

Para llegar a convertirnos en el tipo de razonadores prácticos independientes, es decir, alcanzar el bien que nos corresponde como humanos, es necesario que el individuo atraviese una serie de transiciones que lo llevarán desde los estadios más tempranos de dependencia hasta la transformación de sí mismo en un razonador práctico.

---

racionalidad humana obliga a pensar acerca de la relación entre el ser humano y los miembros de otras especies inteligentes en términos de una escala o espectro, y no de una sola línea divisoria entre 'ellos' y 'nosotros'. En un extremo de esta escala hay animales para los que la percepción sensorial no es más que recepción de información, sin contenido conceptual; según la expresión de Heidegger, carecen de cualquier tipo de “estructura-en-cuanto”. En otro nivel, hay animales cuyas percepciones son en parte el resultado de una investigación intencionada y atenta, y cuyos comportamientos cambian para ajustarse de algún modo, según lo verdadero y lo falso; entre éstos es posible distinguir aquellos cuyas percepciones y respuestas son más sutiles de aquellos otros de percepciones y respuestas más rudimentarias.”)

<sup>587</sup> *Ídem*, pág. 61. (“Es decir, que las relaciones de algunos animales no humanos con los animales humanos son claramente análogas a las relaciones humanas, en una medida mucho mayor de la que estaría dispuesta a admitir parte de la teoría filosófica de la que ya se ha hablado. En efecto, algunos seres humanos y algunos animales no humanos buscan sus bienes respectivos en compañía y en cooperación unos con otros, y la expresión 'bienes' significa exactamente lo mismo, ya se trata del ser humano, del delfín o del gorila.”)

MacIntyre reconoce tres aspectos de este tránsito. El primer aspecto, hace referencia al paso que nos lleva del estadio en el que sólo tenemos razones para actuar, al estadio en el cual somos capaces de evaluar dichas razones como buenas o malas. El punto de partida es la orientación inicial que compartimos con otros animales no humanos, lo cual nos ofrece las primeras razones para actuar. Pero a ello hay que agregar la capacidad participativa de los individuos en las actividades compartidas, como niños o adolescentes, donde aprendemos a reconocer gradualmente una gama de diferentes bienes. A esto hay que sumar la actualización de nuestra capacidad de distanciamiento frente a los deseos.

El segundo aspecto de la transición gira en torno a la relevancia que tienen los otros significativos para el individuo. Estos otros forman parte de la historia de estas transiciones en un doble sentido. Por un lado, proveen los recursos necesarios para que la transición sea posible, ofreciendo cuidado, alimento, vestido, educación, etc., y por otro, ofrecen un conjunto de relaciones sociales, cuya existencia es anterior a la existencia del propio niño, que lo definen sin ser obra suya. El tránsito consiste en transformar las relaciones sociales en las de un razonador práctico independiente que contribuye a la formación y mantenimiento de sus relaciones sociales. Dice MacIntyre:

... to learn how to become an independent practical reasoner is to learn how to cooperate with others in forming and sustaining those same relationships that make possible the achievement of common goods by independent practical reasoners.<sup>588</sup>

Finalmente, el paso desde una conciencia limitada del presente, a la conciencia de un futuro imaginado. Eso significa que el razonador práctico debe ser capaz de imaginarse futuros alternativos, que ofrezcan distintos modos de florecimiento en relación a un conjunto alternativo de bienes.

### 2.2.7. Tesis tentativa en torno a una filosofía de la biología

Para concluir con este capítulo, recordemos el ejemplo: Un grupo de cazadores del paleolítico rodean un mamut. Cuando lo tienen acorralado, la bestia se lanza atropelladamente sobre el cazador A para escapar al cerco. En ese momento, algo como el pensamiento 'Estoy acabado' cruza por la mente del cazador A, pero en aquel momento el mamut herido tuerce su dirección y se desploma sobre el cazador B. Entonces un sentimiento de alivio se mezcla con otro sentimiento de pena por la suerte de B en la experiencia de A. De este modo, Taylor reconoce una aprehensión básica del yo y lo mío, común a los individuos humanos de todos los tiempos y lugares.

Esto nos ha obligado a interrogarnos acerca de esta aprehensión básica, y lo hemos hecho a partir de una cuestión que de inmediato salta a la vista cuando pensamos en el ejemplo ofrecido por Taylor. ¿Qué diferencia hay entre la aprehensión de los animales humanos y los no humanos en lo que respecta a esta aprehensión de sí mismos, básica o natural? ¿Acaso es posible negar la existencia de la aprehensión prelingüística de *algo*

---

<sup>588</sup> *Ídem*, pág. 74. (“... aprender a ser un razonador práctico independiente supone aprender a cooperar con los demás en la formación y el mantenimiento de las relaciones que hacen posible el logro de bienes comunes por parte de razonadores prácticos independientes.”)

como un yo que la bestia tiene de sí? ¿Por qué razón no podemos decir que en el momento en el que la bestia vio que iba a morir en manos de los cazadores, algo como el pensamiento “Estoy acabado” cruzó por su mente, lo que le llevó a lanzarse en una carrera atropellada para romper el cerco? Hemos visto, siguiendo a MacIntyre, lo frágiles que son las argumentaciones que aducen la inadecuación de la adjudicación de creencias, pensamientos y razones a los animales no humanos.

Dice Taylor que existe cierto nivel en el que podemos confiar que los seres humanos de todos los tiempos y lugares han compartido un sentido del “yo” y lo “mío”. ¿No podemos decir algo similar, al menos, de ciertos animales no humanos inteligentes? Si los argumentos de MacIntyre son acertados, y creemos verosímil la adjudicación de pensamientos, creencias y razones para actuar a los animales, resulta inevitable reconocerles un tipo de yo análogo al humano. Taylor reconoce este extremo en cuanto adjudica un tipo de agencia estratégica a los animales no humanos que les convierte en una suerte de limitados evaluadores débiles.

Lo que concierne a Taylor en su estudio de la identidad es, exclusivamente, el modo en el cual los seres humanos habitan los espacios de sentido donde florecen como personas. Dice Taylor que la identidad, tal como él la entiende, se refiere a lo que concierne a los humanos en su dimensión moral y espiritual. Sin embargo, tal como ha indicado MacIntyre la antropología filosófica hace mal en centrar su atención exclusivamente en aquello que diferencia al ser humano de los demás animales, en vista a la importancia que tiene lo que nos asemeja para dar cuenta de aquello en lo que nos hemos convertido. A nuestro modo de ver, los diversos modos históricos del ser del hombre son potencialidades actualizadas, presentes en el animal prelingüístico que fuimos (filogenética y ontogenéticamente) antes de convertirnos en el animal hablante que somos. Por otro lado, como hemos mostrado más arriba, no parece haber forma de escapar a nuestra condición animal después de adquirir nuestras características específicas por medio del adiestramiento social, indispensable para el logro de nuestros bienes naturales de humanos *qua* humanos.

Creemos que la ilustración de Taylor de los cazadores y el mamut puede ayudarnos a comprender mucho más de lo que en principio pretendía decirse con ella. Si es cierto, como sostiene MacIntyre, que diversas instancias de vulnerabilidad y dependencia ponen de manifiesto aspectos de nuestra corporalidad como la salud, la racionalidad y la autonomía que quedan ocultos si no prestamos atención a ellas, cabe preguntarse de qué modo y en qué medida nuestra constitución animal contiene el potencial de nuestra individualidad.

Creemos que una comprensión acabada del desarrollo prelingüístico del infante realizada en forma comparativa con el proceso de desarrollo de las crías de otros animales no humanos superiores, conjuntamente con una más adecuada fenomenología existencial que ponga en consideración aprehensiones no mediadas de los humanos (como aquellas que se manifiestan en instancia de temor, violencia incontrolada, durante el orgasmo, los diversos estadios de sueño, agonía consciente, trance, etc.) pueden ofrecer un campo comparativo que saque a relucir profundas coincidencias entre las experiencias animales humanas y no humanas. Como hemos dicho, se trata de instancias de nuestra experiencia en las que se pone de manifiesto un modo de ser-en-el-mundo que ha pasado desapercibido a los fenomenólogos que han atacado el proyecto epistemológico moderno, debido en buena medida a las razones aducidas por MacIntyre, el olvido de la biología en

el estudio de nuestra antropología filosófica.

Lo que quisiéramos defender es la siguiente tesis: existe un modo de aprehensión radical de nosotros mismos, en el que nuestro modo de ser-en-el-mundo específicamente humano es suspendido, para dar lugar a un tipo de cohesión no mediada por el lenguaje o el intelecto analítico, que es la base sobre la cual se modulan los diversos modos de ser un yo culturalmente disciplinado.

Creemos que la atención a este extremo puede ayudarnos a desentrañar razones más profundas en la asunción individualista moderna, en cuanto permite desentrañar un tipo de experiencia existencial que es la base sobre la cual pueden explicarse las diversas manifestaciones de la identidad humana en la historia.

Nuestra tesis preliminar nos inclina a creer que algo como una identidad lingüística sólo puede ocurrir sobre la base de una aprehensión prelingüística del yo. Eso nos lleva a concluir que hablar de agencia instrumental, sin dar cuenta de algo como el sí mismo del animal, al menos de una protoidentidad, resulta desconcertante.

Por otro lado, si hemos de creer que la inserción en la dimensión semántica y moral es el resultado de la interrelación del sujeto con los otros significativos que ofrecen un mundo de significaciones a los que el infante debe gradualmente incorporarse, no vemos de qué modo podemos dar cuenta de ese paso sino es reconociendo una dimensión moral primitiva en los infantes, y algo análogo en los animales no humanos que, por cierto, son capaces de comprender el premio y el castigo, ser disciplinados y actuar ofreciendo su lealtad a aquellos que son capaces de conceder o proteger los bienes a los que naturalmente están inclinados.

Todo esto nos lleva a creer que es posible ofrecer una descripción de lo viviente sentiente en término de identidades naturales o protoidentidades, y un modo de comprensión de la moralidad que no permanezca de modo excluyente en el horizonte humano, sino que dé cuenta de las características inherentes de la efectividad, la teleología y el bien natural en el ámbito de la experiencia sentiente en general, lo cual implica, de algún modo que aun permanece oscuro para nosotros, la restitución de una metafísica de la existencia arraigada en la biología, y una filosofía práctica que tome en consideración los legítimos reclamos de la naturaleza sentiente.

## **2.3. Dimensión trascendental de la personalidad**

### **2.3.1. La “naturaleza humana” a la luz de la historicidad**

En el capítulo anterior hemos apuntado la importancia que concedemos a una antropología filosófica que se embarque en una clarificación de la construcción identitaria tomando en consideración los aspectos perennes que caracterizan al *anthropos* en todos los tiempos y lugares sobre la base de una recuperación de los aspectos biológicos que subyacen a sus peculiaridades. Para ello nos hemos apoyado estrechamente en las propuestas que MacIntyre realizó recientemente en relación con la biología metafísica aristotélica y tomista.

Por otro lado, en su momento, ofrecimos una introducción a dos modelos de la identidad que hacen caso omiso de toda afirmación ontológica, a partir de una explicación que recurre a una versión de radical contingencia del *anthropos*. De nuestra confrontación con la interpretación parfitiana de la identidad humana que realizamos por



medio de una atenta lectura de la crítica de Ricoeur a la posición del filósofo oxoniense, extrajimos en su momento, una importante conclusión que, a la luz de las advertencias de MacIntyre, adquiere una renovada relevancia. Vimos en su momento que, de acuerdo con Ricoeur, el tipo de argumentación a través de *puzzle cases*, también llamados “casos tecnológicos” por el propio Ricoeur, se diferenciaban de las ficciones literarias utilizadas en la argumentación de la teoría narrativa de la identidad en el hecho de que las parfitianas, pese a no contravenir las leyes de la lógica, parecían violar otro orden, relativo al arraigo terrestre del hombre. Como observamos en su momento, para Ricoeur, las ficciones literarias se diferencian de manera fundamental de las ficciones tecnológicas en cuanto las primeras se despliegan sobre la base de un invariante imaginario que es la ineludible condición corporal de la existencia humana. De acuerdo con Ricoeur, el cuerpo propio es una dimensión del sí, y por ello, las imaginaciones que se despliegan en torno a la corporalidad existencial son variaciones del sí y su ipseidad. Por otro lado, dice Ricoeur:

... en vertu de la fonction médiatrice du corps propre dans la structure de l'être dans le monde, le trait d'ipséité de la corporéité s'étend à celle du monde en tant que corporellement habité. Ce trait qualifie la condition terrestre en tant que telle et donne à la Terre la signification existentielle que, sous des guises diverses, Nietzsche, Husserl et Heidegger lui reconnaissent. La Terre est ici plus et autre chose qu'une planète: c'est le nom mythique de notre ancrage corporel dans le monde.<sup>589</sup>

En contraposición, las ficciones tecnológicas ofrecidas por Parfit, que afectan frontalmente la condición corporal y terrestre que subyace a la noción del obrar y del sufrir que la hermenéutica de la existencia considera insalvable, la hermenéutica del sí, como ocurre también con las explicaciones ontológicas del *anthropos* adelantadas por Taylor, atribuye un papel crucial a la corporalidad en cuanto constitutivo de la aprehensión básica que subyace a las nociones de agencia moral y espiritual. Ahora bien, como parece desprenderse de las advertencias de MacIntyre, no es suficiente para dar cuenta plenamente de la relevancia de la corporalidad (de la biología) una descripción fenomenológica del ser-en-el-mundo del *Dasein* del hombre a la manera de Merleau-Ponty y Heidegger. Estas descripciones y explicaciones de la estructura del ser-en-el-mundo que estructuran al *Dasein* y a la propia mundanidad en una suerte de renovado isomorfismo, deben enmarcarse dentro de una filosofía de la biología que sea capaz de ofrecer a la noción de *anthropos* una ubicación en el cosmos natural que permita a la antropología filosófica reapropiarse de su anhelo de comprensividad.

Cuál sea el modo en el cual se despliegue un proyecto de semejante envergadura es asunto abierto a controversia. En el caso de MacIntyre, inspirado por el pensamiento Tomista, lo que subyace, en última instancia es la concepción teísta del *anthropos* como criatura creada a imagen y semejanza de Dios.

Una manera de aproximarse a la cuestión es analizando la filosofía tomista a la luz

---

<sup>589</sup> RICOEUR (1990), pág. 178. (“... en virtud de la función mediadora del cuerpo propio en la estructura del ser en el mundo, el rasgo de la ipseidad de la corporalidad se extiende a la del mundo en cuanto habitado corporalmente. Este rasgo califica la condición terrestre como tal y da a la Tierra la significación existencial que, de diversos modos, le otorgan Nietzsche, Husserl y Heidegger. La Tierra es así más que un planeta y otra cosa distinta de un planeta: es el nombre mítico de nuestro anclaje corporal en el mundo.”)

del debate epistemológico que ha marcado los estudios tomistas a partir del siglo XIX. En este sentido, en contraposición a lo que ocurre con la epistemología cartesiana, la filosofía de Tomás elude las tentaciones interioristas, es decir, la concepción mentalista que el cartesianismo ha impuesto en el debate sobre la subjetividad. En contraposición, Tomás enfatiza la vinculación del autoconocimiento con el modo en el cual el yo se encuentra involucrado en las prácticas sociales en su evolución hacia la agencia racional y moral, anclada – como hemos visto- en su naturaleza animal. Eso implica, respecto a la discusión alrededor de la cuestión de la naturaleza de la conciencia, una aproximación a la misma que elude la categoría de facultad. Por el contrario, como ha explicado Fergus Kerr, Tomás concibe a la conciencia en relación a la aplicabilidad de nuestro conocimiento a la praxis. Dice Kerr:

The mind/body identity theory, the thought that I am so much at home in the world that, in a certain way, in the event of meaning, I may be said to be the world, and the world to be in me, is a thought that fits perfectly with Thomas's characteristic emphasis on the doctrine of creation.<sup>590</sup>

A diferencia de lo que ocurre con (1) aquellos que conciben el mundo como un escenario necesariamente hostil para los seres humanos, y que, como consecuencia, postulan una distancia abismal entre la mente y el mundo; y (2) a diferencia de la epistemología naturalista, para la cual los principios de la biología evolutiva son suficientes para explicar el encaje entre entorno e individuo; y (3) a diferencia de otras tradiciones religiosas para las cuales el mundo real es inaccesible para la mente humana, Tomás sostiene que los seres humanos, habiendo sido creados a imagen y semejanza de Dios, están abiertos de manera connatural al mundo que se les revela como creado. Como señala Kerr:

Thomas probably saw the mind/world identity theory, not as an isolated instance of good philosophy, but as a philosophical conception that confirmed his perhaps optimistic and anthropocentric sense of how creatures of every kind, and certainly creatures of the human kind, are at home as participants in the world that is God's creation.<sup>591</sup>

Por supuesto, el intento por rearticular un marco para la filosofía moral por medio del despliegue de una filosofía de la naturaleza, derivada en última instancia de una filosofía del ser, se nutre, como veremos con mayor detalle en los próximos capítulos, de un malestar extendido en la modernidad occidental. Se trata de la reacción, como señaló en su momento Max Horkheimer, al surgimiento de un tipo de racionalidad instrumental peculiar del *anthropos* moderno.

---

<sup>590</sup> KERR (2002), pág. 32. (“La teoría de la identidad mente/cuerpo, el pensamiento según el cual estamos de tal modo en nuestra casa al estar en el mundo que, en cierto sentido, puede decirse que soy el mundo, y que el mundo está en mí, es un pensamiento que encaja perfectamente en el énfasis característicos de Tomás en la teoría de la creación.”)

<sup>591</sup> *Ídem*, pág. 33. (“Probablemente, Tomás vio en la teoría de la identidad mente/cuerpo, no una instancia aislada de buena filosofía, sino más bien una concepción filosófica que confirmaba su sentido optimista y antropocéntrico acerca del modo en el cual las criaturas de todo tipo, y especialmente las criaturas de tipo humano, están en casa como participantes de un mundo que es creación de Dios.”)

Según Horkheimer, pese a que la razón instrumental puede considerarse, en principio, un impulso humano primordial que en el hombre “primitivo” consistió en hacer del mundo una presa, resulta evidente que ese impulso ha adquirido un carácter colonizador en la presente etapa de la economía de mercado. Como señala Horkheimer, la filosofía antigua, en contraposición a la filosofía contemporánea, se caracteriza por articularse a partir de una “razón objetiva”, que concibe el mundo como totalidad, donde la existencia humana se expresa en un orden inteligible. La tarea del filósofo, de acuerdo con esta perspectiva es comprender la verdad de este orden, mostrar el lugar que le corresponde a los seres humanos en el universo.<sup>592</sup>

Pero con el advenimiento de la modernidad, se produjo una paulatina marginalización de esta visión del mundo que alcanzó su culminación con la Ilustración, cuyo proyecto consistió, precisamente, en reemplazar las creencias religiosas, enfrascadas entonces en sangrientos conflictos continentales, por un orden objetivo basado en la razón que acabó vaciando la idea de orden natural de todo significado. De este modo, la concepción de la razón objetiva fue abandonada por una razón centrada en el sujeto, una razón cuyo fin es el cálculo, la mera evaluación de los medios requeridos para la obtención de fines, y cuya disposición hacia la naturaleza es la pura instrumentalización de la misma. A esto se agrega que, con el propósito de alcanzar dicho logro, la razón instrumental ejercita un férreo dominio sobre la propia conciencia subjetiva, ajustándola con el fin de hacerla efectiva para la labor de autoconservación. De este modo, la razón no sólo ejecuta su dominio instrumental sobre la naturaleza no humana, sino que reduce a los humanos a objetos administrados, vaciándolos del contenido de significación que tenían en cuanto fines en sí mismos. Ante la amenaza relativista y nihilista que un estado de cosas de este tipo conlleva, dice Horkheimer:

There is a general tendency to revive past theories of objective reason in order to give some philosophical foundation to the rapidly disintegrating hierarchy of general accepted values. Along with pseudo-religious or half-scientific mind cures, spiritualism, astrology, cheap brands of past philosophies such as Yoga, Buddhism, or Mysticism, and popular adaptations of classical objectivistic philosophies, medieval ontologies are recommended for modern use. But the transition from objective to subjective reason was not an accident, and the process of the development of ideas cannot arbitrarily at any given moment be reversed.<sup>593</sup>

Como ha señalado John Sitton, propuestas como las de MacIntyre, y antes que él, autores conservadores como Leo Strauss, plantean serias dudas que deben tomarse en consideración. De acuerdo con Sitton, para Strauss, el carácter exclusivamente instrumentalista de la ciencia moderna la convierte en un artefacto neutro, es decir,

---

<sup>592</sup> SITTON (2003), pág. 27.

<sup>593</sup> HORKHEIMER (1947), pág. 42. (“Hay una tendencia general a revivir las teorías pasadas de la razón objetiva con el propósito de ofrecer una alguna fundación filosófica a las jerarquías generalmente aceptadas de valores que se encuentra en rápida desintegración. Junto a pseudoreligiones y curas mentales semicientíficas, espiritualismo, astrología, marcas baratas de filosofías del pasado como el Yoga, Budismo o Misticismo, y adaptaciones populares de filosofías objetivistas del pasado, las ontologías medievales son recomendadas para el uso moderno. Pero la transición de la razón objetiva a la razón subjetiva no fue un accidente, y el proceso de desarrollo de las ideas no puede ser revertido arbitrariamente en cualquier momento.”)

dispuesto a realizar cualquier servicio. Por otro lado, en el contexto de su discusión acerca de la necesidad de alumbrar el derecho natural a fin de determinar la legitimidad de la normatividad positiva, Strauss sostiene que el apresurado rechazo del mismo sólo puede conducir al nihilismo, a la imposibilidad de discernir la jerarquía de nuestras necesidades genuinas. Una negación de este tipo, señala Strauss, sólo puede conducir al desastre. De acuerdo con él, “nuestras ciencias sociales pueden hacernos muy listos y juiciosos con respecto a los medios para cualquier objetivo que nos proponamos”, pero la propia ciencia admite que es incapaz de discriminar entre objetivos legítimos e ilegítimos, justos e injustos. Dice Strauss:

According to our social science, we can be or become wise in all matters of secondary importance, but we have to be resigned to utter ignorance in the most important respect: we cannot have any knowledge regarding the ultimate principles of our choices... We are then in the position of beings who are sane and sober when engaged in trivial business and who gamble like madmen when confronted with serious issues.<sup>594</sup>

De acuerdo con Strauss, el debate entre liberales de diversos linajes y tradicionalistas se caracteriza por la hostilidad que alimenta la alineación partisana de ambos bandos. Sin embargo, nos advierte, bien mirado, todos somos hombres modernos, lo cual implica que estamos atrapados por la misma encrucijada, debido a que el derecho natural se encuentra conectado, históricamente, con una visión teleológica del universo según la cual, todos los seres tienen una finalidad natural, un destino natural, que determina qué tipo de operaciones son buenas para ellos. En el caso del hombre, nos dice Strauss, éste necesita de la razón para discernir dichas operaciones. Pero la visión teleológica del universo del que forma parte el hombre, parece haber sido destruida por la ciencia natural moderna. Si, como señala Aristóteles, la pugna entre la concepción mecanicista y la concepción teleológica del universo se decide, en última instancia, en función de la respuesta que demos a la cuestión de los cuerpos celestes, dice Strauss, parece que la partida la ha ganado la concepción no teleológica. Frente a esto, según Strauss, sólo caben dos soluciones. Por un lado, la versión naturalista, que pretende trasladar las conclusiones no teleológicas a la esfera de los seres animados, y en particular al hombre, tal como hemos visto a lo largo de este estudio. Por el otro, intentar ofrecer un explicación dual que nos permita enfrentar las inconsistencias del naturalismo afirmando una suerte de doble naturaleza, aquella a la que se enfrentan en su intento de dilucidación las ciencias naturales, y aquellas otras que las ciencias humanas tienen como objeto. Dice Strauss:

This is the position which the modern followers of Thomas Aquinas, among others, are forced to take, a position which presupposes a break with the comprehensive view of Aristotle as well as Thomas Aquinas himself. The fundamental dilemma, in

---

<sup>594</sup> STRAUSS (1965), pág. 4-5. (“ De acuerdo con nuestra ciencia social, podemos ser o convertirnos en personas juiciosas en todas las cuestiones de importancia secundaria, pero debemos resignarnos a ser completamente ignorantes en la más importante de las cuestiones: no podemos tener ningún conocimiento respecto a los últimos principios de nuestras elecciones... Estamos, por lo tanto, en la posición de seres que somos sanos y sobrios cuando nos involucramos en asuntos triviales y que jugamos como enloquecidos cuando debemos enfrentarnos con las cuestiones serias.”)

whose grip we are, is caused by the victory of the modern natural science. An adequate solution to the problem of natural right cannot be found before this basic problem has been solved.<sup>595</sup>

En línea con la advertencia del propio Strauss cabe recordar las objeciones de Horkheimer a los intentos por hacer revivir las filosofías del pasado. De acuerdo con Horkheimer, los diversos proyectos restauradores, en línea con el resto de los proyectos modernos, están guiados por necesidades pragmáticas. Según Horkheimer, su rescate tiene por objeto llenar un hueco, se ofrecen como medios para salvarnos de una situación caótica, y por lo tanto, resultan también ilustraciones de nuestra epocalidad: lo absoluto se ha convertido en medio.<sup>596</sup>

Como veremos en su momento, autores como Horkheimer y Adorno ofrecen su propia “reconciliación” entre los seres humanos y la naturaleza, una solución que tampoco se encuentra libre de crítica, y que se sabe endeble por sus mismos autores en vista a la subversión a la que ha sido sometido el lenguaje debido a la razón dominante que reduce todo a objeto discreto, separado de su historia y relaciones.

Todo esto para aclarar que la posición que nosotros mismos hemos adoptado inquiriendo en las aportaciones de MacIntyre no está libre de problemas. Taylor ha sido explícito a este respecto, y ha considerado extensamente el carácter fundamentalmente tentativo que asume cualquier disquisición de este tipo. Sin embargo, creemos que aun así, acierta MacIntyre en su intento por ofrecer una aproximación parcial en vista, justamente, a las consideraciones que hemos presentado. Si tenemos en cuenta, como ya hemos indicado más arriba, que el proceso argumentativo se concibe como una búsqueda en la cual lo que se intenta en cada instancia es la formulación del mejor argumento disponible, siempre abierto a refutación futura, lo que debemos sopesar es qué es lo que se gana y qué es lo que se pierde intentando una filosofía más comprensiva como la que podría desplegarse a partir de las consideraciones expuestas.

Si a la propuesta de MacIntyre sumamos las afirmaciones relativas al tratamiento que hace Taylor de la filosofía ecologista en vista a la noción de habla que encontramos en el pensamiento de Heidegger, podemos hacernos una idea acerca de lo que una aproximación de este tipo pretende. Por un lado, ofrecer un relato que renueve la significatividad de la naturaleza sentiente en general, y que en función de la noción de entorno, de ser-en-la-naturaleza que ha adelantado Arne Naess en la misma línea, sea capaz de arrancar de la naturaleza inanimada el velo de neutralidad que los prejuicios objetivantes de la ciencia natural ha proyectado sobre lo real. Por el otro, dar ocasión para un redescubrimiento de la dignidad del *anthropos* en función de la ocasión que le ofrece su peculiar configuración psico-física que le permite, por un lado, hacer cuestión del ser, y por otro, cuidar del mismo.

Por lo tanto, habiendo señalado las raíces biológicas de nuestra identidad, lo cual nos ha permitido dar cuenta de la aprehensión inarticulada de la individuación de los animales no humanos y humanos, y habiendo determinado la importancia que tienen las

<sup>595</sup> *Ídem*, pág. 8. (“Esta es la posición que los seguidores modernos de Tomás de Aquino, entre otros, están forzados a tomar, una posición que presupone una ruptura con la visión comprensiva de Aristóteles como la del propio Tomás de Aquino. El dilema fundamental, en el cual estamos atrapados, es causado por la victoria de la ciencia natural moderna. Una solución adecuada al problema del derecho natural no puede encontrarse antes de haber resuelto este problema básico.”)

<sup>596</sup> SITTON (2003), pág. 29.

continuidades evolutivas que llevan de unos a otros, lo que toca ahora es volvernos a la explicación tayloriana de la identidad que ofrece, (1) los caracteres perennes peculiares del *anthropos* en cuanto agente moral y espiritual, y (2) las diversas instancias epocales de la identidad.

Ahora bien, si prestamos atención a la recepción de *Sources of the Self* constatamos de inmediato que la pretensión tayloriana de ofrecer, además de un relato historicista de la identidad, una fundamentación ontológica de la misma, ha avivado la suspicacia de algunos comentaristas<sup>597</sup> que, o bien (1) ponen en duda la posibilidad de establecer un equilibrio entre la dimensión común y universal de la identidad y la dimensión históricamente determinada; o (2) van más allá, y condenan el proyecto en su totalidad, acusando a Taylor de traicionar la noción del *anthropos* con la cual está comprometida (en principio) su antropología, es decir, la de un animal abierto y autointerpretante, y esto debido a su insistencia por establecer constantes humanas sustantivas; o (3) insisten en juzgar su filosofía como otra desgraciada derrota producida por la fascinación esencialista.

Smith reconoce, de manera acertada que, además de la tensión inherente que conlleva un proyecto de esta naturaleza, por momentos Taylor parece no distinguir con claridad entre las dos dimensiones, lo cual aumenta el sentido de confusión en sus lectores. De acuerdo con Smith, la labor trascendental, cuyo objetivo es investigar el estatuto de la significación en la realidad humana, concluye con la afirmación de su carácter constitutivo o inherente. La labor histórica, por su parte, consiste en mostrar de qué manera se realiza dicha significación, lo cual necesita de una respuesta histórica. Sin embargo, según Smith, la propia expresión “antropología filosófica” dificulta la presentación de esta temática. Mientras que parece justificado denominar “antropología filosófica” al intento por dar cuenta de los rasgos constitutivos de la subjetividad, el interés de Taylor por desplegar diversas constelaciones contingentes de las autocomprensiones humanas no parecen acomodarse a dicha designación, lo cual lleva a Smith a proponer “historia filosófica” como alternativa para este segundo ámbito de la investigación. Esto se pone especialmente de manifiesto cuando los estudios históricos asumen la tarea de corregir las distorsiones universalistas del ejercicio antropológico, es decir, la aprehensión en términos universalistas invariables de modos contingentes de autocomprensión. Aunque esto no significa que estas tareas sean incompatibles o contradictorias, señala Smith, es imprescindible estar atentos a las amenazas reales de conflicto que existen entre ellas.<sup>598</sup>

---

<sup>597</sup> Vease, por ejemplo, OLAFSON, F.A. “Comments on *The Sources of the Self*”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1994. LIV(I), 191-6.; FLANAGAN, O, *Self Expressions: Mind, Morals and Meaning of Life* (New York: Oxford University Press, 1996); ROSA, H. “Good and Life-forms: Relativism in Charles Taylor's Political Philosophy.” *Radical Philosophy* 71 (May/June), 1995, 20-26.

<sup>598</sup> SMITH (2002), pág. 7-8.

### **2.3.1.1. Tres rasgos constitutivos del anthropos**

#### **2.3.1.1.1. Autointerpretación**

En este apartado y los que siguen vamos a centrar nuestra atención en tres rasgos constitutivos o inherentes de la naturaleza humana que Abbey ha identificado en la obra de Taylor. Pese a que ya hemos hecho referencia a cada una de estas características en otros contextos a lo largo de esta investigación, creemos conveniente ofrecer una nueva lectura de las mismas en la presente ubicación de nuestro recorrido, a fin de apreciar el lugar que ocupan en la teoría de la identidad adelantada por el autor.

Una de las razones que puede dificultar el tratamiento de los constitutivos de la identidad humana es, justamente, el método analítico por medio del cual nos hemos embarcado en su clarificación. Me refiero a la distinción que realizamos en su momento entre la esfera moral y la teoría de la identidad. Como ya hemos visto, para Taylor, identidad y ética están inextricablemente vinculadas. El anthropos es ese ser que habita un espacio de cuestiones morales/espirituales, un ser que encuentra orientación y adopta cierta perspectiva en dicho espacio. Esta es la razón por la cual, de acuerdo con Taylor, cualquier teoría de la identidad, cualquier teoría que explore la ontogénesis y la filogénesis de la identidad, o cualquier otra teoría que intente dar respuesta a los interrogantes que nos presentan los potenciales fracasos, rupturas y discontinuidades en la constitución identitaria, debe referirse, en última instancia, al retrato paradigmático de un agente humano responsable.

La noción de responsabilidad se encuentra, a su vez, vinculada a la categoría de “profundidad”. Y ésta a la capacidad de las agentes para ejercitar un tipo de autorreflexión sobre el yo y sus temas fundamentales. Esto nos remite a la noción de evaluación fuerte, de la que hemos hablado en su momento, es decir, al tipo de juicios de segundo orden acerca de nuestros deseos e intenciones primarias que organizan el mobiliario de la esfera moral en categorías que hacen referencia a lo superior e inferior, a lo profundo y superficial, a lo virtuoso y depravado, a aquello que consideramos más o menos satisfactorio o más o menos refinado, etc. Todas estas distinciones que consideramos a luz de su pertenencia a diversos modos de vida que caracterizamos cualitativamente, por ejemplo, como una vida fragmentada en contraposición a una vida integrada, o una vida alienada en contraposición a una vivida en libertad, o una vida santificada en contraposición a una meramente humana, o una vida valiente en contraposición a una pusilánime, etc.

Sin embargo, habiendo ofrecido una extensa presentación de la esfera de la moralidad en la primera sección de esta segunda parte, y tomando en consideración lo que allí se ha dicho en referencia al carácter moral y espiritual (también estético y de otros tipos) de la subjetividad humana, lo que haremos en estos capítulos es enfocarnos en una suerte de “ontología mínima” que nos permitirá volver a la definición del anthropos que en la primera parte de esta investigación nos sirvió como punto de arranque de nuestra reflexión.

Esta ontología mínima tiene por objeto, en primer lugar, ofrecer una explicación del anthropos como animal autointerpretante, en oposición a las teorías reduccionistas que, pese a los reiterados cuestionamientos recibidos, permanecen vigentes en amplios

sectores de la investigación científica y en nuestras prácticas culturales, y que conciben al hombre como un ente de localización simple: un ente entre otros entes. Debido a esta concepción se considera apropiado abordar el estudio del mismo independientemente de toda referencia a su “profundidad”.

En segundo lugar, esta ontología pretende contestar a los perspectivas mecanicistas en nuestra cultura que ofrecen un tratamiento de los seres vivientes en general independientemente de sus caracteres teleológicos, y especialmente, en lo que respecta al *anthropos*, haciendo caso omiso de esa forma especial de teleología que toma la forma de propósitos.

Finalmente, esta ontología responde a cierta aprehensión “atomista” que, basada en los datos empíricos que “recortan” a los entes individuales de su trasfondo existencial, de manera inarticulada asume una “metafísica” que hace caso omiso al carácter de radical interdependencia de lo existente, confundiendo en el caso del *anthropos*, los anhelos morales y políticos de autonomía y la racionalidad objetivante, con su estatuto ontológico último. De este modo, Taylor propone una interpretación del sujeto humano que asume su naturaleza dialógica originaria, es decir, su radical finitud y dependencia.

Como hemos apuntado ya en incontables ocasiones, el primer principio de la antropología filosófica de Charles Taylor afirma que los seres humanos son sujetos que se autointerpretan. De acuerdo con Taylor, se trata de una característica universal y distintiva de este animal que es el *anthropos*. Eso significa que el progreso evolutivo del individuo humano desde las instancias iniciales prelingüísticas hacia la plena competencia y participación en la dimensión semántica en la que desarrolla sus perfecciones específicas conlleva una creciente relevancia del papel que juegan las creencias que el individuo tiene de sí mismo. Por lo tanto, como hemos visto a lo largo del estudio, dar cuenta de la naturaleza humana implica, necesariamente, considerar estas autocomprensiones. Como indicamos más arriba, eso no significa que podamos reducir todo lo que somos a las comprensiones que tenemos de nosotros mismos, pero es indudable que éstas juegan un papel crucial que no puede ser dejado a un lado. Como ya indicamos, los extremos que estamos llamados a eludir son las versiones reduccionistas, en clave naturalista e idealista, que distorsionan la naturaleza interdependiente de la existencia humana, que exige un tratamiento integral de sus múltiples dimensiones.

Como ha señalado Ruth Abbey,<sup>599</sup> todo esto puede resultar más o menos obvio, incluso trivial, si prestamos atención al estado actual del debate en torno a la personalidad y otras discusiones afines, pero si volvemos la vista hacia atrás, a la estela que ha dejado el itinerario crítico de Taylor sobre la cultura moderna, veremos que en su labor se ponen de manifiesto las múltiples caras que ha adquirido el reduccionismo a su paso a través de las ciencias particulares. Ya hemos visto la importancia que concede Taylor, no sólo al elemento negativo de su proyecto, destinado a indicar las inconsistencias de la posición naturalista a la hora de dar cuenta del estatuto de la identidad, la comunidad o la libertad, sino también, a la clarificación hermenéutica de los presupuestos motivacionales de sus adversarios en el debate y la articulación de los presupuestos ontológicos silenciados por los mismos.

Lo que resulta evidente a esta altura de nuestra discusión es que la pretensión de dar cuenta de lo real eludiendo toda referencia a la ontología es una ilusión. Lo cual

---

<sup>599</sup> ABBEY (2000), pág. 58.



implica que el terreno en el cual el debate filosófico debe comenzar su tarea es, justamente, en aquel que permita clarificar las diversas ontologías que sostienen la imagen que nos hemos formado de nosotros mismos, y a partir de esa clarificación, iniciar un debate serio con el propósito de determinar cuáles de esas ontologías se ajustan de mejor modo a la facticidad de nuestra experiencia. Como ya hemos indicado, se trata de ejercitar una hermenéutica fenomenológica, es decir, una aproximación al *anthropos* que asuma a un mismo tiempo su determinación fáctica y su libertad. Sin embargo, como señala Taylor, a poco que uno ha desandado el camino de la reificación reduccionista parece increíble que alguien pudiera tomar en serio las teorías afines. Dice Taylor:

It takes a very powerful metaphysical set of preconceptions for one to ignore or over-ride so much that is so intuitively obvious about human life, for no valid scientific or explanatory reason.<sup>600</sup>

Por supuesto, en lo que concierne a la posición de Taylor, la hermenéutica “fuerte” a la que se adhiere se apoya, como hemos dicho, en una ontología mínima que pretende estar a salvo de las objeciones antifundacionalistas de las que ya hemos hablado en su momento, debido a que es ajena a cualquier anhelo de garantía absoluta. Sin embargo, eso no impide que dicha ontología ocupe un lugar central en su argumentación, especialmente en lo que se refiere a la crítica dirigida a los diversos intentos reduccionistas por desautorizar las autocomprensiones como contribución crucial en el proceso de constitución de las identidades. De este modo, la apuesta ontológica de Taylor se convierte en un elemento clave para frenar el avance colonizador de estas posiciones reduccionistas que intentan subsumir a las ciencias humanas bajo los paradigmas de las ciencias naturales.

De esto se sigue, como señala Abbey, que no es suficiente para dar cuenta de manera comprensiva de la persona humana, la enumeración de los datos empíricos que dan forma al agregado material, histórico y social del individuo, como son la raza, clase, ocupación, edad, formación, etc. También hace falta hacer referencia a las autocomprensiones de dichos individuos. Dice Taylor:

This means among other things that there is no adequate description of how it is with a human being in respect of his existence as a person which does not incorporate his self-understanding, that is, the descriptions which he or she is inclined to give of his emotions, aspirations, desires, aversions, admiration, etc. What we are at any moment is, one might say, partly constituted by our self-understanding.<sup>601</sup>

Ahora bien, la afirmación de que los seres humanos son animales que se

---

<sup>600</sup> HAL, pág. 5. (“Se necesita de un conjunto de poderosas preconcepciones metafísicas para ignorar o anular tanto de lo que es intuitivamente obvio en la vida humana por ninguna razón o explicación científica válida.”)

<sup>601</sup> HAL, pág. 189. (“Eso significa, entre otras cosas, que no hay una descripción adecuada de cómo es con un ser humano en lo que respecta a su existencia como persona que no incorpore su autocomprensión, es decir, las descripciones de lo que él o ella este inclinado a dar de sus emociones, aspiraciones, deseos, aversiones, admiración, etc. Lo que somos en cualquier momento, podemos decir, es en parte constituido por nuestra autocomprensión.”)

autointerpretan ha tenido una larga repercusión en la filosofía contemporánea. Como señala Taylor, juega un rol central en los estudios de Dilthey acerca de las ciencias del hombre, es una de las ideas básicas del pensamiento Heideggeriano, y ha tenido uno de sus más destacados promotores en Gadamer, a través del cual se ha incorporado al pensamiento habermasiano. Sin embargo, las credenciales históricas no son suficientes, la naturaleza hermenéutica del *anthropos* exige una argumentación que haga frente a una de las concepciones fundacionales de la cultura moderna, a la cual Taylor se refiere como “el paradigma de la claridad y la objetividad”. Dice Taylor:

According to this, thinking clearly about something, with a view to arriving at the truth about it, requires that we think of it objectively, that is, as an object among other objects. This means that we avoid attributing to it properties, or describing it in terms of properties, which are “subjective” in the sense that they are only properties of the object in our experience of it.<sup>602</sup>

Como ya observamos, este paradigma es uno de los componentes básicos de la revolución en el pensamiento científico del siglo XVII, y es a esta concepción a la que responden los filósofos que se adhieren a la noción del *anthropos* como animal autointerpretante. De acuerdo con Taylor, se trata de saber hasta qué punto resultan las autointerpretaciones constitutivas de nuestra existencia como humanos. A esto responde indicando que las autointerpretaciones no son meras perspectivas que pueden ser descartadas, fenómenos que pueden aislarse y separarse de la realidad, sino que forman parte de manera inextricable de nuestra existencia *qua* humanos.

Como veremos a continuación, las autocomprensiones no son producto exclusivo de nuestra actividad. Una parte importante del modo en el cual nos vemos a nosotros mismos está determinado por la manera en la cual somos vistos por otras personas y el modo en el cual desarrollamos nuestras relaciones con ellas.

Por otro lado, existen instancias en las que resulta evidente que nuestras autointerpretaciones no acaban de encajar con las bases sobre las cuales establecemos nuestra identidad. Existen circunstancias en las que dichas interpretaciones exageran nuestras cualidades o distorsionan aspectos de nuestra experiencia o realidad. Aun así, estos casos tampoco pueden descartarse si nuestra intención es dar respuesta a la pregunta acerca de la identidad del sujeto en cuestión, puesto que ofrecen información significativa acerca de la persona.

Además, al hablar de identidad, de manera análoga a lo que dijimos que ocurre con el pluralismo en la esfera moral, deberíamos prevenirnos de imaginarla de manera uniforme. La identidad de los individuos se realiza de manera contingente, a partir de autointerpretaciones que no siempre encajan armoniosamente las unas con las otras, o que incluso pueden llegar a encontrarse en abierta oposición. Sin embargo, a diferencia de la propuesta rortyana, como hemos visto, que intenta resolver las incongruencias y contradicciones en el marco del psicoanálisis freudiano, enunciando un conjunto de cuasipersonas que establecen una relación dialógica en el interior del individuo como

---

<sup>602</sup> HAL, pág. 45-6. (“De acuerdo con esto, pensar claramente acerca de algo, con la perspectiva de llegar a la verdad de ello, requiere que lo pensemos de manera objetiva, es decir, como un objeto entre otros objetos. Eso significa que evitamos atribuirle propiedades, o describirlo en término de propiedades que sean “subjetivas”, en el sentido de ser sólo propiedades del objeto en nuestra experiencia.”)

alternativa a la represión que ejercita una de dichas cuasipersonas sobre el resto, Taylor sostiene que la tarea del agente moral es enfrentar dichas contradicciones por medio de la racionalidad práctica, con el fin de organizar y dar unidad y sentido a su vida sobre el trasfondo de sus valoraciones y orientaciones morales.

La pluralidad de autointerpretaciones de la persona se encuentra, por otro lado, sujeta a continuas mutaciones. Ninguno de los modos en los cuales se aprehende a sí mismo el sujeto tiene un carácter permanente, aunque algunas de esas autointerpretaciones son más persistentes que otras e incluso pueden adquirir una apariencia esencialista. Pensemos, por ejemplo, en el modo en el cual un sujeto puede asumir su identidad nacional o religiosa. Pese a la apariencia perdurable que manifiestan, dichas adscripciones también son contingentes, es decir, que están sujetas a una potencial remoción, y necesitan en buena medida una continua renovación de pertenencia por parte del adherente. Pensemos en la naturaleza de la promesa, como indicaba Ricoeur al hablar del emblema de la identidad *ipse*. La fidelidad a la palabra dada parece estar sujeta a ese proceso de reiterada renovación (un ejemplo paradigmático es el rito) por medio de la cual el adherente confirma su intención de permanecer sujeto al compromiso. Si comparamos estas adscripciones a otras cuya contingencia es más pronunciada, como la identidad que adquirimos a través de nuestra asociación con cierto club deportivo, o cierta moda musical o el uso de determinada indumentaria, podemos hacernos una idea acerca del modo en el cual se negocian las contradicciones identitarias en el marco de la categorización general de la misma en vista a la importancia que les concede el individuo. De ese modo, como indica Abbey, en el transcurso de su vida el individuo adquiere autointerpretaciones que renuevan su identidad, mientras que otras que hasta entonces habían ocupado un lugar relevante en la configuración de la misma son abandonadas o marginalizadas.

Nuestra discusión acerca de la teoría narrativa de Paul Ricoeur nos ha permitido, al menos así lo creemos nosotros, agregar importantes distinciones conceptuales que enriquecen nuestra comprensión del modelo tayloriano. Como dijimos en su momento, al distinguir el aspecto *idem* e *ipse* de la identidad – aspectos que responden respectivamente a las preguntas acerca del *qué* y del *quién* de lo que somos, y al establecer la actividad narrativa como el factor de mediación entre estas dos dimensiones, se evidencian los extremos que debemos evitar en nuestro intento de clarificación respecto al lugar que ocupa la autointerpretación en la labor de la constitución identitaria.

Como vimos al introducir la filosofía de Parfit, el primer extremo consiste en reducir las cuestiones identitarias a meros interrogantes acerca del *qué*. Es decir, a reducir la identidad a un asunto estrictamente “metafísico” acerca de la permanencia en el tiempo de una entidad, en este caso el individuo humano, entendido éste sobre la base de criterios corporales y psicológicos. Sea cual sea el criterio elegido, nos advertía Ricoeur, el ámbito de la discusión es la dimensión *idem* de la identidad.

Ahora bien, el tratamiento de la identidad en términos exclusivos de mismidad hace superflua cualquier consideración respecto al modo en el cual el sujeto se interpreta a sí mismo. De este modo, la solución parfitiana es hacer del propio asunto una cuestión sin importancia. Ante la indeterminación a la que nos llevan sus paradojas tecnológicas, como ocurre con el caso del teletransportador, y ante la convicción de que estas autocomprensiones son producto de una aprehensión distorsionada de nuestra

naturaleza, Parfit propone pasar página y ocuparnos de lo que “realmente” importa: una ética utilitarista que eluda cualquier hipóstasis de la personalidad.

El segundo extremo consiste en ofrecer una explicación representacionista de las autocomprensiones en su relación con las hipotéticas bases de adjudicación. De este modo, de manera análoga a lo que ocurre en otros ámbitos de los que ya hemos hablado, el resultado es desapoderar al razonamiento práctico para cumplir con su tarea de juzgar la legitimidad de nuestras autocomprensiones.

La relevancia de este punto se pone de manifiesto si pensamos que, para Taylor, los cambios en las autocomprensiones son experimentadas por el sujeto como instancias de un proceso que es percibido por el mismo como progreso. La explicación representacionista de las autointerpretaciones resulta incapaz de dar cuenta de esta cualidad de “progreso” que adjudica el agente a los cambios en su autocomprensión. No tiene más remedio que aprehender las transvaloraciones implicadas en dicho cambio como arbitrarias e inconmensurables. Sin embargo, para ello, el observador debe adoptar una perspectiva absoluta, y vaciar de significatividad el relato en primera persona donde la mutación ha tenido lugar. Para el sujeto involucrado en un proceso de autointerpretación, las adopción de una en particular no es asunto arbitrario. No se trata, como señala Abbey, de imposiciones o construcciones de sentido.<sup>603</sup> No es posible adoptar cualquier tipo de lectura acerca de uno mismo. Como vimos cuando tratamos el carácter narrativo de la vida moral, la sucesión de autocomprensiones adoptada por los sujetos resulta de una historia progresiva de autorrevelación, un despliegue o profundización en el autoconocimiento del agente.

Como hemos visto en el contexto de otros debates, el equilibrio que intenta sostener Taylor pendula entre dos extremos: (1) la posición reduccionista que desplaza toda referencia autointerpretativa del sujeto a favor de bases impersonales; y (2) las posiciones representacionistas/idealistas que destierran toda referencia en sus explicaciones de las bases de adjudicación. El logro de dicho equilibrio sólo puede resultar del esfuerzo de articulación de complejas distinciones conceptuales que, en última instancia, están fundadas en una concepción expresivista del lenguaje.

En la primera parte de este estudio hemos constatado la relevancia que tiene para la filosofía de Taylor la teoría del significado que se remonta al período romántico y a la que él denomina “expresivismo”. A las teorías designativas representadas por Hobbes, Condillac y Locke, Taylor contrapone aquellas otras inspiradas por autores como Herder, Humboldt y Heidegger, que no sólo exploran el modo en el cual el lenguaje figura la realidad, sino que además pretenden dilucidar la manera en la cual éste articula y hace manifiestas ciertas cosas, moldeando nuestra forma de vida.<sup>604</sup>

Como ya indicamos, para la visión clásica, el lenguaje es una mera colección de palabras que cumplen una función instrumental en relación al pensamiento, en tanto sirven para ordenar nuestras ideas. En cambio, para los adherentes del expresivismo, el lenguaje es una forma de actividad, una suerte de *energeia* – como proponía Humboldt, con la cual expresamos/realizamos cierta manera de estar en el mundo. De este modo, nos dice Taylor, el lenguaje nos permite ser criaturas y creadores simultáneamente.

Eso significa que a través del lenguaje somos capaces de expresar nuevos modos de conciencia que, a su vez, nos permiten conocer las cosas de maneras renovadas y

<sup>603</sup> ABBEY (2000), pág. 61.

<sup>604</sup> HAL, pág. 10.

reaccionar ante ellas de modos novedosos. El lenguaje nos permite sentir nuevos sentimientos, más poderosos y refinados, y abre rutas inexploradas de autoconocimiento.<sup>605</sup> Y eso significa que el lenguaje no puede ser exclusivamente figurativo. Como dice Taylor:

We experience our essentially human emotions not primarily in describing but in expressing them. Language also serves to express/realize ways of feeling without identifying them in descriptions. We often give expression to our feelings in talking about something else: we give vent to indignation in condemnation of unjust actions, and voice our admiration through praise of some person's remarkable traits. And much of what we feel is conveyed not in words at all, but in the way we stand and move, in our closeness and distance from others, and the like.<sup>606</sup>

De acuerdo con Taylor, la imagen que emerge del *anthropos* como animal que se autointerpreta es la de un ser para el cual su vida emocional incorpora el significado de importancia que tienen las cosas para él, junto a la forma que adquieren sus aspiraciones. El animal humano, además, es aquel que pide ser comprendido, es decir, es aquel animal para el cual su propio ser se encuentra en cuestión. Sin embargo, como hemos visto, a diferencia de lo que ocurre con otros entes de la naturaleza a los cuales es posible aproximarse, en principio, sin la exigencia de tomar en consideración su profundidad, debido a que por el momento no parecen tenerla, el *anthropos* es ese animal que siempre resulta elusivo, que no acaba nunca de ser comprendido plenamente, que se encuentra siempre, como usuario de lenguaje en proceso de recreación, que se reescribe a sí mismo en sus autocomprensiones, es decir, redefiniendo sus metas, sus sentimientos, dando nueva forma a aquello que resulta importante en cada momento para él. Dice Taylor:

Now our attempted definitions of what is really important can be called interpretations, as we have suggested, and we can therefore say that the human animal not only finds himself impelled from time to time to interpret himself and his goals, but that he is always already in some interpretation, constituted as human by this fact. To be human is to be already engaged in living an answer to the question, an interpretation of oneself and one's aspiration.<sup>607</sup>

En el contexto de su discusión sobre “Invención y autenticidad” en el pensamiento de John Stuart Mill, Kwame Anthony Appiah propone una serie de distinciones que

---

<sup>605</sup> PA, pág. 97.

<sup>606</sup> PA, pág. 98. (“Experimentamos nuestras emociones humanas esenciales primariamente al expresarlas y no al describirlas. El lenguaje sirve también para expresar/realizar maneras de sentir sin identificarlas con descripciones. A menudo expresamos nuestros sentimientos al hablar de otras cosas: damos salida a la indignación al condenar acciones injustas, y nos hacemos eco de nuestra admiración al alabar los rasgos destacables de alguien. Y mucho de lo que sentimos no se transmite mediante palabras sino mediante la manera en que estamos y nos movemos, en nuestra cercanía o distancia de los demás, y cosas por el estilo.”)

<sup>607</sup> HAL, pág. 75. (“Ahora bien, nuestras definiciones tentativas acerca de lo que es realmente importante pueden ser llamadas interpretaciones, tal como hemos sugerido. Por lo tanto podemos decir que el animal humano no sólo se ve impelido de tanto en tanto a interpretarse a sí mismo y a sus metas, sino que por el contrario, se encuentra siempre en alguna interpretación, constituido como humano por este hecho. Ser humano significa estar ya viviendo ocupado en una respuesta al interrogante, una interpretación de uno mismo y de su aspiración.”)

pueden ayudarnos a comprender los extremos que están en juego en la cuestión de nuestras autocomprensiones. Appiah opone dos nociones opuestas respecto a las cosas que se encuentran involucradas en la constitución de la individualidad propia. La primera noción, de origen romántica, es la idea de encontrar el propio yo. Se trata de descubrir el yo que ya está allí, esperando ser encontrado, “mediante la reflexión o mediante una cuidadosa observación del mundo”.<sup>608</sup> Esta noción, a la cual Appiah llama *autenticidad* advirtiendo que no coincide con el uso que hace Taylor de esta designación consiste, nos dice, en “ser fiel a lo que uno ya es, o sería, si no existieran influencias tergiversadoras”. A ésta opone la noción *existencialista*. Dice Appiah:

The other picture, the existentialist picture, let's call it, is one in which, as the doctrine goes, existence precedes essence: that is, you exist first and then have to decide what to exist as, who to be, afterward. On an extreme version of this view, we have to make up a self up, as it were out of nothing, like God at the creation, and individuality is valuable because only a person who has made a self has a life worth living.<sup>609</sup>

De acuerdo con Appiah, ambas nociones son incorrectas. Por un lado, la noción de autenticidad por él descrita hace caso omiso de la relevancia que la creatividad tiene en la formación de un yo, puesto que habla del mismo como si éste estuviera prefijado en su totalidad por nuestra naturaleza. Por otro lado, la noción existencialista sugiere que sólo hay creatividad, y por lo tanto, hace caso omiso de aquello a lo cual el yo debe dar respuesta, aquello a partir de lo cual le es dado construirse. Appiah cita a Mill, quien, como sugiere Taylor, intentó sintetizar ambos proyectos. Con respecto al existencialismo dice Mill:

Human nature is not a machine to be built after a model, and set to do exactly the work prescribed for it, but a tree, which requires to grow... according to the tendency of the inward forces which make it a living thing.<sup>610</sup>

Según Appiah, la metáfora de Mill pretende que cualesquiera sean las circunstancias, el árbol no puede transformarse en otra cosa, como una legumbre o una vaca, y por lo tanto, ofrece una noción intermedia, en la cual juzga buena la construcción de uno mismo, pero siempre y cuando ésta tenga un cierto sentido, en respuesta a los hechos exteriores a uno mismo, a las cosas que están más allá de las elecciones que uno puede hacer. O, para decirlo en las palabras de Taylor, aun cuando la definición de nuestra identidad se apoya en el marco de las cosas que resultan importantes para el sujeto, no es posible poner entre paréntesis la historia, la naturaleza, la sociedad, las exigencias de solidaridad a favor de lo que encontramos exclusivamente en nuestro

<sup>608</sup> APPIAH (2005), pág. 17.

<sup>609</sup> *Ídem*. (“La otra noción -llamémosla *existencialista*- es una en la cual, según la doctrina, la existencia precede a la esencia: es decir, primero se existe y después es necesario decidir como qué se va a existir, qué se va a ser. En una versión extrema de esta noción tenemos que crear un yo, como si lo hiciéramos a partir de la nada, como Dios en la creación, y la individualidad es valiosa porque sólo la persona que ha creado un yo tiene una vida que vale la pena vivir.”)

<sup>610</sup> *Ídem*, pág. 18. (“La naturaleza humana no es una máquina a ser construida según un modelo, y a ser preparada para que haga exactamente el trabajo que se prescribió para ella, sino un árbol, que necesita crecer [...] de acuerdo con la tendencia de las fuerzas internas que lo hacen un ser viviente.”)

interior, porque hacer algo semejante implica, en última instancia, eliminar todos los candidatos susceptibles de ser considerados importantes para nosotros.<sup>611</sup> Finalmente, dice Appiah:

To create a life out of the materials that history has given you. As we saw, Mill's rhetoric juxtapose the value of self-authorship with the value of achieving our capacities, because the former can seem arbitrary; but once it is tied to something out of our control, once our self-construction is seen as a creative response to our capacities and our circumstances, then the accusation of arbitrariness loses its power.<sup>612</sup>

### 2.3.1.1.2. Propósito

Como vimos en el capítulo anterior, las autocomprensiones no son completamente caprichosas. Los individuos tienen capacidad para enmendar o modificar el modo en el cual se interpretan a sí mismos. Pero a diferencia de lo que se desprende de nociones afines como las de Foucault, para quien el yo no es algo que nos sea dado, sino más bien algo que creamos nosotros mismos como si fuéramos una obra de arte, para Taylor los cambios potenciales no son ilimitados.

Como ha señalado Abbey, una indicación de los límites a los que están sujetas las autointerpretaciones la encontramos en el hecho de que las mismas siempre son relativas al conjunto de propósitos a los que se adhiere el individuo. Eso lleva a Taylor, en primer lugar, a poner en cuestión la asociación tradicional establecida entre la autoconciencia y la personalidad, sea que tratemos la autoconciencia en términos de mera presencia, como ocurre – como hemos visto – con la primera versión lockeana de adjudicación de identidad, o en términos derivados, como ocurre con la segunda versión lockeana en la cual lo que se considera es la escala temporal más allá del presente que el sujeto es capaz de convertir en objeto de su autoconciencia por medio de la memoria.

Por otro lado, además de superar la adscripción de la personalidad a la autoconciencia, Taylor indica que es necesario superar la adscripción de la personalidad a la mera agencia por razones de las que ya hemos hablado extensamente, de las que sólo añadiremos una nota recordatoria. En principio, ser un agente implica tener propósitos, ir detrás de ciertas metas, y en algunos casos conseguirlas. A diferencia de las teorías reduccionistas de la acción, sin embargo, tener un comportamiento que se ajusta a ciertos patrones de manera regular no equivale a satisfacer el propósito de realizar estos patrones.

Dos teorías se enfrentan en este terreno. La primera es incapaz de diferenciar el comportamiento de un ser inanimado de un ser animado. La diferencia entre un agente humano y un artefacto se resuelve, en primer lugar, recurriendo a criterios de complejidad y, en segundo término, haciendo referencia a la posesión de autoconciencia

<sup>611</sup> MPR, pág. 75.

<sup>612</sup> *Ídem*, pág. 19. (“Crear una vida es crear una vida a partir de los materiales que nos ha dado la historia. Como ya hemos visto, el discurso de Mill juxtapone el valor de la autoría de uno mismo al valor de lograr las capacidades propias, quizá porque la primera puede parecer arbitraria; sin embargo, una vez que se vincula a algo que está fuera de nuestro control, una vez que nuestra autoconstrucción es vista como una respuesta creativa a nuestras capacidades y circunstancias, la acusación de arbitrariedad se debilita.”)

por parte del humano. Uno de los problemas que suscita esta posición es que la adjudicación de agencia a los seres dotados de autoconciencia pone en entredicho la agencia animal si negamos a los animales no humanos dicha caracterización. No nos extenderemos en el asunto. Hemos señalado ya argumentos a favor de la agencia animal no humana, fundamentalmente, distinguiendo los propósitos intrínsecos de los seres animados, de las finalidades de los artefactos.

Como ha señalado Abbey, y como nosotros mismos hemos indicado en su momento, la discusión en torno a los propósitos como constitutivos de la personalidad tiene una particular importancia en el debate en torno a los modelos de inteligencia artificial. Como hemos indicado, independientemente de la eficacia de ciertas máquinas para la resolución de complejos problemas que requieren de un tipo de inteligencia estratégica, lo que diferencia a los animales humanos y no humanos de dichas máquinas es la fuente de los fines de los entes en cuestión. En el caso de los seres animados, las metas son originales, mientras que en el caso de las máquinas, sus finalidades derivan del diseñador o usuario de la tecnología.

Esta cuestión tiene relevancia, además, en otros ámbitos de la discusión que no son ajenos al pensamiento tayloriano. Por un lado, como ha indicado Abbey, el historicismo de Taylor ofrece un marco adecuado para sopesar la influencia que tiene la tecnología disponible en diversas épocas históricas en la conformación de los propósitos humanos. Siendo así, no parece acertado aprehender la tecnología en términos neutrales si pensamos que su desarrollo se despliega a partir de cierta interpretación del *anthropos* y el mundo que éste habita. Si pensamos en este último punto tomando en consideración las exploraciones heideggerianas al respecto, es decir, las exploraciones respecto a la peculiar noción de ser en la cual “habita” el *anthropos* moderno en la era de la primacía de la técnica, el ajuste entre el ser arrojado del *anthropos* y su proyección, vuelve a poner de manifiesto la “finitud” de las autocomprensiones y propósitos disponibles.

Como ha señalado Appiah de manera acertada, el potencial de realización humana varía en cada época histórica. Existen proyectos humanos que se encuentran decididamente vinculados a ciertas circunstancias epocales, es decir, a ciertas cosmovisiones que, a su vez, se encuentran estrechamente conectadas con la tecnología imperante en dichas épocas. Pero aun así, lo que es evidente es que pese a la estrecha relación que existe entre las disponibilidades que tiene el *anthropos* para establecer sus propósitos y el marco tecnológico y cosmovisional que habita, los propósitos humanos no le vienen dados al hombre desde fuera, impuestos sobre sí por un factor externo, sino que son originales en cuanto su realización proviene de una búsqueda de actualización del propio *anthropos*.

Como ha señalado Appiah respecto a la dicotomía entre libertad y determinismo, la solución a esta paradoja no se resuelve ofreciendo una interpretación que tome en consideración criterios de gradación, sino más bien, distinguiendo que las categorías en cuestión pertenecen a dos órdenes diferentes del discurso que no pueden ser mezclados. En línea con la distinción kantiana entre el orden de la naturaleza y el orden de la razón, nuestras explicaciones deben definirse, en primer lugar, en relación con su orden de pertenencia. Las explicaciones deterministas e historicistas encuentran un marco favorable cuando se articulan en tercer persona, puesto que a las concepciones historicistas y deterministas subyacen descripciones impersonales de lo real, lo cual, a su vez, exige la adopción de una perspectiva absoluta y objetivante.



Por el contrario, una perspectiva ontológica que asuma la relevancia de la significatividad de la esfera humana, debe preservar en el marco descriptivo de factores impersonales un margen indefinido que permita dar cuenta, justamente, de los propósitos originales de los individuos animados. Especialmente, en lo que respecta al *anthropos*, es necesario preservar un margen de autonomía que permita dar cuenta de los individuos como agentes que se autointerpretan, que se dan a sí mismos planes de vida, como decíamos más arriba, que habitan esferas de sentido estético/moral/espiritual, etc. Ahora bien, para una explicación de este tipo acerca de la ontología del *anthropos* es ineludible lo que el *anthropos* dice sobre sí mismo, es decir, las autointerpretaciones a través de las cuales el *anthropos* asume su responsabilidad.

Si volvemos ahora a los debates en torno a la identidad personal que hemos introducido en capítulos anteriores, se pone especialmente de manifiesto la advertencia de algunos autores respecto a la necesidad de mantener los ámbitos de investigación claramente demarcados. Como vimos, Ricoeur enfatizó la necesidad de articular de manera detallada las diversas categorías de la identidad a fin de no confundir el ámbito de exploración que concierne a los factores impersonales de la identidad entendida como mismidad, y el orden de existencia personal en el cual los individuos se interrogan por el quién de su existencia peculiar. De manera semejante, Marya Schechtman distinguía entre los autores dedicados a la clarificación metafísica de la identidad en cuanto reidentificación de una entidad en el tiempo, y los autores dedicados a la caracterización de la personalidad, y nos advertía que una confusión de dichos órdenes sólo podía resultar en detrimento de los propios proyectos de investigación.

Esta discusión acerca de la identidad y sus dimensiones tiene relevancia a su vez en el ámbito de las ciencias sociales. De la misma manera que una aproximación al *anthropos* en términos meramente impersonales olvida la importancia que las autocomprensiones y propósitos originales tienen para el mismo en la constitución de su identidad, el orden en la vida social no puede ser explicado exclusivamente en términos impersonales, sino que, por el contrario, debe hacer referencia a los propósitos y metas de los seres constituidos en sociedad. Como señala Abbey, los patrones de comportamiento no pueden ser explicados exclusivamente con referencia a factores externos o fuerzas impersonales. “Los propósitos de los agentes deben ser considerados en la explicación de los resultados.”<sup>613</sup> Dice Taylor:

It can be argued, then, that mainstream social science is kept within certain limits by its categorial principles which are rooted in the traditional epistemology of empiricism; and secondly that these restrictions are a severe handicap and prevent us from coming to grips with important problems of our day which should be the object of political science. We need to go beyond the bounds of science based on verification to one which would study the inter-subjective and common meanings embedded in social reality.<sup>614</sup>

---

<sup>613</sup> ABBEY (2000), pág. 63.

<sup>614</sup> *PHS*, pág. 52. (“Puede sostenerse, entonces, que las ciencias sociales predominantes se mantienen dentro de ciertos límites debido a sus principios categoriales, enraizados en la epistemología tradicional del empirismo; en segundo lugar, que esas restricciones son una seria desventaja y nos impiden abordar importantes problemas de nuestro tiempo que deberían ser el objeto de las ciencias políticas. Es necesario trascender los límites de una ciencia basada en la verificación, en beneficio de una ciencia que estudie las significaciones intersubjetivas y comunes inscritas en la realidad social.”)

Como señalamos en páginas anteriores, para Taylor, el comportamiento de los animales humanos y no humanos requiere, desde el punto de vista explicativo, alguna referencia a cierto tipo de categorías que la filosofía y la ciencia, a partir del siglo XVII, han privilegiado como objeto de su crítica, el tipo de categorías que permiten articular la clase de explicación teleológica del cosmos que el aristotelismo y la filosofía medieval tenían como verdadera.

En su estudio de 1964, dedicado a la psicología conductista, *The Explanation of Behaviour*, Taylor sostiene que la pretensión de esta corriente de la psicología por imitar a las ciencias naturales acaba desvirtuando la naturaleza de su propio objeto de investigación, es decir, los comportamientos animales humanos y no humanos, al eliminar toda referencia a los propósitos y significaciones de los individuos, debido a los prejuicios que aun suscitan en sus adherentes las aproximaciones teleológicas, firmemente comprometidos como están con los principios empiristas y antimetafísicos.

Como Smith ha señalado, la teoría empirista del conocimiento elimina toda referencia a los propósitos en su explicación del comportamiento, fundamentalmente, porque pone en cuestión a toda la clase de las explicaciones teleológicas (lo cual incluye la subclase de los propósitos) debido a que las mismas no parecen verificables en el sentido requerido. El objetivo es obtener una formulación lingüística de máxima claridad y desambiguación con el fin de lograr descripciones neutrales respecto a los datos observados, lo cual se convierte en un factor determinante en la negativa de estas teorías a realizar cualquier referencia a los propósitos, debido a que a sus contenidos les falta, justamente, la claridad y desambigüedad que permite verificarlos de manera incontestable.

La respuesta de Taylor a estas teorías consiste en dirigir la atención a la relevancia que tiene la comprensión ordinaria para la clarificación de sentido de ciertos términos. De acuerdo con Taylor, los individuos humanos se entienden a sí mismos como seres con propósitos y metas, cuyas actividades se encuentran definidas en función de las mismas. Nociones como acción, deseo, intención y responsabilidad, nos dice Abbey, resultan incomprensibles si dejamos de lado estas autocomprensiones que los individuos tienen de sí mismos.<sup>615</sup> En nuestro intercambio cotidiano con otras personas, tienen un lugar destacado la las intenciones y propósitos de quienes nos rodean. No juzgamos a nuestros congéneres, exclusivamente, a partir de los patrones de comportamiento que manifiestan, sino que otorgamos una importancia crucial a las intenciones detrás de dichos comportamientos, lo cual nos permite establecer diversos grados de responsabilidad respecto a sus acciones.

Lo que estos argumentos, que se apoyan en la comprensión ordinaria de los usuarios del lenguaje, ponen de manifiesto es que una parte importante de nuestra experiencia humana resulta inaccesible si prescindimos de estas autocomprensiones. Si nuestra intención es explicar el comportamiento de las personas corrientes en su vida cotidiana, las referencias a los propósitos y a las intenciones de los agentes son ineludibles, puesto que éstas ejercitan una poderosa influencia en sus autocomprensiones, lo cual implica que son parte constitutiva del objeto de nuestro estudio.

De acuerdo con Abbey, este tipo de argumento a favor de las explicaciones

---

<sup>615</sup> ABBEY (2000), pág. 64.

teleológicas sólo es aplicable cuando nos referimos a los seres humanos. Como ya hemos visto, las explicaciones teleológicas son ineludibles para dar cuenta de los caracteres diferenciales de los seres animados en contraposición a las entidades inanimadas. Pero, el modo de acceso a las intencionalidades y significaciones del *anthropos* es diferente al modo en que accedemos a las mismas en el caso del resto de los animales. Según Taylor, en el primer caso, adjudicamos acción, propósito y deseo a partir de las autodescripciones de los propios individuos, mientras que en el caso del resto de los animales la adjudicación es indirecta, lo hacemos como hipótesis que formulamos a partir de las observaciones que realizamos de sus comportamientos. Por lo tanto, aunque los comportamientos de los seres humanos y el resto de los animales pertenecen a una categoría distintiva si los comparamos con los comportamientos de las entidades inanimadas, el lenguaje humano trae consigo una distinción cualitativa entre las especies que nos obliga a un acceso explicativo diferente en uno y otro caso. No sólo, como advertíamos más arriba, por el hecho de que los seres humanos pueden testimoniar sus propósitos previamente, durante y al finalizar sus acciones, sino también porque en el proceso de autoexplicación y explicación que ofrecemos a nuestros congéneres, el lenguaje posee el potencial de modificar el sentido de dichas acciones, como vimos con mayor detalle cuando tratamos la concepción expresivista del mismo.

No cabe duda de que el lenguaje abre una dimensión novedosa que permite, fundamentalmente, acceder a un tipo de existencia que se define en el marco de las orientaciones morales/espirituales a las cuales el individuo debe dar respuesta en cuanto habitante de una esfera de significación que el propio lenguaje establece a través de las distinciones cualitativas que articula. Lo cual implica reconocer en el lenguaje otra característica constitutiva de la identidad del *anthropos*.

Sin embargo, como apuntamos en su momento, el énfasis que observa Taylor en la distinción respecto a las adjudicaciones de propósitos y significaciones a los comportamientos humanos y del resto de los animales, parece gravitar en la órbita de esa epistemología que se mantiene prisionera de la visión representacionista del conocimiento, que él mismo tanto ha criticado.

En su lugar, cuando analizamos la crítica de MacIntyre a las hipotéticas objeciones respecto a la adjudicación de pensamientos, creencias, racionalidad o la utilización de conceptos por parte de los animales no humanos sobre la base de que los mismos no están dotados de un lenguaje articulado, dijimos que dichas objeciones no estaban justificadas y ofrecimos algunos argumentos al respecto. De acuerdo con MacIntyre, la estructura común de este tipo de argumentos discurre del siguiente modo:

Some particular human capacity is made the object of enquiry: the capacity for having thoughts, or beliefs, or the ability to act for reasons, or the power to frame and use concepts. And it is then shown how, contrary to the views of some philosophical predecessor, the human exercise of this particular capacity involves the possession of language. It is finally further concluded that, because nonhuman animals do not possess language, or at least the requisite kind of language, they must also lack the capacity or ability or power in question.<sup>616</sup>

---

<sup>616</sup> MACINTYRE (1999), pág. 12. ("Se toma como objeto de investigación una determinada capacidad humana: la capacidad para albergar pensamientos, creencias o para actuar movidos por razones, o la facultad para formular y utilizar conceptos. Entonces, se demuestra que, en contra de la opinión de

Como señalamos en su momento, en raras ocasiones los filósofos dedicados a estos temas se detienen a considerar la relevancia que tienen los estudios comparativos entre los humanos y el resto de los animales para comprender mejor la percepción, los sentimientos o incluso la inteligencia práctica de los propios humanos. Como ya indicamos, uno de los elementos que dificultan una consideración de este tipo es el grado de abstracción y distanciamiento que establecemos con dichas especies, lo cual se pone de manifiesto en la reticencia a establecer diferencias relevantes entre las especies de animales no humanos.

Pero lo que ahora nos interesa es analizar el modo en el cual suponemos que se produce el conocimiento de los demás. De acuerdo con MacIntyre, el modelo cartesiano (que es el que discutimos ahora mismo) se refiere no sólo al modo de acceso que tenemos a la experiencia de los animales no humanos, sino que involucra también el modo en el cual concebimos nuestro conocimiento respecto a nuestros congéneres. En el modelo epistemológico en cuestión, este tipo de conocimiento se realiza a través de las inferencias que realizamos a partir de las conductas y expresiones manifiestas de los otros. Pero como indica MacIntyre, aunque existen ocasiones en las cuales conjeturamos respecto a los pensamientos o sentimientos de los demás, incluso el acceso inferencial se apoya, en primer lugar, en un conocimiento interpretativo primario que deriva de nuestro contacto con los otros. Eso es lo que ocurre también en el caso de la relación que se establece entre los seres humanos y algunos animales de otras especies.

Según MacIntyre, existe un estrecho paralelismo en el modo en el cual reconocemos los pensamientos y sentimientos de un niño que aun no es capaz de hablar, incluso el modo en el cual identificamos la manera en la cual siente y piensa acerca de nuestros sentimientos y pensamientos, y la manera en la cual identificamos los pensamientos y los sentimientos de algunos miembros de otras especies, lo cual nos obliga – dice MacIntyre – a mirar con suspicacia cierta clase de teorizaciones filosóficas sobre los animales que no toman en consideración el tipo de conocimiento que adquirimos en nuestra interacción receptiva y sensible con niños pequeños o con perros, chimpancés, gorilas, elefantes o delfines.<sup>617</sup>

---

algún filósofo precedente, el ejercicio humano de esa capacidad concreta requiere la posesión y el uso del lenguaje. Finalmente se concluye que, debido a que los animales no humanos no poseen lenguaje, o al menos el tipo de lenguaje requerido, carecen por ende de la capacidad o facultad en cuestión.”)

<sup>617</sup> *Ídem*, pág. 17. Una crítica semejante, esta vez hacia las teorías que establecen como criterio para la adjudicación de emociones a los animales no humanos la capacidad de formular proposiciones lingüística, es la que ha llevado a cabo, de manera extensa, Martha Nussbaum (2001). Nussbaum defiende que las emociones son juicios, evaluaciones o adscripciones de valor a cosas o personas que se encuentran fuera del control de la misma y que son juzgadas de importancia saliente para el florecimiento del propio individuo.

Una concepción de este tipo, según Nussbaum, combina tres ideas: (1) el aspecto cognitivo de la evaluación; (2) la idea del propio florecimiento o importancia que tienen para uno ciertas metas y proyectos; y (3) la relevancia que tienen los objetos externos como elementos del propio esquema de nuestras metas. Esta noción de las emociones, que tiene su origen en el estoicismo, es defendida por Nussbaum con ciertas modificaciones. Entre otras cosas, Nussbaum sostiene que es necesario considerar si existen otros elementos, además de los puramente cognitivos que están involucrados en la emoción, como ocurre con los sentimientos, los movimientos corporales, la densidad perceptiva, etc. que no agotan el contenido proposicional de la emoción. Pero en lo que a nosotros particularmente nos incumbe, Nussbaum cree que cualquier perspectiva cognitivo/evaluativa contemporánea respecto a las emociones necesita ofrecer una explicación plausible acerca de la relación que existe entre las

Ahora bien, en esta discusión existe otra faceta que merece ser tomada en cuenta y que se encuentra estrechamente conectada con la vinculación que el propio MacIntyre ha advertido respecto a la reticencia a establecer comparaciones positivas entre la especie humana y algunas otras especies animales, y el modo en el cual abordamos la cuestión de nuestra corporalidad, finitud, dependencia y vulnerabilidad.

En lo que respecta a la adjudicación de personalidad, nos dice Abbey, Taylor comparte la perspectiva tradicional que incluye entre las propiedades de la persona la conciencia y la agencia. Sin embargo, para Taylor estas propiedades, son condiciones necesarias, pero no suficientes para la adjudicación de la personalidad. De acuerdo con Taylor, la personalidad está vinculada a la capacidad de autointerpretación y la posesión de propósitos originales.

De inmediato se ponen de manifiesto una serie de problemas con el tipo de exigencia criteriológica adelantada por Taylor, especialmente cuando vemos dichas exigencias de adjudicación a la luz de las paradojas y dilemas morales que se aprecian en el campo de la bioética que giran en torno a la naturaleza coextensiva o no del estatuto de la personalidad con la especie humana. En este respecto, a menos que establezcamos a priori criterios esencialistas que nos permitan dirimir la cuestión, resulta difícil ofrecer argumentos definitivos. Como ha dejado entrever Torralba Roselló en su discusión acerca de la propuesta naturalista de Peter Singer en este terreno, el tipo de respuesta que demos a éste y otros asuntos afines resulta del tipo de posicionamiento ontológico al que nos adherimos.<sup>618</sup> De acuerdo con Torralba, que en esto sigue muy de cerca el trabajo sobre bioética de J.J. Ferrer y J.C. Álvarez, las posturas como las de Singer se caracterizan por carecer de una genuina ontología, lo cual, nos dice, trae consigo graves consecuencias éticas y jurídicas. Dice Torralba:

Es verdad que en el pensamiento de Singer no se detecta una filosofía del ser, pero no existe porque parte de una concepción filosófica donde la especulación en torno al sentido del ser (*das Sinn des Seines*), para expresarlo al modo de Martin Heidegger, es completamente estéril. Su filosofía parte de lo físico, de lo experimental, de lo empírico. Desde esta perspectiva, la realidad se reduce a lo contrastable empíricamente, a lo que cae dentro del campo de lo perceptible y más allá de ello, no se reconoce nada, ni siquiera una cosa en sí (*das Ding-an-sich*) o noumeno como en la filosofía kantiana.<sup>619</sup>

Además, Torralba se adhiere a las advertencias de los autores citados respecto a las consecuencias que la propuesta ética de Singer podría tener desde el punto social. De acuerdo con estos autores, la negativa a adjudicar personalidad a ciertos seres humanos

---

emociones humanas y las emociones de otros animales. Según ella, la explicación tradicional resulta implausible porque niega toda emoción a los animales no humanos. De acuerdo con Nussbaum, el trabajo realizado en el ámbito de la etología y la psicología cognitiva indica que es posible adjudicar diversos grados de evaluación cognitiva en algunas especies no humanas, lo cual pone en cuestión el principal criterio para negarles emociones. Si ampliamos la explicación de las evaluaciones cognitivas heredadas de los estoicos, podemos suplantarlo el criterio puramente lingüístico que se apoya en la capacidad de ejecutar proposiciones formulables lingüísticamente por un criterio que enfatice las habilidades generales de las criaturas para ver X como Y, en donde Y involucra una noción de importancia saliente para el bienestar de la propia criatura.

<sup>618</sup> TORRALBA ROSELLÓ (2005), pág. 184-6.

<sup>619</sup> *Ídem*, pág. 185.

puede tener graves resultados en el orden jurídico de la sociedad, que nos retrotraen a las concreciones políticas de las cuales la memoria histórica debería precavernos. De acuerdo con estos autores:

La única manera de garantizar la permanencia de este universo moral es otorgando a todos los seres humanos igual consideración y respeto. Y para garantizar al máximo la salvaguardia de este principio básico es preciso que nadie tenga autoridad para decidir que algunos seres humanos pueden ser excluidos de la plena protección moral. La historia nos enseña cuán peligroso es otorgar esa prerrogativa a alguna autoridad, sea ésta de índole política, científica o religiosa. La única manera de garantizar el principio de igual consideración y respeto para todos los seres humanos, en cuanto garantes de un universo moral, es concediendo el pleno amparo de las garantías morales a todos aquellos que han sido generados por progenitores humanos, desde el inicio de la vida hasta el final.<sup>620</sup>

Aunque simpatizamos con las advertencias de los autores y creemos que es imprescindible ofrecer dicha protección jurídica y moral a los seres humanos, como veremos a continuación, la solución adoptada por los mismos está lejos de resultar convincente. Por un lado, el énfasis de estos autores está basado en una antropología y una metafísica que no se encuentra libre de problematicidad. Como señalamos más arriba, una antropología exclusivista se ve condenada a tomar una actitud puramente defensiva ante el avance, bien señalado, de una ontología reduccionista como la empirista en la cual se basa la propuesta singeriana. Pero además, la consideración exclusiva de las consecuencias sociales, jurídicas y políticas del futuro ante una eventual aplicación de los principios singerianos de discriminación, aunque bienvenido, olvida que existen, desde el punto de vista práctico, consecuencias sociales, jurídicas y políticas en la actualidad que son el producto de nuestra negativa a considerar el estatuto de los animales no humanos de tal modo que nos permita revertir las prácticas abominables a las que los sometemos. Estas prácticas, por un lado, están fundadas en una metafísica y una ontología que, en muchos casos alude a la autoridad aristotélica y tomista, pero cuya mayor proeza en este sentido consiste en ocultar la naturaleza última de los entes no humanos, o bien negando de pleno su estatuto especial o, como parece ser el caso, eludiendo la discusión al respecto, que es lo que ocurre, como señaló MacIntyre, con la mayoría de las antropologías filosóficas al uso.

Una dificultad semejante encontramos en el planteamiento de Taylor. Dice el autor canadiense:

A person is an agent who has a sense of self, of his/her own life, who can evaluate it, and make choices about it. This is the basis of the respect we owe persons. Even those who through some accident or misfortune are deprived of the ability to exercise these capacities are still understood as belonging to the species defined by this potentiality.<sup>621</sup>

---

<sup>620</sup> Citado por TORRALBA (2005), pág. 186.

<sup>621</sup> HAL, pág. 103. ("Una persona es un agente que tiene un sentido de sí mismo de su propia vida, que puede evaluarla y hacer elecciones respecto a ella. Esta es la base del respeto que le debemos a las personas. Incluso aquellos que debido a un accidente o fatalidad han sido privados de la habilidad para ejercitar sus habilidades son todavía entendidos como pertenecientes a una especie definida a partir de

Como ha indicado Abbey de manera acertada, la propuesta tayloriana en relación con esta cuestión resulta sumamente problemática cuando pensamos el nivel de abstracción que necesita para establecer las razones para adjudicar personalidad a quienes no están en posesión de los requisitos por él mismo impuestos como criterio para determinar la personalidad. ¿De qué manera – se pregunta Abbey- podemos conceder el estatuto de persona sobre la base de un principio que concierne a la especie *qua* especie?<sup>622</sup>

En primer lugar, deberíamos ser capaces de distinguir las reticencias que nos causa desplazar fuera de la categoría de persona a un individuo humano en vista a que no cumple ciertos requisitos que se consideran constitutivos de la personalidad humana y que sirven para distinguirlo de otras especies animales no humanas y, a su vez, sirve como fundamento para el reconocimiento de su dignidad y el conjunto de privilegios jurídicos que reciben los individuos humanos en cuanto personas, de las cuestiones ontológicas. Eso no significa que las emociones que están detrás de nuestras argumentaciones jurídicas no deban tomarse en consideración. Como ha indicado Martha Nussbaum, si el derecho tiene que protegernos en áreas de vulnerabilidad significativa, no tiene sentido contar con leyes que nos exigen hacer completa omisión de nuestras emociones al respecto. A toda la estructura del derecho penal, según Nussbaum, subyace un cuadro respecto a aquello ante lo cual es razonable nuestros sentimientos de ira o de temor.<sup>623</sup> Sin embargo, aquí nos encontramos, como señalamos en su momento cuando nos referimos a las aporías que suscitan categorías antinómicas como la determinación y la libertad, frente a la necesidad de determinar en cada caso el orden del discurso al cual estamos haciendo referencia.

En principio, cuando nos referimos a la cuestión estrictamente ontológica, resulta interesante notar que nuestros propios criterios de demarcación, que deberían servirnos para establecer definiciones netas entre humanos y no humanos se convierten en obstáculos en casos que no deberían resultar excepcionales, puesto que forman parte de la experiencia común de los seres humanos en algunas instancias ineludibles de sus existencias y que el avance de la ciencia y tecnología sólo pone de manifiesto con mayor gravedad. Deberíamos tomar en serio las aporías y dificultades que nos causa nuestro propio ordenamiento categorial dispuesto con el fin de separar al *anthropos* del resto de la naturaleza a fin de protegerlo de las consecuencias corrosivas que produce la inarticulada ontología naturalista.

A nuestro modo de ver, estas circunstancias ponen de manifiesto claramente que cualquier posicionamiento esencialista respecto a la especie, cualquier posición que reduzca las continuidades o minimice las consecuencias que las continuidades conllevan para nuestra concepción de la personalidad humana y el estatuto de la naturaleza no humana en general, traiciona ciertas evidencias empíricas ineludibles a la hora de juzgar la naturaleza de la experiencia.

Sin embargo, eso no significa que debamos sucumbir a la indiferenciación de las especies o claudicar en nuestro empeño por ofrecer los mejores argumentos a favor de preservar los privilegios que reconocemos a aquellos miembros de la especie que padecen

---

su potencialidad.”)

<sup>622</sup> ABBEY (2000), pág. 70.

<sup>623</sup> NUSSBAUM (2004), pág. 11.

discapacidades severas como las que estamos tratando. La discusión gira en torno al orden de pertenencia de dicha argumentación. El intento por justificar dichos privilegios sobre la base de categorías ontológicas entendidas en términos esencialistas exclusivista no sólo parecen problemáticas en sí mismas, sino que además tienen la desventaja de haberse mostrado inoperantes en los intercambios en torno a difíciles cuestiones que nos incumbe dirimir en el seno de nuestras sociedades democráticas. Por lo tanto, parece imprescindible renovar la argumentación haciéndola operar, quizá, sobre una ontología inclusivista que nos permita esquivar prejuicios que socavan, por su estrechez de miras o sus compromisos de principio, el reconocimiento de ciertos privilegios y protecciones que están siendo puestos en cuestión por diferentes actores y en diferentes contextos.

Abbey ofrece una alternativa, tampoco exenta de dificultad, a la problemática que plantean los requisitos que Taylor impone a la adjudicación de la personalidad. En línea con lo que venimos diciendo, Abbey cree que los debates en torno al estatuto de la persona que son habituales en el ámbito de la bioética no pueden resolverse ofreciendo definiciones adecuadas de lo que significa ser persona, lo cual implica, nos dice, que las cuestiones que giran en torno a la membresía moral de una comunidad y de la significación de la existencia humana deben considerar otras cuestiones. Una consideración de este tipo, nos dice, es la que entiende la personalidad como un atributo que los individuos humanos adquieren como entidades que apuntan más allá de sí mismas, en primer término, por el hecho de estar situadas socialmente. Eso significa, entre otras cosas, que las cuestiones en torno a la vida y la muerte no pueden juzgarse eludiendo la significación que las mismas tienen en el contexto de las relaciones en las cuales se establece.

Por otro lado, y esta vez en relación a la caracterización de la identidad humana como un atributo constitutivamente narrativo, es necesario considerar las instancias de discapacidad de las que estamos hablando en la vida de los individuos en el contexto de la significación que dichas instancias tienen en la totalidad de la vida que contienen dichas experiencias.

Creo que no resulta difícil entrever las dificultades que estas explicaciones conllevan si intentamos dar con ella una respuesta universal a los problemas que nos conciernen. Lo cual significa, en principio, que en lo que respecta a las paradojas y dilemas morales de los que aquí hablamos, a menos que apostemos por establecer, como dijimos, respuestas esencialistas que ofrezcan principios a priori que nos sirvan para dirimir de manera formulística las instancias problemáticas que se nos presentan, resulta ineludible el ejercicio de un tipo razonamiento práctico, cuya ejercicio, a diferencia de lo que ocurre con las argumentaciones cuyo objetivo es el establecimiento de principios, es establecer en cada instancias respuestas a lo particular, lo cual implica estar dispuesto a cada paso a rearticular de manera renovada las respuestas a los interrogantes que se plantean, y, por tanto, como ocurre con el resto de las cuestiones humanas, respuestas de carácter provisional a la espera de un mejor argumento.

Aun así, nos atrevemos a ofrecer algunas indicaciones que nos resultan atractivas en este contexto. Para empezar, nos parece que muchas de las dificultades que enfrentan los teóricos en este terreno reciben parte de su ímpetu debido a la reticencia a considerar líneas de demarcación menos rígidas entre los seres humanos y no humanos. El esfuerzo por recuperar una filosofía de la naturaleza que supere las drásticas distinciones entre las especies y que, al mismo tiempo, eluda los reduccionismos naturalistas tiene la virtud de



ofrecer elementos conducentes a pensar nuevas perspectivas que nos permitan desanudar las posiciones de los contendientes en el debate en estas cuestiones.

Por supuesto, todo intento por llevar al *anthropos* “de regreso” a la naturaleza puede ser leído de maneras opuestas. Por un lado, si pensamos dicha continuidad en términos naturalistas, una interpretación de este tipo puede servir como acicate a una explicación proyectivista de la moral. Sin embargo, el énfasis en la continuidad no necesariamente debe tomar este rumbo, puede animarnos a recuperar una interpretación del mundo natural que nos aleje de los paradigmas epistemológicos objetivantes de la modernidad según la cual la naturaleza, y por extensión el propio *anthropos*, son concebidos como escenarios moralmente neutros en los cuales la razón instrumental puede ejercitar de manera eficiente su dominio. Eludiendo, de este modo, la postura defensiva que, debido a la amenaza epistemológica nos atrinchera en una adjudicación de valor exclusivista al *anthropos*. Eso nos permite ofrecer vías de argumentación respecto a los casos paradójicos planteados que esquiven las objeciones a las cuales nos fuerzan las definiciones esencialistas de la personalidad, o la asunción de principios especieistas que confunden los órdenes de discusión yendo a contramano de la visión postdarwiniana a la cual estamos obligados a responder.

### 2.3.1.1.3. Dialogicidad

Una lectura del *anthropos* que enfatiza el carácter autointerpretante de su identidad, se encuentra comprometida con una antropología que ofrece un lugar privilegiado al lenguaje. Como vimos en su momento, el hecho de que el *anthropos* sea un animal de lenguaje determina que habite un espacio de orientaciones, estructurado a partir de evaluaciones fuertes. De este modo, la afirmación de que el *anthropos* es un animal de lenguaje está vinculada con la noción tayloriana de la identidad como una adjudicación que corresponde a los individuos en vista al estatuto constitutivo de su agencia moral. Siendo así, Taylor cree que es la inserción del *anthropos* en la dimensión semántica la que le procura el conjunto de evaluaciones fuertes que establece las orientaciones alternativas a las que se adhiere, o lo que es lo mismo, que únicamente los seres en posesión de lenguaje articulado son candidatos a la adjudicación de agencia moral.

Por supuesto, en vista de lo que venimos diciendo, una afirmación de este tipo no está libre de controversia. En línea de continuidad con lo que apuntábamos en el capítulo anterior, cabe preguntarse si es apropiado establecer una línea de demarcación tan rígida, en lo que concierne a la adjudicación de moralidad, como la que propone Taylor. Por un lado, es evidente que es necesario encontrar criterios diferenciales que nos permitan distinguir una especie de otra desde el punto de vista analítico, pero, por el otro, cuando la distinción se establece en términos de todo o nada parece difícil de sostener en vista de los datos empíricos que tenemos a nuestra disposición y las aporías que produce la asunción de una facultad que resulta explicable únicamente a partir de una creación *ex nihilo*.

Evidentemente, desde cierta perspectiva, un pensador católico como Taylor no se encuentra obligado a articular una justificación de este tipo. Sin embargo, desde el punto de vista argumentativo, a menos que establezcamos de manera explícita nuestra adhesión a primeros principios, indudablemente legítimos, resulta ineludible encontrarnos con un

punto ciego en nuestro razonamiento. No quiero abundar en esta dirección, porque ya hemos dicho suficiente para ofrecer cierta idea de nuestra pretensión al respecto. Desde nuestro punto de vista, resulta imprescindible que seamos capaces de rastrear la moralidad humana en la propia naturaleza, de manera similar al modo en que fuimos capaces de rastrear las raíces de la identidad humana en eso que hemos dado en llamar su biología. Y esto resulta aun más acuciante si creemos, siguiendo a Taylor, que nociones como identidad y moralidad resultan inextricables. Como MacIntyre ha puesto de manifiesto, podemos encontrar una guía en esta dirección en la filosofía de la naturaleza de Aristóteles y Tomás de Aquino. De manera semejante, otras filosofía no occidentales pueden ofrecernos argumentaciones y prácticas que permitan restituir las continuidades en el orden del ser que la epistemología moderna ha interrumpido. Aunque no tenemos espacio en esta investigación para ofrecer una explicación pormenorizada de los argumentos de estos u otros sistemas, quisiera mencionar, aunque más no sea brevemente, y con el fin de prometernos a nosotros mismos futuras investigaciones al respecto, la relevancia que tienen para la discusión en marcha, las exploraciones en torno a las experiencias de agonía y muerte que la tradición tántrica del Budismo ha llevado a cabo.

De manera análoga a lo que observamos cuando tratamos la cuestión de las raíces biológicas de la identidad, cabe preguntarse si existen aspectos de la experiencia de los animales superiores no humanos que nos permitan inferir fundamentos básicos de la moralidad humana. Pensemos, por ejemplo, el modo en el cual se articula la ética utilitarista. El principio de utilidad sólo resulta comprensible a partir de la consideración y legitimidad que otorgamos a la búsqueda, por parte de los individuos, de un tipo de experiencia que resulta agradable o satisfactoria versus el tipo de experiencia que resulta en lo contrario. Sin embargo, queda por resolver qué es lo que lleva a los individuos a la búsqueda o rechazo de dichas experiencias. Aun si optamos por dejar el interrogante sin respuesta, debemos ofrecer argumentos convincentes que nos permitan discernir, no sólo la legitimidad de ciertas satisfacciones en detrimentos de otras (lo cual implica iniciar un razonamiento de segundo orden, en contraposición a un razonamiento meramente estratégico), sino también ofrecer argumentos que justifiquen la adjudicación a los miembros de nuestra especie de la consideración y legitimidad que negamos a los reclamos inarticulados semejantes de los miembros de otras especies.

La mayoría de los argumentos justificatorios en este sentido, como hemos visto, se encuentran estrechamente unidos a la adjudicación de la personalidad, la dignidad o la racionalidad, que a su vez, como hemos constatado, se encuentran ordenados en torno a la posesión de ciertas capacidades diferenciales, como es el uso de lenguaje o la posesión de cierta estructura conceptual que permite aprehensiones básicas que son condición de posibilidad de la lingüística. Es decir, dichos argumentos tienen por objeto, exclusivamente, demostrar el estatuto diferencial de los humanos frente al resto de los entes de la naturaleza, con el propósito de justificar el respeto moral que se les debe a estos por sí mismos, en contraposición al respeto moral que se otorga a otros seres en vista al modo en el cual el trato dispendiado a los mismos repercute en el propio anthropos. Los argumentos de este estilo, a nuestro modo de ver, no resultan convincentes. Peor aun, parece ser el caso (lo cual es históricamente constatable) que dichos argumentos se encuentran viciados, en principio y procedimentalmente, debido a la asunción de una serie de falacias de las que ya hemos hablado en su momento, que

tienden a distorsionar u ocultar la naturaleza de la experiencia animal en general, a fin de asegurarse una distinción ontológica radical entre los humanos y el resto de la naturaleza.

Nótese que, a diferencia de lo que ocurre con las explicaciones naturalistas, que enfatizan los datos extraídos de la reducción reconstructiva de los funcionamientos orgánicos subyacentes, lo que aquí se propone es una reconsideración de la experiencia, análoga a la experiencia en primera persona del *anthropos*, del resto de los animales.

Del mismo modo en el que pudimos constatar conceptos, creencias, pensamientos, razones para actuar en los animales no humanos inteligentes, es razonable considerar que la conceptualidad, la creencia, los pensamientos y las razones de dichos animales no pueden entenderse independientemente del marco de significación valorativa que de manera análoga habitan los animales humanos. A su vez, resulta bastante difícil ofrecer una explicación razonable acerca de los juicios de segundo orden de los cuales nos habla Taylor, si adoptamos una posición ontológica que no haga justicia a las continuidades interespecie, tomando en consideración que las valoraciones fuertes que caracterizan la esfera de la moralidad humana resultan inexplicables si eludimos la consideración (1) de los juicios de primero orden que sirven como sustrato y objeto de valoración de aquellos, y (2) las instancias más básicas de la experiencia en las cuales los individuos se vuelven hacia sus bienes específicos circunstanciales y rechazan aquello que obstaculiza sus logros primarios. Por supuesto, si la lectura que realizamos de dichos “instintos” resulta reduccionista, la interpretación se revierte juzgando a la baja los desarrollos de mayor complejidad en los cuales somos capaces de sopesar nuestras tendencias a la luz de bienes que no resultan evidentes si no somos capaces de distanciarnos respecto a nuestras experiencias. Pero, como dijimos más arriba, lo que aquí proponemos no es una lectura naturalista de nuestros juicios morales, sino todo lo contrario, una interpretación moral de nuestros instintos.

Véase, por lo tanto, que la solución al conjunto de problemas a los que nos enfrentan las experiencias de discapacidad no parecen adecuadamente respondidas por el sólo hecho de atrincherarnos de manera defensiva a fin de salvaguardar al sujeto humano de la extendida neutralización moral que ha producido la epistemología moderna sobre el reino de la naturaleza, sino más bien todo lo contrario, ampliando nuestra consideración moral a aquellos rincones donde pueda mostrarse la existencia de entidades sentientes, es decir, entidades a las que es posible adjudicar experiencias análogas a las de primera persona. Esto nos permitirá comenzar a vislumbrar una ética ecológica que escape a las determinaciones puramente antropocéntricas.

No pretendo en este breve apartado ofrecer argumentos a favor de una u otra tesis de fundamentación en este sentido. Creo, en línea con la posición de Taylor en este respecto, que a lo primero que tenemos que abocarnos es a identificar y articular aquellos bienes que hemos mantenido ocultos por las razones que fueran, y a partir de allí, iniciar un proceso de recuperación que nos permita incluir los trazos ocultos en nuestros propios marcos de referencia, de modo semejante a la manera en la cual incluimos las iluminaciones ajenas en nuestro propio discurso en algo como una “fusión de horizontes”.

Volviendo ahora a nuestro tema, lo que toca en este apartado es explorar el lugar que tiene la dialogicidad en la explicación tayloriana de los constitutivos humanos. Dice Taylor:

This crucial feature of human life is its fundamentally dialogical character. We become full human agents, capable of understanding ourselves, and hence of defining our identity, through our acquisition of rich human languages of expression.<sup>624</sup>

Ahora bien, como señala Taylor, aquí “lenguaje” no se refiere exclusivamente a la articulación verbal, sino que comprende el conjunto de medios expresivos, como es el caso de la expresión en el arte, el gesto y el amor. Lo importante, en todo caso, es comprender que el aprendizaje de esos modos de expresión se realiza a través del intercambio que establecemos con los otros significativos. Eso quiere decir que las personas no adquieren los lenguajes a través de los cuales articulan su autodefinición por sí mismos. La mente humana, contrariamente a los presupuestos de la mayor parte de las investigaciones al uso, no se constituye de manera monológica, sino que es esencialmente dialógica.

Como ha señalado James V. Wertsch, pese a la relevancia que tiene la psicología en nuestra época, resulta difícil engañarse acerca del hecho de que la disciplina aun parece incapaz de ofrecer una descripción apropiada de su objeto de estudio: la mente humana. La dificultad, según Wertsch, parece estar en que la mayor parte de las investigaciones en esta área han estado dirigidas a determinar las habilidades y procesos de la mente observada en condiciones de aislamiento en el laboratorio, más que a intentar dar cuenta de ella en su entorno natural. Esta aproximación ha permitido a la psicología alcanzar importantes logros que no deben subestimarse, como ocurre con la abundante información recogida respecto al funcionamiento cerebral, por ejemplo, o el creciente conocimiento en torno al funcionamiento cognitivo de los infantes. Sin embargo, esto no disminuye la debilidad en la cual se encuentra actualmente la disciplina desde la perspectiva de la determinación fundacional de su propio estatuto. De acuerdo con Wertsch, esta debilidad consiste en el desparejo crecimiento de su actividad que ha llevado a una enorme acumulación de información fragmentaria en torno a funciones identificadas, como hemos dicho, en situaciones de aislamiento de los sujetos, y al mismo tiempo, una importante carencia de marcos de referencia apropiados que sean capaces de ofrecer una imagen coherente e integrada de la propia mente como totalidad. De acuerdo con Wertsch:

... much contemporary research in psychology does not in fact have the practical implications so often claimed for it. In my view, a major reason is the tendency of psychological research, especially in the United States, to examine human mental functioning as if it exists in a cultural, institutional, and historical vacuum.<sup>625</sup>

Ahora bien, como ha indicado Taylor, la dialogicidad intrínseca de la conciencia

---

<sup>624</sup> PA, pág. 230. (“El rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico. Nos convertimos en agentes humanos plenos capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad, a través de nuestra adquisición de ricos lenguajes expresivos humanos.”)

<sup>625</sup> WERTSCH (1993), pág. 2. (“... la mayor parte de la investigación contemporánea en psicología no tiene las implicaciones prácticas que tan a menudo pretende. Desde mi perspectiva, una razón importante para ello es la tendencia en la investigación psicológica, especialmente en los Estados Unidos, a examinar el funcionamiento de la mente humana como si ésta existiera en un vacío, cultural, institucional e histórico.”)

humana no se circunscribe a las instancias de su génesis. No se trata de aprender un lenguaje al comienzo de nuestra existencia como individuos para luego basarnos en dicho aprendizaje inicial para proseguir independientemente nuestro desarrollo como personas desplegando nuestros proyectos. Para Taylor, aun cuando nuestra cultura promueve en los individuos el desarrollo de sus propios puntos de vista, debemos reconocer que desde la perspectiva ontológica, la identidad siempre se encuentra vinculada al diálogo que mantenemos con (o contra) los otros significativos.

De acuerdo con Taylor, la identidad humana se adquiere en el interior de lo que él llama una “red de interlocución”. Esa red involucra, por un lado, las orientaciones morales y espirituales hacia las cuales se orienta el individuo, y en relación con la cual mide la distancia que lo separa de sus metas e ideales; y por el otro, las referencias a la comunidad que define dicha identidad. Estos dos aspectos reflejan, según Taylor, la situación original en la cual surgen las cuestiones identitarias.

Sin embargo, Taylor cree que la cultura moderna tiende a ocultar el aspecto definitorio de nuestra identidad debido a la promoción enfática de concepciones individualistas que imaginan a la persona humana encontrando su orientación dentro de sí, es decir, independizándose de manera absoluta de esas redes de interlocución que originalmente lo formaron. Pese a que las tradiciones espirituales de nuestra civilización (la tradición judía y griega) han enfatizado la importancia del desprendimiento por parte del individuo en relación con el aspecto definitorio de la identidad, es decir, respecto a las comunidades históricas nativas de pertenencia, Taylor sostiene que esta postura no implica desprenderse de toda red de interlocución. Dice Taylor:

Taking the heroic stance doesn't allow one to leap out of the human condition, and it remains true that one can elaborate one's new language only through conversation in a broad sense, that is, through some kind of interchange with others with whom one has some common understanding about what is at stake in the enterprise.<sup>626</sup>

Taylor reconoce que existe una profunda diferencia entre la situación en la que definimos nuestra identidad en el contexto circunscrito de la comunidad de pertenencia histórica inmediata, y el caso en el cual la comunidad en la cual encontramos la confirmación de la visión a la que nos adherimos es la de nuestros afines, cuyos pensamientos y lenguaje testimonian el contacto con la misma realidad que nosotros vislumbramos. Por otro lado, como indica Taylor, esta segunda “conversación” no queda limitada exclusivamente a nuestros contemporáneos vivos, sino que incluye profetas, pensadores, escritores fallecidos, etc.

De acuerdo con Taylor, esa imposibilidad ontológica del antropos a salir fuera de toda red de interlocución con el fin de constituir o encontrar su “verdadera” identidad, nos obliga a revisar su tesis trascendental al respecto. Nos dice:

In speaking of a “transcendental” condition here, I am pointing to the way in which

---

<sup>626</sup> SS, pág. 37. (“Adoptar la actitud del héroe no le permite a uno saltarse la condición humana y sigue siendo cierto que un nuevo lenguaje sólo puede elaborarse a través de la conversación, en el sentido más amplio, es decir, a través del intercambio con quienes uno tiene una cierta comprensión común de lo que se juega en tal empresa.”)

the very confidence that we know what we mean, and hence our having our own original language, depends on this relating. The original and (ontogenetically) inescapable context of such relating is the face-to-face one in which we actually agree. We are inducted into language by being brought to see things as our tutors do. Later, and only for part of our language, we can deviate, and this thanks to our relating to absent partners as well as to our confronting our thought with any partner in this new, indirect way, through a reading of the disagreement. And even here, not *all* the confronting can be through dissent.<sup>627</sup>

De acuerdo con Abbey, lo que subyace a la noción de identidad dialógica es una suerte de difuminación de la frontera entre el yo y el otro. De manera semejante a la ilusión de independencia material con la cual aprehendemos nuestros cuerpos sólidos como si fuera posible que estos existieran recortados del entorno físico en el cual somos engendrados a partir de elementos que, originalmente, pertenecen a entidades completamente otras que nosotros, y que sin embargo acabamos aprehendiendo como bases de apropiación material de nuestra mismidad como ocurre con el esperma y óvulo de nuestros progenitores, Taylor sostiene que a nuestro contenido psicológico tampoco puede adjudicársele la independencia que pretendemos. En línea con las exploraciones de Mijail Bajtín, Taylor imagina nuestra vida interior como una polifonía de “conversaciones” con otros seres. Como ha señalado Michael Holquist respecto al “dialogismo” de Mijaíl Bajtín:

... dialogism assumes that every individual constitutes a particular place in the master dialogue of existence he or she is compelled by the structure of addressivity (the overwhelmingly social nature of communication) to be responsible for the activity of meaning in his or her local environment.<sup>628</sup>

Recordemos que el dialogismo bajtiano está fundado en una visión de radical interconexión que, como decíamos más arriba, no sólo se circunscribe a los aspectos psicológicos, sino que también toma en consideración la interdependencia de la corporalidad. En su discusión acerca del “cuerpo grotesco” en su libro sobre Rabelais, se refiere a esta visión de la corporalidad como la de un cuerpo en acto de devenir, un cuerpo siempre inacabado, incompleto, que se encuentra en continua construcción-creación de sí, y construcción-creación de otros cuerpos. Dice Bajtín:

---

<sup>627</sup> SS, pág. 38. (“Al hablar aquí de una condición “trascendental”, estoy apuntando a la manera en que la propia confianza de que sabemos lo que queremos decir y, por tanto, de que contamos con nuestro propio lenguaje original, depende de dicha relación. El contexto original y (ontogenéticamente) ineludible de tal relación es el cara a cara en el que realmente estamos de acuerdo. Somos iniciados en el lenguaje cuando se nos conduce a ver las cosas como las ven nuestros tutores. Después, y sólo para una parte de nuestro lenguaje, podemos desviarnos, y esto gracias tanto a nuestra relación con interlocutores ausentes como a la confrontación que hacemos de nuestro pensamiento con cualquier interlocutor en esta nueva e indirecta manera, a través de la lectura que hacemos del desacuerdo que pueda existir. E incluso en este caso, no *toda* confrontación puede ser a través de la disidencia.”)

<sup>628</sup> HOLQUIST (2005), pág. 84. (“El dialogismo asume que cada individuo constituye un lugar particular en el diálogo maestro de la existencia; él o ella está compelido por la estructura de direccionalidad (la abrumadora naturaleza social de la comunicación) a ser responsable por la actividad de significación en su entorno local.”)

Moreover, the body swallows the world and is itself swallowed by the world... Eating, drinking, defecation and other elimination (sweating, blowing of the nose, sneezing), as well as copulation, pregnancy, dismemberment, swallowing up by another body – all these acts are performed on the confines of the body and the outer world, or on the confines of the old and new body, in all these events, the beginning and end of life are closely linked and interwoven.<sup>629</sup>

Como señala Holquist en el contexto de la discusión acerca de la naturaleza de la novela, en la que Bajtín señala el abrumador carácter intertextual del género, constituido en un proceso de referencias constantes dentro de sí, y respecto a otras obras fuera de sí, existe una profunda analogía con ésta y la naturaleza de la corporalidad. Como el texto novelístico es intertextual, el cuerpo es *intercorporal*, es decir, que no puede ser concebido fuera de una red de interrelaciones de la cual es una parte viva.<sup>630</sup>

De manera análoga a la concepción ontológica del *anthropos* que defiende Taylor, el dialogismo bajtiano milita (1) contra la ilusión del “monadismo”, es decir, la engañosa aprehensión de los cuerpos y las mentes como fenómenos aislados, producto del individualismo burgués, y (2) contra una noción de identidad autosuficiente y pristina. En sus escritos tempranos, que gravitan en torno al neo-Kantismo, Bajtín ofrece un análisis que da sustento argumentativo a su militancia “antiespitemológica”.

Como ha explicado Holquist, el punto de partida de la teoría pragmática del conocimiento adelantada por Bajtín, es la aceptación del argumento kantiano que establece la brecha infranqueable entre la mente y el mundo. Sin embargo, como señala Holquist, esta aceptación no concuerda en lo que respecta a las conclusiones. Para Kant, esta infranqueabilidad le lleva a adherirse a una noción de las entidades en sí mismas, mientras que, para Bajtín, como veremos, le sirve como punto de partida para escapar, por un lado, a cualquier tentación monista, pero al mismo tiempo, eludir el substancialismo por medio de la noción de simultaneidad, o radical interdependencia. Como dice Holquist:

The non-identity of mind and world is the conceptual rock on which dialogism is founded and the source of all other levels of non-concurring identity which Bakhtin sees shaping the world and our place in it. Bakhtin's thought is a meditation on how we know, a meditation based on dialogue precisely because, unlike many other theories of knowing, the site of knowledge is posits is never unitary.<sup>631</sup>

---

<sup>629</sup> BAKHTIN (1984), pág. 317. (“Además, el cuerpo devora el mundo y es él mismo devorado por el mundo... Comer, beber, defecar y otras eliminaciones (sudar, hacer sonar la nariz, estornudar), como así también la copulación, el embarazo, el desmembramiento, el ser devorado por otro cuerpo – todos estos actos son realizados en los confines del cuerpo y del mundo exterior, o en los confines del cuerpo viejo y el cuerpo nuevo. En todos estos eventos, el comienzo y el final de la vida se encuentran estrechamente entrelazados y conectados.”)

<sup>630</sup> HOLQUIST (2005), pág. 90.

<sup>631</sup> *Ídem*, pág. 18. (“La no-identidad de la mente y el mundo es la piedra conceptual sobre la cual el dialogismo esta fundado y la fuente de todos los otros niveles de identidad no concurrente en los que Bajtín ve dan forma al mundo y nuestro lugar en él. El pensamiento de Bajtín es una meditación en torno a cómo sabemos, una meditación basada, precisamente en el diálogo porque, a diferencia de otras teorías del conocimiento, el lugar del conocimiento que establece nunca es unitario.”)

Contra el “epistemologismo”, que pretende ofrecer una explicación unitaria de la conciencia, como si ésta pudiera establecerse haciendo referencia exclusivamente a sus propias funciones y recursos, eludiendo toda consideración acerca de otra conciencia exterior a sí misma, el dialogismo bajtiano sostiene que la propia capacidad de conocimiento de la conciencia se encuentra basada en la alteridad. Alteridad que no es entendida en el contexto de un proceso de superación dialéctica de lo otro en una suerte de identidad sintética, unificada, superior, sino más bien sobre la irreductibilidad de la relación diferencial que se establece entre el “centro” relativo, y aquello que no es el “centro” en dicha relación.

De esto se desprende que la filosofía bajtiana se encuentra en sintonía con el movimiento de superación de la epistemología de la que hemos estado hablando a lo largo de este estudio, que intenta desandar el camino de sustantivación del sujeto individual como asiento de certeza, a favor de una noción de identidad que nunca puede resultar en un constructo autosuficiente. Para Bajtín, el sí es relacional, y su relación primordial es el diálogo. De este modo, el argumento bajtiniano para superar las filosofías del cógito se articula a partir del reconocimiento de que los dualismos que aíslan artificialmente sus categorías traicionan, por así decirlo, sus propias condiciones de posibilidad al atribuirles un carácter sustantivo, en cuanto no son capaces de reconocer la constitución ineludiblemente dialógica entre el sí y el otro. De acuerdo con Bajtín, esta relación sí/otro es una relación de simultaneidad. De este modo, la noción de diálogo tiene la ventaja de eludir la tentación de eliminar los contrastes diferenciales que son condición básica de la existencia: la separación y la simultaneidad.<sup>632</sup>

Ahora bien, de acuerdo con Taylor, el ocultamiento de la dimensión dialógica de la identidad es producto del énfasis que la modernidad occidental ha dado a nociones como la libertad individual, la autonomía y la independencia, estrechamente asociadas con el ideal de un individuo autorresponsable que es capaz de superar de manera absoluta la dependencia que tiene respecto a otros individuos y la comunidad en general. Como ya hemos dicho, la posición de Taylor respecto a la dialogicidad intrínseca del *anthropos* se encuentra en franca oposición con la ontología individualista, en línea de continuidad con la ontología bajtiana.

De manera semejante al modo en el que Taylor trata la dialogicidad, Bajtín la aborda como una cualidad fundamentalmente expresiva, es decir, creadora de significación. Para Bajtín la existencia se encuentra inextricablemente vinculada con la significación, aunque más no sea, como un punto potencial de significación. El carácter semiológico del mundo, de acuerdo con Holquist, pone en cuestión la creencia de que existen experiencias psíquicas que resultan incognoscibles y, por lo tanto, la pretensión de que existe una diferencia cualitativa entre las experiencias interiores individuales y las experiencias sociales exteriores. Para Bajtín, la estructura dialógica de la conciencia señala que el sí no coincide enteramente consigo mismo, que como miembro de una colectividad hablante, el *anthropos* se encuentra con la palabra no como un fenómeno natural, como instrumento a través del cual llevar a ejecución sus anhelos y valoraciones exclusivas. Por el contrario, para Bajtín, la palabra con la cual el *anthropos* se encuentra no está libre de voces ajenas, sino que al recibirla, siempre a través de la voz del otro, saturada de la voz del otro, se encuentra ya colmada de sentidos ajenos. Por lo tanto, la

---

<sup>632</sup> *Ídem*, pág. 20.



palabra siempre llega a través del contexto del hablante a través de otro contexto, lo cual nos obliga a reconocer que el pensamiento no puede evitar el mestizaje que el diálogo impone al poblarnos y constituirnos con la palabra ajena.<sup>633</sup>

## 2.4. Conclusiones

Con respecto a la aprehensión individualista que tenemos de nosotros mismos, a la que subyacen nociones de autonomía y autenticidad de las cuales tendremos ocasión de hablar en los capítulos que siguen, cabe interrogarse acerca del estatuto que debemos reconocerle. En principio, parece claro, desde una perspectiva ontológica, que a la pretensión de los individuos de escapar a todo marco o red de interlocución con el fin de alcanzar una autofundación y autodefinición absoluta, subyace una grave distorsión epistemológica. Pero eso no significa que desde el punto de vista moral, para cierta cultura y en cierto momento histórico, no sea legítima una aspiración a explorar, articular y potenciar de manera más decisiva valores como la autonomía y la autodeterminación relativa de los agentes.

A primera vista, la imposibilidad ontológica de adjudicar independencia absoluta a los agentes se encuentra en abierta oposición con los anhelos de la subjetividad moderna. Sin embargo, esta oposición es sólo aparente si mantenemos una estricta observancia de lo que distingue a cada objeto de análisis. La exploración ontológica trata al objeto humano, exclusivamente en relación con su ultimidad. Del análisis ontológico se desprenden dos tesis. Una tesis negativa, que consiste en establecer la imposibilidad de independencia a la que nos adherimos (1) de manera incuestionada, en ciertas instancias de nuestra experiencia, que sirven como base empírica para (2) la adjudicación articulada o inarticulada de cierta noción del *anthropos* que puede aspirar al logro de autonomía absoluta por medio de prácticas fundacionalistas de autotransparencia o a través de modelos procedimentales de estricta racionalidad. Pero como vimos en la primera parte de esta investigación, a través de los llamados argumentos trascendentales descubrimos que la adjudicación de autonomía y autosubsistencia absoluta del agente humano no responde a las exigencias constitutivas de su existencia finita. La ganancia epistémica negativa en este caso consiste en afirmar que el *anthropos*, ese que somos en cada caso nosotros mismos, y cuya existencia finita aparece en ciertas ocasiones como recortada de la totalidad del ser, como una instancia abstracta de la totalidad de lo real, no puede existir de ese modo absoluto.

En segundo lugar, tenemos una tesis afirmativa que consiste en dar respuesta al cómo de la entidad en su relatividad. El *anthropos*, dice esta segunda tesis, existe en radical interdependencia, lo cual implica, como ocurre con el resto de los entes universales pero en su peculiar manera, que sólo puede existir como una entidad constitutivamente dialógica.

Dos consecuencias podemos extraer de esta distinción categorial: (1) que el análisis ontológico no tiene jurisdicción sobre los modos relativos (histórico-culturales) del *anthropos*, (2) exceptuando aquellos casos en los cuales a dichas modalidades relativas subyacen nociones ontológicas articuladas o inarticuladas que son incapaces de observar los requerimientos que la argumentación trascendental establece como necesarios, como

---

<sup>633</sup> BAJTÍN (1986), pág. 295.

condiciones de posibilidad de la existencia misma de los entes en cuestión, como ocurre, en buena medida, con la epistemología y ciertas nociones ultraindividualistas y atomistas de la ética y la política moderna.

Tercera parte

## **TEORÍA DE LA MODERNIDAD**



## 1. La dimensión histórica de la Identidad

En el prefacio a *Sources of the Self*, Taylor apunta sobre la íntima conexión que existe entre la noción de identidad a la cual su estudio está dedicado, y la noción de modernidad. Como indicamos en su momento, la antropología filosófica de Taylor pretende ser una antropología situada históricamente. Es decir, una antropología que considera al hombre, no en abstracción de sus determinaciones espacio-temporales, sino al hombre concreto. En este caso, el *anthropos* moderno, es decir, el *anthropos* en la encrucijada del conjunto de transformaciones acontecidas en el ámbito de las sociedades del Atlántico norte a partir del siglo XVII.

En los capítulos precedentes atendimos a la dimensión ontológica de la subjetividad. Pusimos especial énfasis, antes de embarcarnos en una dilucidación de los constitutivos esenciales de la identidad, en remarcar la importancia que tiene para la elaboración de una antropología filosófica exhaustiva, dar cuenta de las raíces biológicas de la subjetividad humana en cuanto fuente primaria e ineludible de la elaboración semántica de dicha subjetividad.

Como anunciamos, lo que toca ahora es dar cuenta de la dimensión histórica de la identidad moderna, es decir, en palabras de Taylor, del ensamblaje de comprensiones, en su mayor parte inarticuladas, de lo que significa ser un agente humano para una cultura determinada. En el caso del Occidente moderno, se trata de clarificar el sentido de nociones características como la interioridad, la libertad, la individualidad, y la participación del agente humano en la naturaleza, que son propias de nuestra cultura. Pero esto no es todo. Hay que sumar la intención por parte de Taylor de sacar a la luz los trasfondos de la identidad que subyacen en nuestro pensamiento, en nuestra epistemología y nuestra filosofía del lenguaje. Mucho hemos adelantado en este sentido en los capítulos precedentes.

Ahora bien, el retrato que hagamos de nuestra identidad se convertirá, según Taylor, en un punto de partida que nos permitirá renovar nuestra comprensión de la modernidad. Eso significa que, a partir de dicho retrato, podremos establecer los rasgos característicos de nosotros mismos que nos permitirán entender de manera más profunda las dramáticas transformaciones de nuestra cultura y de nuestra sociedad en los últimos siglos, poniéndolas de este modo en foco.

En el prefacio en cuestión, Taylor señala a tres importantes pensadores contemporáneos que han ofrecido en sus obras interpretaciones explícitas de estas transformaciones: Michel Foucault, Jürgen Habermas y Alasdair MacIntyre. Lo que proponemos, en primer lugar, es una aproximación parcial a la postura adoptada por estos autores en relación con el fenómeno de la modernidad, a lo que añadiremos la crítica de Taylor respecto a dichos posicionamientos. En segundo lugar, intentaremos bosquejar de manera panorámica la postura positiva adoptada por Taylor sobre la cuestión, que consiste, en breve, en la convicción de que no podemos comprendernos adecuadamente a nosotros mismos si no comenzamos tomando conciencia de nuestra historia. Según Taylor, las interpretaciones de la modernidad defendidas por los autores citados pecan, o bien en la medida en que exageran la naturaleza de las transformaciones que caracterizan a la modernidad hasta el punto de concebir la cultura moderna como el caso paradigmático de un logro llamado a ser universal que consiste en la superación de

la irracionalidad y la esclavitud de los individuos o, por el contrario, la imagen que elaboran sus contrincantes en el debate que consiste en un declive, una pérdida y un olvido absoluto. De acuerdo con Taylor, estas dos interpretaciones ignoran facetas importantes de nuestra situación. Dice Taylor:

We have yet to capture, I think, the unique combination of greatness and danger, of *grandeur et misère*, which characterizes the modern age. To see the full complexity and richness of modern identity is to see, first, how much we are all caught up in it, for all our attempts to repudiate it; and second, how shallow and partial are the one-sided judgements we bandy around it.<sup>634</sup>

Ahora bien, pese a reconocer los logros del mundo moderno, Taylor comparte con algunos de sus interlocutores la convicción de que las sociedades modernas se encuentran de muchos modos en contradicción con ellas mismas, lo cual trae aparejado experiencias de malestar y descontento. Una porción de ese malestar puede explicarse en términos de crisis de legitimidad debido al fracaso que conlleva la incapacidad por cumplir con criterios autoimpuestos como es el ideal de libertad. Como ha indicado Smith, esta brecha se pone de manifiesto, especialmente, en la propensión de nuestras sociedades a la exclusión, la dificultad que tienen para reconocer y afirmar particularidades culturales, y la fragmentación política. Sin embargo, según Taylor, existen otros motivos por los cuales la cultura moderna genera descontento y malestar. A fin de comprenderlos, Taylor ha puesto especial énfasis en rastrear sus orígenes, intentando formular, en palabras de Smith, un “diagnóstico de nuestro tiempo”, una explicación del *Zeitgeist*, “la situación espiritual de nuestra era”. Eso implica comprometerse con la articulación de una teoría de la modernidad, lo cual conlleva contribuir en el debate que gira en torno a la idea del “proyecto ilustrado” en el cual Taylor aporta su perspectiva particular.

En general, en lo que respecta a las teorías de la modernidad, Taylor ha señalado que es posible distinguir entre aquellas teorías que se adhieren a una interpretación “cultural” de las transformaciones en cuestión y otras teorías cuyo cometido es una contestación que define la modernidad en términos puramente “aculturales”. En este contexto, el uso que hace Taylor del término “cultura” se encuentra asociado al modo habitual en el que se entiende el término en el ámbito antropológico y que evoca la imagen de una pluralidad de culturas humanas, cada una de ellas con su lenguaje y un conjunto de prácticas que definen cierta comprensión de la persona, las relaciones humanas, las virtudes y los vicios, etc. Sobre la base de ésta comprensión, dice Taylor:

A “cultural” theory of modernity is one that characterizes the transformation which have issued in the modern West mainly in terms of the rise of a new culture. The contemporary Atlantic world is seen as a culture (or group of cultures) among others, with its own specific understandings, e.g., of person, nature, the good, to be contrasted to all others, including its own predecessor civilization.<sup>635</sup>

---

<sup>634</sup> SS, pág. x. (“Aun estamos por entender la insólita combinación de grandeza y peligro, de *grandeur et misère*, que caracteriza la Edad Moderna. Percibir plenamente la complejidad y la riqueza de la Edad Moderna es percibir, primero, en qué medida estamos inmersos en ella, pese a todos los intentos de rechazarla; y, segundo, cuán superficiales, parciales y sesgados son los juicios que sobre ella intercambiamos.”)

<sup>635</sup> TAYLOR, Charles, “Inwardness and the Culture of Modernity” en *Philosophical Interventions in the*

A estas teorías culturales de la modernidad, Taylor contrapone las teorías aculturales que, según nos dice, son las que han dominado nuestra imaginación durante los últimos dos siglos. Para los defensores de estas teorías, las transformaciones de las que estamos hablando deberían comprenderse en función de algún tipo de operación culturalmente neutra. El caso paradigmático, según Taylor, es el que concibe la modernidad como racionalización. Sea ésta comprendida en términos de crecimiento de la conciencia científica, o como desarrollo de la perspectiva secular, o como surgimiento de la racionalidad instrumental. Sea como sea, lo importante es que los adherentes de estas perspectivas conciben las transformaciones como fenómenos que todas las culturas planetarias estarán forzadas, tarde o temprano, a realizar. Eso no significa, en principio, que no podamos reconocer que ciertas culturas facilitan estas transformaciones, en contraposición a otras culturas para las cuales dichas transformaciones resultarían más problemáticas. En cualquier caso, para estos teóricos, no deberíamos asimilar la modernidad a una constelación cultural determinada.

Entre las teorías aculturales de la modernidad, Taylor distingue, en primer lugar a aquellas que enfatizan el carácter positivo de su advenimiento, como ocurre en buena medida con la lectura que hace Habermas, quien adopta, según Taylor, una variante weberiana de la noción de “racionalización” en términos de diferenciación de las “tres esferas de validez” que tiene, según Habermas, una importancia central para la cultura moderna.

Sin embargo, Taylor advierte que las interpretaciones positivas de la modernidad no son las únicas que se fundan en una interpretación acultural de las transformaciones en cuestión. Existe, según él, un abigarrado conjunto de teorías negativas que interpretan el advenimiento de la modernidad en términos de pérdida y declive. En este caso, la modernidad no consistiría en el despliegue de ciertas capacidades, sino que, más bien, sería caracterizada como una caída en el peligro, como la pérdida de un horizonte o una pérdida de las raíces, que sería el resultado de una actitud arrogante abocada a la negación de los límites humanos, la dependencia respecto a Dios, por ejemplo, o a nuestra historia, y que vendría acompañada de una confianza ilimitada en los frágiles medios de la razón humana.<sup>636</sup>

Ahora bien, a fin de barruntar lo que diferencia a las teorías culturales y aculturales en cualquier de sus dos versiones, es preciso analizar la manera en la cual se articulan sus respectivas argumentaciones. En lo que respecta a las teorías aculturales, la operación crucial que define la modernidad se presenta sobre la base de una evaluación. Se dice, por ejemplo, que la modernidad consiste en “llegar a ver” algo o, por el contrario, en la versión negativa, la modernidad se define como algo que perdemos de vista. En cambio, las teorías culturales, describen los cambios en términos de contraste entre diferentes constelaciones. Entre aquellas que son anteriores y posteriores, y por lo tanto,

---

*Unfinished Project of Enlightenment*, Axel Honneth eds. (Cambridge: MIT Press, 1992), págs. 88. (“Una teoría “cultural de la modernidad es aquella que caracteriza las transformaciones que se han extendido en el Occidente moderno en su mayor parte en términos del surgimiento de una nueva cultura. El mundo Atlántico contemporáneo es entendido como una cultura [o grupo de culturas] entre otras, con sus comprensiones específicas de la persona, la naturaleza, el bien, que puede contrastarse con todas las otras, incluida su propia civilización predecesora.”)

<sup>636</sup> *Ídem*, pág. 90.

no la definen en términos evaluativos. Eso no significa que estas teorías se nieguen a sí mismas la posibilidad de realizar toda evaluación. Lo que ocurre es que las evaluaciones sólo resultan convincentes a posteriori, una vez se han definido las transformaciones en términos contrastativos.

Como ya señalamos, las interpretaciones aculturales han sido dominantes en los últimos siglos. Durkheim, Tocqueville y una porción de la investigación weberiana, apuntan, cada una a su manera, en esta dirección. Ante esta hegemonía hermenéutica, cabe preguntarse cuáles pueden ser los motivos de dicha preeminencia. Taylor considera tres razones. En primer lugar, tomando en cuenta que aun nos encontramos inmersos en el proceso de transición que nos ha traído desde la llamada “cristiandad latina” hasta la presente cultura secular, resulta muy difícil evitar los posicionamientos partisanos. En segundo lugar, la aprehensión de nuestra cultura en términos relativos, como una cultura entre muchas otras, es una adquisición reciente de nuestra civilización que no ha estado desde siempre a nuestra disposición y por lo tanto, que hace comprensible la reticencia para muchos de sus actores a aceptar sus consecuencias. Finalmente, nos dice Taylor, aun cuando disponemos de dicha teoría, resulta más satisfactorio afianzarse en explicaciones evaluativas que glorifiquen o vilipendien la modernidad, fundamentalmente, por el temor que nos causa la amenaza del relativismo. Sin embargo, la amenaza del relativismo no encuentra solución adoptando una postura evaluativa a favor o en contra de las transformaciones de la modernidad, en cuanto, como ya hemos señalado, una comprensión plena, basada en un posicionamiento contrastativo entre las culturas en cuestión (la cristiandad desde la cual surge la transformación y la sociedad secular a la que hemos sido conducidos), no resulta incompatible con un juicio valorativo a posteriori. Dice Taylor:

We don't need to agree with Cortés and Conquistadores and conclude that the Aztecs served the devil; we can come to a deeper and fairer understanding of what underlay their practice of human sacrifice, and still judge that it is well that that practice has ceased. But still the belief that understanding impedes judgement is widespread, and this is grist to the acultural mill.<sup>637</sup>

Eso no significa, de acuerdo con Taylor, que podamos adoptar una interpretación exclusivamente cultural de la modernidad, porque una posición de este tipo pecaría de parcialidad al dejar fuera de la ecuación importantes facetas de la transformación. Como vimos en su momento, cuando abordamos la cuestión del realismo respecto a los logros epistémicos de la ciencia y la tecnología moderna (a la que opusimos el deflacionismo rortyano), Taylor defiende para ellas, respectivamente, una validez y una eficacia, que puede interpretarse como un “llegar a ver” que otras sociedades están obligadas a alcanzar a fin de evitar ser dominadas por las sociedades que están en posesión de estos logros epistémicos e instrumentales.

Sin embargo, esto no significa que sea suficiente la explicación acultural de la

---

<sup>637</sup> *Ídem*, pág. 92. (“No necesitamos estar de acuerdo con Cortés y los Conquistadores, y concluir que los Aztecas servían al demonio. Podemos llegar a una comprensión más profunda y más justa de lo que subyace a su práctica de sacrificios humanos, y aun así, juzgar que es bueno que dicha práctica haya cesado. Pero, todavía la creencia de que la comprensión impide el juicio está muy extendida, y esto es agua para el molino acultural.”)



modernidad porque, como nos recuerda Taylor, la historia del surgimiento de la ciencia moderna contradice la pretensión de presentarla como un fenómeno aislado, en cuanto su crecimiento sólo puede ser comprendido en el contexto de la íntima simbiosis que ha establecido con cierta cultura, es decir, con cierta constelación de comprensiones acerca de la persona, la naturaleza, la sociedad y el bien que han servido de trasfondo para su desarrollo.<sup>638</sup> Por lo tanto, para Taylor, la explicación puramente acultural del advenimiento de la modernidad está abocada a un conjunto de importantes distorsiones que consisten, fundamentalmente, en universalizar las peculiaridades del Occidente moderno, como si éstas fueran el resultado ineludible que trae aparejado, por ejemplo, cierto cambio social como la introducción de la tecnología. Y en sentido inverso, pasar por alto aquellas características que no encajan con el modelo acultural, es decir, aquellas características propias de la transformación de la modernidad Occidental que imaginamos comunes para todas las culturas, como ocurre, por ejemplo, con nuestra noción de identidad, y con el modo en el cual concebimos nuestro yo, dotado de cierta profundidad interior, lo cual no hace más que oscurecer el rol que dicha aprehensión de sí de los sujetos juega en el surgimiento de la modernidad Occidental. De este modo, señala Taylor, una explicación exclusivamente acultural distorsiona y empobrece nuestra comprensión respecto a nosotros mismos. Pero aun más problemática resulta cuando pensamos en los efectos destructivos que tiene en relación con la comprensión que nos formamos acerca de otras culturas. Dice Taylor:

The belief that modernity comes from one single universally applicable operation imposes a falsely uniform pattern on the multiple encounters of non-Western cultures with the exigencies of science, technology, and industrialization. As long as we are bemused by the Enlightenment package, we will believe that they all have to undergo certain range of cultural changes, drawn from our experience, e.g., “secularization” or the growth of the atomistic forms of self-identification. As long as we leave our own notions of identity unexamined, we will fail to see how theirs differ and how this difference crucially conditions the way in which they integrate the universal features of “modernity”.<sup>639</sup>

A fin de escapar al etnocentrismo que las teorías aculturales nos imponen, es necesario asumir la existencia de un espectro más amplio de comprensiones de la modernidad que están tomando forma en diferentes partes del mundo. Eso significa, como ha señalado Dipesh Chakrabarty,<sup>640</sup> que es necesario “provincializar Europa”, es decir, “dejar de ver la modernidad como un proceso unificado del que Europa sería el

---

<sup>638</sup> *Ídem.*

<sup>639</sup> *Ídem*, pág. 93. (“La creencia de que la modernidad surge de una operación única universalmente aplicable impone un modelo falsamente uniforme sobre los múltiples encuentros de las culturas no Occidentales con las exigencias de la ciencia, la tecnología y la industrialización. Mientras permanezcamos perplejos respecto al paquete de la Ilustración, creemos que todos tienen que someterse a cierto tipo de cambios culturales, tomados de nuestra propia experiencia, por ejemplo, la “secularización” o el crecimiento de formas atomistas de autoidentificación. Mientras dejemos sin examinar nuestras nociones de identidad, no podremos ver de qué modo son diferentes las de ellos y de qué manera estas diferencias resultan condiciones cruciales para el modo en el cual integran las características universales de la “modernidad”.”)

<sup>640</sup> Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe* (Princeton: Princeton University Press, 2000)

paradigma.”<sup>641</sup>

Para ello será necesario encarar una serie de estudios históricos eruditos que permitan rastrear el desarrollo de las características culturales principales que definen nuestra cultura y que nos permitirán intentar una definición de la identidad moderna. *Sources of the Self* es la apuesta de Taylor en esa dirección. Se trata de ofrecer una explicación analítica y cronológica del surgimiento de tres importantes facetas de nuestra identidad. Por un lado, dar cuenta de la interioridad en cuanto autocomprensión particular del *anthropos* moderno, es decir, como característica específica que nos hace aprehendernos a nosotros mismos como seres con profundidad interior. De acuerdo con Taylor, la constitución del “yo” moderno tiene una historia que se remonta a San Agustín, pero que toma su forma específicamente moderna con Descartes y Montaigne. En segundo lugar, el surgimiento de un ideal propio de nuestra cultura que consiste en la afirmación de la vida corriente, en contraposición a un ideal que concibe esta vida como meramente infraestructural en relación con ideales como la contemplación y la vida política, o la fama, o el servicio a Dios. Taylor rastrea sus orígenes en el primer período moderno, específicamente a partir de la Reforma, pasando luego por la Ilustración hasta alcanzar sus formas contemporáneas. Finalmente, Taylor se embarca en la clarificación de la noción expresivista de la naturaleza como fuente moral interior cuyo origen identifica a finales del siglo XVIII, rastreando sus transformaciones a través del siglo XIX, y sus manifestaciones literarias durante el siglo XX. De este modo, Taylor se involucra en el debate en torno al rol que tiene el arte en la cultura contemporánea. Junto con algunos de sus interlocutores, Taylor entiende al arte moderno como una manifestación compensatoria o correctiva del exceso de racionalidad instrumental en nuestra cultura ilustrada. Aun así, la posición distintiva de Taylor apunta a la significatividad del arte moderno en vista a la orientación última (epifánica) de algunas de sus manifestaciones paradigmáticas.

A los análisis realizados en *Sources of the Self* respecto a la construcción de la identidad moderna, Taylor suma, con la publicación en 2004 y 2007 respectivamente de *Modern Social Imaginaries* y *A Secular Age*, nuevas perspectivas al tema que él considera el más importante de los motivos de las ciencias sociales que es la propia modernidad, caracterizada en sus términos del siguiente modo:

that historically unprecedented amalgam of new practices and institutional forms (science, technology, industrial production, urbanization), of new ways of living (individualism, secularization, instrumental rationality); and of new forms of malaise (alienation, meaninglessness, a sense of impending social dissolution).<sup>642</sup>

Taylor está convencido que es posible alcanzar una mayor comprensión de las cuestiones que ha planteado la modernidad, articulando una definición más clara de las autocomprensiones que la constituyen. Eso significa reconocer que la modernidad Occidental es inseparable de cierto tipo de imaginario social, y que frente a la existencia

---

<sup>641</sup> *MSI*, pág. 196.

<sup>642</sup> *MSI*, pág. 1. [“Esa amalgama histórica de prácticas y formas institucionales sin precedentes (la ciencia, la tecnología, la producción industrial, la urbanización); de nuevas formas de entender la vida (el individualismo, la secularización, la racionalidad instrumental); y de nuevas formas de malestar (la alienación, la pérdida de sentido, la anticipación de una disolución social inminente).”]

incontestable de “múltiples modernidades” es preciso reconocer diferencias en los imaginarios sociales implicados. Ahora bien, Taylor advierte que su interpretación no debe ser entendida en términos idealista. No se trata, nos dice, de centrarse en las “ideas” de la modernidad en contraposición a sus “instituciones”. Por el contrario, entiende los imaginarios sociales no como conjunto de ideas, sino más bien como aquello que nos permite, a través de su sentido, las prácticas de la sociedad.<sup>643</sup>

De este modo, Taylor intenta esbozar “una descripción de las formas del imaginario social que han acompañado el auge de la modernidad en Occidente”, con el fin de probar que “en el centro de la modernidad occidental se halla una nueva concepción del orden moral de la sociedad” que primero fue apenas una idea en la mente de algunos pensadores influyentes, acabó configurando el imaginario de amplios estratos de la sociedad y, finalmente, de la sociedad en su conjunto, convirtiéndose de ese modo en una evidencia incuestionada.

De acuerdo con Taylor, las transformaciones de esa visión de orden moral tienen lugar en el surgimiento de ciertas formas sociales características. Ejemplo de ello son la economía de mercado, la esfera pública y el autogobierno del pueblo.

Finalmente, en *A Secular Age*, Taylor se aproxima de manera minuciosa a eso que hemos dado en llamar la “secularización” del Occidente moderno. En este caso, el énfasis de Taylor está puesto en el conjunto de condiciones imperantes para la creencia. El estudio de las mismas nos muestra que, en cierto modo, la ingenuidad no es una opción disponible, no sólo para los creyentes, sino también para los no creyentes, debido al contexto global de nuestra sociedad.

Como advertimos al hablar de la identidad moderna Occidental en relación con las tentaciones etnocéntricas que plantean las teorías aculturales, es necesario encarar el estudio de la secularización tomando en consideración la cultura en la cual las transformaciones han ocurrido. Eso significa, en nuestro caso, abordar dichas transformaciones ocurridas en las sociedades del Atlántico norte a la luz de sus raíces civilizacionales, es decir, la llamada “cristiandad latina”. Como señala Taylor:

Secularity, like other features of “modernity” - political structures, democratic forms, uses of media, to cite a few other examples - in fact find rather different expression, and develop under the pressure of different demands and aspirations in different civilizations. We are more and more living in a world of “multiple modernities”.<sup>644</sup>

De manera análoga a lo que, veremos, fue uno de sus motivos principales en *Sources of the Self*, que consistió en dar respuesta a las diversas versiones de naturalismo, ahora Taylor se enfrenta de manera polémica con aquello que llama “historias de sustracción”, es decir, aquellos relatos de la modernidad en general, y en especial de la secularización, que explican estos fenómenos en términos de pérdida o liberación de los seres humanos de ciertos horizontes anteriores, ciertas ilusiones o

---

<sup>643</sup> *MSI*, pág. 2.

<sup>644</sup> *SA*, pág. 22. (“La secularidad, como otras características de la “modernidad” - las estructuras políticas, las formas democráticas, los usos de los medios de comunicación, para citar algunos otros ejemplos - encuentra, de hecho, expresión más bien diferente, y se desarrolla, bajo las demandas y aspiraciones en diferentes civilizaciones. Vivimos cada vez más en un mundo de “modernidades múltiples.”)

limitaciones del conocimiento. Para los adherentes de estas interpretaciones, el proceso de la modernidad y de la secularización debe entenderse en función de las características perennes que subyacen a la naturaleza humana que han sido oscurecidas históricamente por aquello que ahora hemos podido remover. Dice Taylor:

Against this kind of story, I will steadily be arguing that Western modernity, including its secularity, is the fruit of new inventions, newly constructed self-understandings and related practices, and can't be explained in terms of perennial features of human life.<sup>645</sup>

## 2. Versiones de la modernidad

### 2.1. Verdad y libertad en Michel Foucault

En este capítulo vamos a centrarnos en la crítica tentativa que Taylor realizó sobre el proyecto genealógico foucaultiano a partir de la lectura de *Surveiller et punir* y *Histoire de la sexualité I*.

Siendo nuestro objeto de estudio la filosofía de Charles Taylor, la aproximación que ofrecemos respecto a Foucault resulta mediada por el pensamiento del filósofo canadiense. Sin embargo, antes de embarcarnos en la crítica de Taylor es conveniente conceder que, en todo caso, su posición es el resultado de un tratamiento limitado de la obra del filósofo francés. Como ha indicado recientemente Josep Antoni Bermúdez, es necesario admitir que además de lo que podríamos llamar el Foucault magno, es decir, el que habla a través de sus obras mayores, de sus libros, hay un otro Foucault que, según nos dice Bermúdez, es quizá más sutil, el que se expresa a través de artículos, conferencias e introducciones, recogidas en los volúmenes de *Dits et Ecrits*. Siguiendo a Deleuze, nos dice Bermúdez:

Foucault als seus llibres exposa i analitza allò que som – i que estem deixant de ser –, analitza l'*arxiu* que ens configura, analitza la història, o millor dit, el *subsòl* sobre el qual ens assentem. Per contra, en allò *dit i escrit* per ell en conferències i articles, la seua intenció és ben diferent. Ja no s'adreça al subsòl que ens sustenta – a les *línies del passat recent, de sedimentació* – sinó a allò actual, al que Deleuze anomena les *línies del futur pròxim o línies d'actualització o creativitat*.<sup>646</sup>

El propio Taylor señala, al final del artículo titulado “Foucault on Freedom and Truth” al cual nos estaremos refiriendo de manera estrecha a lo largo de este capítulo, el carácter tentativo de su interpretación, teniendo en cuenta que el artículo en cuestión fue escrito cuando aun se estaba produciendo la recepción de los volúmenes 2 y 3 de su

---

<sup>645</sup> *Ídem*, pág. 22. (“Contra este tipo de historia, estaré arguyendo de manera sostenida que la modernidad occidental, incluida su secularidad, es el fruto de nuevas invenciones, de autocomprensiones construidas recientemente y prácticas conexas, y no pueden ser explicados en términos de características permanentes de la vida humana.”)

<sup>646</sup> BERMÚDEZ (2003), pág. 18. De manera semejante, Paul Veyne ha señalado recientemente la importancia que tienen para la comprensión del proyecto de Foucault el estudio de los *Dits et Ecrits*, porque en ellos, nos dice, Foucault “evoca los fundamentos de su doctrina más a menudo que en sus principales obras”.

*Histoire de la sexualité*, en los que Taylor reconocía signos de que las obras por él analizadas no contenían la última palabra sobre los asuntos investigados.<sup>647</sup>

Pero aun hay más, de acuerdo con Bermúdez, la interpretación de Foucault a la que estamos más o menos acostumbrados tiene quizá un origen paradigmático en el tratamiento que, como veremos, realiza Habermas sobre un conjunto de filósofos capitales del siglo XX que forman, según éste, la familia postmoderna, a la que acusa de haberse convertido en un neoconservadurismo: una versión novedosa del antiguo movimiento contrailustrado.

Cabe por tanto dejar apuntada nuestra sospecha, a fin de emprender en un futuro una lectura más atenta, de que la versión habermasiana de Foucault, al que alinea junto a otros neonietzscheanos entre los antimodernistas, deba ser revisada a fin de obtener una visión más equilibrada de su aporte. Porque del combate filosófico al cual Habermas se lanza en *Der Philosophische Diskurs der Modern* puede pensarse que es una excelente introducción a los peligros a los que nos enfrenta un cierto antimodernismo que ha tenido una relevancia notoria en nuestra época, pero también que el modo de enfrentarse a ella ha resultado, en algunos casos, en una caricaturización de los pensadores a partir de los cuales Habermas aprovecha para desplegar las consecuencias de su teoría de la acción comunicativa.

De todo esto se desprende, como señala Bermúdez, la posibilidad de interpretar a Foucault de otra manera, a modo de un ilustrado radical, en vista a la propia pretensión del filósofo francés que al final de su vida, nos dice Bermúdez, insistía en concebir su obra como una aportación personal al proyecto moderno e ilustrado, pero resistiéndose a lo que él consideraba el *chantaje* de la razón comunicativa, para la cual cualquier crítica a la razón debía considerarse un síntoma de irracionalismo. Como el propio Taylor reconoce, la crítica radical de Foucault se encuentra estrechamente emparentada con la Teoría Crítica, pero con su propio estilo: una forma radical de modernidad.

Sin embargo, como ya hemos indicado, todo esto queda pendiente de una investigación futura. Por el momento, como dijimos, nos centraremos en la crítica de Taylor porque de dicha crítica, independientemente de la justicia que se le haga con ella al objeto de la misma, se ponen de manifiesto de manera paradigmática algunas de las cuestiones centrales que la antropología filosófica está empeñada en sortear.

Ahora bien, el reproche central que dirige Taylor a Foucault gira en torno a la insistencia por parte de éste en mantener inarticulados los bienes que orientan su pensamiento. De acuerdo con Taylor, los análisis históricos que realiza el filósofo francés se encuentran, como hemos dicho, en continuidad con aquellos que han desplegado los representantes del pensamiento crítico. Como éstos, Foucault ha ofrecido relatos imaginativos acerca de lo que ha pasado, con el fin de explicar como hemos devenido esto que hemos llegado a ser. Estos relatos tienen un carácter crítico que, según Taylor, sólo resultan plausibles si reconocemos como trasfondo la convicción de que a la historia subyace cierta noción de bien o de bienes no realizados o reprimidos que ahora (gracias a los relatos propuestos) estamos en mejores condiciones de comprender.

Pero esto es justamente lo que Foucault se niega a aceptar. Aun cuando toda su obra acaba sacando a la luz los males de nuestro pasado, se resiste a concebir que la negación o la superación de dichos males puede traducirse en la promoción de un bien.

---

<sup>647</sup> PHS, pág. 182.

Como ha indicado recientemente Paul Veyne, la resistencia de Foucault a articular los bienes que orientan su propio análisis arqueológico-genealógico está basada en una “sensibilidad metafísica tácita” que se ve reflejada en su metodología, que consiste, fundamentalmente, en “llevar lo más lejos posible la investigación de las diferencias entre acontecimientos que parecen formar una misma especie.” De acuerdo con Veyne, para Foucault existe una imposibilidad constitutiva de pensar cualquier cosa en cualquier momento debido a que sólo pensamos “dentro de las fronteras del discurso del momento. Todo lo que creemos saber está limitado a nuestras espaldas, no vemos sus límites e ignoramos incluso que los haya”. Eso impide, de acuerdo con Veyne, acceder a un lugar trascendente que nos permita contrastar los discursos a fin de “distinguir la *verdad verdadera* ni siquiera una futura verdad o supuestamente tal.” Dice Veyne:

Es cierto, un discurso con su dispositivo institucional y social es un statu quo que sólo se impone mientras la coyuntura histórica y la libertad humana no lo sustituyen por otros. Salimos de nuestra pecera provisional bajo la presión de nuevos acontecimientos del momento o también porque un hombre ha inventado un nuevo discurso y ha tenido éxito. Pero nosotros sólo cambiamos de pecera para encontrarnos dentro de otra. Esta pecera o discurso es en suma “lo que podríamos llamar un *apriori* histórico.”<sup>648</sup>

De acuerdo con Taylor, el análisis foucaultiano se asienta sobre dos nociones fundamentales: poder/dominación y engaño/ilusión. Según Foucault, a diferencia de lo ocurrido en otras épocas histórica, el sistema de poder moderno es más penetrante e insidioso debido, en parte, a que dicho poder no es aprehendido como tal, sino que, por el contrario, es concebido como ciencia, realización o incluso liberación. De este modo, nos dice Taylor, la estrategia de Foucault consiste, en línea con la tradición nietzscheana de la que es heredero, en desenmascarar. Pero aquí es justamente donde surge la confusión, porque el desenmascaramiento (el aspecto negativo de la arqueología-genealogía foucaultiana) debería estar acompañada (eso es, al menos, lo que uno estaría tentado a creer) de la afirmación de los bienes hacia los cuales se orienta el ejercicio de desenmascaramiento, esto es, nos dice Taylor, la verdad y la libertad. Pero Foucault repudia a ambas. Para él, la idea de una verdad liberadora no es más que una ilusión más profunda. Dice Taylor:

---

<sup>648</sup> VEYNE (2008), pág. 36. O como señala con mayor claridad el propio Foucault, citado por Morey en su introducción a *Tecnología del yo y otros textos afines* (Madrid: Paidós, 1990), pág. 26:

“La historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad; es la historia de las veridicciones entendidas como formas según las cuales se articulan sobre un dominio de cosas discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia; el precio que, de algún modo, se ha pagado; sus efectos sobre lo real, y el modo en que, vinculando un cierto tipo de objeto con ciertas modalidades de sujeto, ha constituido para un tiempo, un área y unos individuos dados el *apriori* histórico de una experiencia posible.”

Es decir, siguiendo a Morey, que en Foucault, al fin de cuentas, hay un rechazo de cualquier *apriori* universal que es sustituido por una red de *aprioris* históricos con la intención de establecer las condiciones reales de la experiencia, en contraposición al intento por establecer las condiciones posibles de la misma, lo cual nos lleva a desplazar el objeto de estudio del sujeto (universal) a una red compleja de prácticas. [*idem*, pág. 27-8]

There is no truth which can be espoused, defended, rescued against systems of power. On the contrary, each such system defines its own variant of truth. And there is no escape from power into freedom, for such systems of power are co-extensive with human society. We can only step from one to another.<sup>649</sup>

Recordemos que, según Taylor, la adherencia a ciertos bienes resulta una faceta constitutiva de la significación humana. Lo cual implica, como hemos visto, afirmar el carácter ineludible de algún tipo de orientación moral que se establece a través de los bienes a los cuales explícita o implícitamente rendimos nuestra lealtad, y que, por ello mismo, asumen un carácter normativo y prescriptivo para los individuos involucrados. Desde esta perspectiva, la pretensión de Foucault de sortear este tipo de adherencia se convierte en una contradicción insalvable de su discurso.

Como veremos a continuación, el ataque neo-nietzscheano, del cual el Foucault tardío formaría parte, se concentra fundamentalmente, según Taylor, en batallar contra la ética procedimental moderna debido a las fuentes morales implícitas que la inspiran: la noción de libertad que defiende, los hiperbienes a los que se aferra y su revisionismo radical. En este sentido, señala Taylor, van sus simpatías hacia estos autores, en cuanto él mismo está embarcado en una crítica a la filosofía moderna que se caracteriza por el concertado ocultamiento que realiza respecto a sus motivos morales bajo la apariencia de estar inspirado únicamente por razones epistémicas.

Sin embargo, sólo en este aspecto negativo convergen las dos perspectivas puesto que, a diferencia de lo defendido por Taylor, Foucault y los neonietzscheanos en general no encuentran ningún valor en la articulación de dichos bienes. Se contentan con desenmascarar las pretensiones de la moral moderna y de la filosofía moral en general. Como señala Taylor:

It sees no value in this articulation itself. On the contrary, it has espoused its own moral version of projection theory. If intellectual positions are closely tied up with moral ones, this is because both are to be seen as orders which we have imposed on reality, following a line of thinking drawn largely from *The Gay Science*. No position is to be seen as more or less justified than any other. All are ultimately based on fiat. Such are the “regimes of truth” of which Foucault spoke.<sup>650</sup>

Como ya anunciamos, la crítica de Taylor se concentra sobre dos obras de la época tardía de Foucault: *Surveiller et Punir* e *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Según Dreyfus y Rabinow, estas obras resultan especialmente relevantes porque en ellas se concentra buena parte de la interpretación foucaultiana de la modernidad que se

<sup>649</sup> PHS, págs. 152-3. (“No hay verdad que pueda ser abrazada, defendida o rescatada contra los sistemas de poder. Por el contrario, cada sistema se define como su propia variante de la verdad. Y no hay escape del poder hacia la libertad, puesto que tales sistemas de poder son coextensivos con la sociedad humana. Sólo podemos pasar de uno a otro.”)

<sup>650</sup> SS, pág. 99. (“En lo que concierne a la articulación, no encuentra ningún valor. Antes al contrario, se arroga su propia versión de la teoría de la proyección. Si las posiciones intelectuales van estrechamente entrelazadas con las morales es porque ambas han de verse como órdenes impuestos sobre la realidad, fieles a la línea de pensamiento trazada principalmente por *La Goya Ciencia*. Ninguna posición se verá más o menos justificada que otra. Al fin y al cabo todas se fundamentan en criterios arbitrarios. De esta índole son los “régimenes de verdad” de que hablaba Foucault.”)

organiza, según estos autores, como veremos, en torno a dos nociones: la *hipótesis represiva* y el *biopoder*.<sup>651</sup>

Taylor comienza llamando nuestra atención sobre el contraste que establece Foucault en *Surveiller et punir* entre los diferentes modos de castigo que se ejercitan en la época clásica y la actualidad. Foucault abre su libro describiendo el modo en el cual Robert Damiens, un hombre de 42 años, antiguo soldado del ejército francés, que se lanzó, cuchillo en mano, sobre Luis XV el 5 de enero de 1757, infligiéndole una leve herida, fue sometido a tortura y descuartizamiento. Pese a la insistencia del acusado de haber intentado únicamente asustar al rey, pero en ningún caso asesinarlo, fue condenado por regicidio y ejecutado poco después. Foucault describe de manera detallada

<sup>651</sup> DREYFUS & RABINOW (1983). De acuerdo con estos autores, las obras que estamos considerando forman parte de la segunda etapa en el itinerario de Foucault que está caracterizada por una inversión de la prioridad otorgada en la primera etapa a la teoría sobre la práctica. En la llamada época *arqueológica* Foucault habría insistido en describir en términos teóricos las reglas que gobiernan las prácticas discursivas, mientras que en las obras tardías (que corresponden al período genealógico) el énfasis se pone en la relevancia que tiene para la inteligibilidad de las ciencias humanas el hecho de que éstas forman parte de un conjunto de prácticas organizadas y organizativas en cuya expansión las propias ciencias humanas jugarían un rol crucial. Esto viene acompañado de un desplazamiento del lugar otorgado al propio investigador que ya no ocuparía la posición de un espectador distanciado, sino que se reconocería involucrado (producido, hasta cierto punto) en las prácticas sociales que estudia. La introducción del método genealógico tiene como objeto diagnosticar y aprehender la significación de las prácticas sociales desde dentro de dichas prácticas.

De acuerdo con Dreyfus/Rabinow, *Histoire de la Sexualité* se ocupa críticamente de la hipótesis represiva, aquella que afirma que la verdad se encuentra de manera intrínseca en oposición al poder y que por ello juega un rol liberador. En *Surveiller et punir*, en cambio, la genealogía del individuo moderno es presentada por Foucault en relación a la construcción del cuerpo dócil y silenciado, con el fin de mostrar la relación intrínseca entre tecnología disciplinaria y la normatividad de las ciencias sociales.

Esta interpretación cronológica, sin embargo, no está libre de problemas. Como ha indicado Miguel Morey, convencionalmente se suelen trazar tres períodos en la obra foucaultiana: (1) Aquella que se centra alrededor de la cuestión del saber y que se conoce usualmente como *arqueología* y que incluye las obras publicadas entre 1961 y 1969, es decir, de *Histoire de la folie* a *L'archéologie du savoir*; (2) la llamada *genealogía* que se inicia con textos como *L'Ordre du discours* o *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* y encuentra su momento mayor con la publicación de *Surveiller et punir* y *La volonté de savoir*; y (3) aquella que se refiere a las *cuestiones de la subjetividad* – es decir, las técnicas y tecnología de la subjetividad – que contiene obras como *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (los volúmenes 2 y 3 de su *Histoire de la sexualité*). Cada uno de estos períodos respondería, según Deleuze a tres preguntas mayores de la problemática filosófica: ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, y ¿quién soy yo?

Morey cree que una periodización trae consigo toda clase de problemas insolubles. Entre ellos cabe destacar la reinterpretación retrospectiva que hace el propio Foucault en su etapa final dedicada a la cuestión del sujeto. Dice Morey:

“Y es que, en ese momento, Foucault va a rearmar toda su trayectoria anterior, releyéndola ahora desde el problema del sujeto, y dotándola de un sentido retrospectivo que afila su agresividad y multiplica sus posibilidades. El nuevo nombre para su quehacer es ahora *ontología histórica de nosotros mismos* (o del presente, o de la actualidad). Su punto de partida hay que buscarlo en la *Aufklärung*, y más precisamente en la conciencia de sí de la *Aufklärung*. Y la pregunta mayor es: ¿Qué somos hoy en la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos?” [MOREY, Miguel, “Introducción. La cuestión del método.” en FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Madrid: Paidós, 1990), pág. 22]

En este sentido, Foucault contrasta la pregunta de Kant formulada en 1784, *Was heisst Aufklärung?*, es decir, ¿qué es lo que pasa en este momento? ¿qué es este mundo, este período, este momento preciso en que vivimos? ¿Quiénes somos? Con la cuestión cartesiana que se pregunta: ¿quién soy yo? Yo, en tanto sujeto único, pero universal y ahistórico.



el castigo al que fue sometido Damiens.

A continuación presenta 11 artículos de un documento redactado por Léon Faucher “para la Casa de jóvenes delincuentes de París” en el que se destacan normativas de este tipo: “Artículo 17: La jornada de los presos comenzará a las seis de la mañana en invierno, y a las cinco en verano. El trabajo durará nueve horas diarias en toda estación. Se consagrarán dos horas al día a la enseñanza. El trabajo y la jornada terminarán a las nueve en invierno, y a las ocho en verano.”

Algo importante ha cambiado en la comprensión que tenemos de nosotros mismos, en el modo de entender la significación de la criminalidad y la manera de castigar. Sin embargo, la tarea de Foucault es guiarnos a la comprensión de que pese a las diferencias que encontramos de una época a otra, debemos guardarnos de sentenciar una discontinuidad histórica radical entre ambos sucesos. A primera vista, dice Foucault, tenemos dos hechos cuya distancia no puede exagerarse: una ejecución pública y una hoja de horarios. Se trata de dos modos ejemplares de castigo: el primero aun ocurre en Europa bien entrado el siglo XVIII, aunque sometido a una severa crítica ilustrada; el otro modelo – una manera más “amable” de castigo, es el producto hipotético de una concepción más humana o civilizada que estaría en la base del desarrollo moderno del

---

Como veremos en este capítulo, pese a las profundas diferencias que podemos establecer entre el pensamiento de Foucault y el proyecto antropológico de Taylor, no cabe duda que la filosofía de éste último se encuentra muy influenciada por la obra del filósofo francés. Basta con echar una mirada a las citas que de Foucault encontramos en la mayoría de sus obras para comprender la relevancia que ha tenido para su reflexión. Pero hay algo más, volviendo ahora a la cuestión de la distinción establecida por Foucault entre la pregunta cartesiana ¿Quién soy yo?, y la pregunta Kantiana ¿quiénes somos nosotros en este momento preciso de la historia?, vemos que es posible establecer un importante punto de comparación que echa cierta luz a las cuestiones que estamos tratando. La pregunta kantiana, según Foucault, lo que hace es interrogarse acerca de nosotros en el presente. Desde el momento en el cual se articuló por vez primera no ha dejado de crecer su relevancia, como vemos que ocurre en el pensamiento de Hegel y de Nietzsche. Eso no significa que el otro aspecto de la filosofía, la “filosofía universal”, haya desaparecido. En la propia filosofía contemporánea es posible distinguir, como hace Foucault, un modo de hacer filosofía que él llama una *analítica de la verdad y una ontología del presente*.

Como veremos en las páginas que siguen a continuación, una ontología del presente es, según Morey, lo que enmarca al final todo el trabajo de Foucault, cuyo objetivo, como él mismo señala es “la creación de libertad”. Esto nos permite aproximarnos, otra vez, y antes de haber presentado las objeciones al pensamiento de Foucault adelantadas por Taylor en los textos que estamos analizando una respuesta anticipada. Porque sin duda, hablar de “creación de libertad” significa indudablemente apostar a un bien. Sin embargo, el modo en el cual ese bien es abordado, en su caso, adopta una postura radicalmente negativa. Morey cita a Foucault:

“Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de “doble coerción” política que es la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. Podría decirse, para concluir, que el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.” [Ídem, pág. 24]

Sirva esto como primera respuesta al hipotético conservadurismo de Foucault. Pese a que, en términos generales, como señala Gutting [(2005), pág. 88], la única alternativa a la red de micro-centros de poder es la dominación totalitaria, la conclusión no sería, como suele pensarse, una desesperación reaccionaria, sino más bien el rechazo de la pretensión de que la liberación revolucionaria requiere una transformación global. En cierto modo, puede decirse que para Foucault la política es siempre local, incluso la política revolucionaria.

sistema de disciplina. De este modo, como señalan Dreyfus y Rabinow, la propuesta de Foucault consiste en aproximarse a los castigos y a las prisiones como una compleja función social, en contraposición a hacerlo como si se tratara únicamente de un conjunto de mecanismos de represión:

Punishment should be considered not as purely juridical matter nor as a reflection of social structures nor as an indication of the spirit of the age. Rather, Foucault's approach to the prison is a way of isolating the development of a specific technique of power. Punishment is political as well as legal.<sup>652</sup>

Los detalles de la ejecución de Damians aparecen a nuestra vista como actos gratuitos de crueldad y sadismo, pero como señala Taylor, Foucault demuestra que esta primera impresión es errónea, porque existen razones profundas que explican el tránsito de una modalidad de castigo a la otra. Detrás del castigo inflingido a Damians, dice Taylor, hay una suerte de “liturgia”:

Human beings are seen as set in a cosmic order, constituted by a hierarchy of beings which is also a hierarchy of goods. They stand also in a political order, which is related to and in a sense endorsed by the cosmic one. This kind of order is hard to explain in modern terms, because it is not simply an order of things, but an order of meanings. Or to put it in other terms, the order of things which we see around us is thought to reflect or embody an order of ideas. You can explain the coherence things have in terms of a certain kind of making sense.<sup>653</sup>

De aquí se desprende que los daños producidos por ciertos crímenes no pueden valorarse en función de los intereses individuales violados, o incluso los intereses del conjunto de los individuos que conforman la sociedad. Lo que aquí está en juego es el propio orden y, por tanto, el castigo cumple una función de reparación de dicho orden. Dicen Dreyfus y Rabinow:

In sum, the figure of torture brings together a complex of power, truth, and bodies. The atrocity of torture was an enactment of power that also revealed truth. Its application on the body of the criminal was an act of revenge and an art. The power of the sovereign, however, was discontinuously applied in each of these demonstrations. The site of the application – the body – and the public place had to be retheatricalized anew with each break of power.<sup>654</sup>

---

<sup>652</sup> DREYFUS & RABINOW (1983), pág. 143. (“El castigo debe ser considerado no como una cuestión puramente jurídica, ni como una reflexión de las estructuras sociales, ni como una indicación del espíritu de la época. En cambio, el acercamiento de Foucault a la prisión es una manera de aislar el desarrollo de una específica técnica de poder. El castigo es tanto político como legal.”)

<sup>653</sup> PHS, pág. 154. (“Los seres humanos son concebidos como parte de un orden cósmico, constituido por una jerarquía de seres, que al mismo tiempo constituye una jerarquía de bienes. Por otro lado, participan de un orden político que se encuentra relacionado y sostenido por el orden cósmico. Esta clase de orden es difícil de explicar en términos modernos, porque no es simplemente un orden de cosas, sino un orden de significaciones. O para ponerlo en otros términos, el orden de cosas que vemos a nuestro alrededor es pensado como un reflejo o encarnación de un orden de ideas. Se puede explicar la coherencia que tienen las cosas en términos de cierta clase de sentido donado.”)

<sup>654</sup> DREYFUS & RABINOW (1983), pág. 146. (“En suma, la figura de la tortura reúne un conjunto de complejo de poder, verdad y cuerpos. La atrocidad de la tortura era una representación de poder que

En contraposición, la aproximación moderna deja de ser una demostración espectacular del poder del soberano para convertirse en una aplicación discreta de medidas cuya función es la preservación del orden público. A esta contraposición debe sumarse que, a diferencia de lo que ocurre en el imaginario premoderno, lo que se castiga en el nuevo imaginario es al propio criminal. No se trata de reparar el crimen, la ruptura que produce en el orden. El centro de atención se traslada ahora del acto a las condiciones que han llevado al sujeto a cometer dicho acto.

Por otro lado, junto a la determinación de penas que ya no son impuestas exclusivamente en el ámbito judicial, lo cual implica un creciente trasvasamiento hacia los ámbitos gobernados por los expertos que son facultados a implementar sentencias judiciales indeterminadas, Foucault advierte que hay un desplazamiento en lo que concierne al objetivo de dichas detenciones. Dicen Dreyfus y Rabinow:

Punishment no longer sought significant public representation and didactic moral insight but rather attempted behavioral modification – both of the body and of the soul – through the precise application of administrative techniques of knowledge and power. Punishment would have succeeded when it produced “docile bodies”... the body was to be trained, exercised, and supervised. The production of a new apparatus of control was necessary, one which would carry out this program of discipline. It was to be an apparatus of total, continuous, and efficient surveillance. Whereas the ritual of torture and confession and the punitive city of the reformers were carried out in public, this new technique of punishment required secrecy.<sup>655</sup>

Pero, como ya hemos apuntado, para Taylor estas mutaciones resultan comprensibles únicamente sobre el marco del relato de desaparición que ocurre, en el tránsito de una época a otra, del trasfondo de la noción de orden. Esta desaparición se encuentra caracterizada, positivamente, por el desarrollo de cierta concepción de la identidad moderna que establece un sentido de nosotros mismos en términos de sujetos libres, autodefinidos, que comprenden su esencia o los propósitos paradigmáticos que les guían como un extracto de su interioridad, es decir, que han abandonado la noción de un orden cósmico en el cual se encontraban insertados.

Eso implica, como veremos más adelante, que la transición de una época a otra no puede leerse exclusivamente en términos de sustracción. No se trata, como dice Taylor, de que hayamos perdido el trasfondo premoderno. Implica también el surgimiento de una nueva noción de bien a la que hemos dado en llamar “humanitarismo moderno” que

---

revelaba también la verdad. La aplicación en el cuerpo del criminal era un acto de venganza y un arte. El poder del soberano, sin embargo, se aplicaba discontinuamente en cada una de estas manifestaciones. El sitio de la aplicación – el cuerpo – y la plaza pública tenían que ser reatralizada de nuevo con cada interrupción del poder.”)

<sup>655</sup> DREYFUS & RABINOW (1983), pág. 152. (“El castigo ya no busca una representación pública significativa ni una intuición moral didáctica sino que más bien intenta una modificación del comportamiento – tanto del cuerpo y del alma – a través de una aplicación precisa de las técnicas administrativas del conocimiento y el poder. El castigo tendría éxito al producir “cuerpos dóciles”... El cuerpo iba a ser entrenado, ejercitado y supervisado. Era necesaria la producción de un nuevo aparato de control, uno que llevara a cabo este programa de disciplina. Debía ser un aparato de vigilancia total, continua y eficiente. Mientras que el ritual de la tortura y la confesión y la ciudad punitiva de los reformadores debían llevarse a cabo en público, esta nueva técnica de castigo requería discreción.”)

consiste, fundamentalmente, en una serie de preocupaciones y propósitos como son: la preservación de la vida, la satisfacción de las necesidades humanas, y la disminución del sufrimiento como metas características que nos distinguen de nuestros antepasados.

De acuerdo con Taylor, para comprender la posición de Foucault es necesario explorar la significación de la vida corriente como un factor determinante de este humanitarismo que explica el contraste entre las éticas clásicas, que ofrecían una significación meramente infraestructural al *bios* (las cuestiones referidas a la sustentación de la vida, su continuación y reproducción); y el lugar preeminente que la vida corriente tiene en los tiempos modernos como locus de significación.

Según Taylor, la fuente primaria de esa transvaloración fue la Reforma protestante que ofreció una serie de idealizaciones (demanda de compromiso personal, rechazo de una religión de “dos velocidades” y de cualquier localización de lo sagrado en el espacio humano, el tiempo y el rito, y la insistencia bíblica de la santidad de la vida) que obtuvieron su continuación posterior en formas secularizadas transformando en su integridad la cultura moderna, como ocurre con la nueva significación del matrimonio a partir del siglo XVII y XVIII, o la relevancia otorgada por las teologías de la Reforma al llamado vocacional.

De este modo, para Taylor, la comprensión de las transformaciones que tienen lugar en la filosofía del castigo a partir del siglo XVII deben enmarcarse en un contexto más amplio: el del paradigma humanitarista de “servicio a la vida”. Pero es precisamente esta consideración la que Foucault (según Taylor) se niega a reconocer, debido a su insistencia por mantener una posición de neutralidad valorativa. Para Foucault – sostiene Taylor – la tentación de evaluar positivamente las idealizaciones del humanitarismo moderno deben ser rechazada de pleno, en vista a que lo que subyace en última instancia no es más que un nuevo sistema de dominación, dirigido esta vez al mantenimiento y el incremento del biopoder.

Como ya señalamos, Taylor establece una analogía entre los análisis de Foucault, que en *Surveiller et punir e Histoire de la sexualité* abordan el humanitarismo moderno en combinación con las nuevas ciencias sociales y las nuevas disciplinas desarrolladas en el ejército, las escuelas y los hospitales en el siglo XVIII, con la Teoría Crítica. En líneas generales, para autores anteriores como Schiller y los autores de la Escuela de Frankfurt, existe una estrecha conexión entre el ejercicio de dominación de la naturaleza y la dominación del hombre: es en el humanismo ilustrado, caracterizado por su exaltación de la razón instrumental y la postura que adopta frente a la naturaleza interna y externa, donde identifican su origen. Según estos autores, la postura objetivante y controladora de la razón ilustrada sobre nuestra propia naturaleza es la que conduce a una escisión de la unidad vital del hombre que se traduce, en el terreno social, en dominio del hombre sobre el hombre.

Pese al parentesco, la posición de Foucault se distingue en la medida en que rechaza la noción de dominación que todos estos autores heredan del Romanticismo, especialmente la ilusión de “liberación” con la cual aun se encuentran comprometidos. Para Foucault, en línea de continuidad con Nietzsche, toda noción de verdad es siempre relativa de manera inherente a los órdenes de poder a los que sirve.

El orden moderno no es una excepción. Lo que a primera vista se presenta como un modo más “amable” de abordar los problemas de la criminalidad, por ejemplo, no es más que una nueva forma de ejercicio del poder que, a diferencia de lo que ocurre con el

poder clásico, que aun depende para su ejercicio de cierta idea de espacio público en el cual la autoridad puede manifestarse imponiendo respeto con su majestad y desplazando a los sujetos a un estatuto de relativa invisibilidad, opera por medio de la vigilancia universal. Es decir, el nuevo poder se amaga con el objetivo de ubicar la vida de los sujetos en un espacio de escrutinio que pretende visibilidad total.

Taylor nos recuerda el contraste que establece Foucault entre la imagen o emblema arquitectónico de la nueva filosofía del castigo, el panóptico de Bentham, con lo que él considera el emblema arquitectónico de la sociedad antigua, el templo. En el primer caso, el panóptico consiste en un mirador desde el cual es posible vigilar a los prisioneros, aislados unos de otros en sus respectivas celdas, distribuidas alrededor de la torre central desde la cual pueden ser monitorizados. Aquí, el principio de control es la mera posibilidad de observación, lo cual induce al prisionero a un estado de conciencia y una visibilidad permanente que asegura un funcionamiento automático del poder. Dice Foucault:

De ahí el efecto mayor del Panóptico: inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción... lo esencial es que se sepa vigilado... no tiene necesidad de serlo efectivamente.<sup>656</sup>

De lo que se trata es de hacer visible a la mirada de unos pocos a muchos individuos; en contraposición a lo que subyace al emblema del templo antiguo que estaba destinado a hacer visible a muchos, unos pocos individuos u objetos.

Según Foucault, los nuevos regímenes de castigo encuentran una explicación más adecuada en la constatación de la necesidad de control imperante que en la justificación que le otorga el humanitarismo. Para Foucault, el humanitarismo no es más que una estratagema para medir, clasificar y examinar a los individuos con el fin de su normalización. Como dice Taylor:

This new technology brings about the modern individual as objective of control. The being who is thus examined, measured, categorized, made the target of policies of normalization, is the one whom we have come to define as the modern individual.<sup>657</sup>

Además de la observación, el nuevo poder se aboca a la “normalización” que es un método de control penetrante en nuestra sociedad. Los individuos no son juzgados por la corrección o incorrección intrínseca de sus actos sino más bien por el lugar donde pueden ser localizadas sus acciones en una escala que los compara a unos con otros. Por otro lado, las normas definen aquellos modos de comportamiento “anormales” que se encuentran más allá de lo que resulta social o humanamente aceptable, convirtiéndose de ese modo en una amenaza latente para los sujetos ante la posibilidad de ser desplazado,

---

<sup>656</sup> FOUCAULT (2005), pág. 205.

<sup>657</sup> PHS, pág. 158. (“Esta nueva tecnología produce al individuo moderno como objetivo de control. El ser que es, pues, examinado, medido, categorizado, convertido en blanco de las políticas de normalización, es el que hemos definido como el individuo moderno.”)

debido a sus acciones, hacia la periferia de lo humano.<sup>658</sup>

La observación y la vigilancia, sostiene Foucault, encuentra su rito característico en la forma moderna de poder y conocimiento que es el examen. El poder disciplinario es ahora una forma invisible de poder, dedicada a la compilación de informes que recogen información detallada de los individuos, que permite el control de los mismos por parte del sistema de poder. El individuo se convierte de esta manera en un caso. A diferencia de lo que ocurre en las sociedades premodernas, para las cuales la individualidad que merecía ser registrada era la de aquellos que se encontraban en lo más alto de la jerarquía social, de los poderosos a quienes se atribuía honores y prestigio, en los regímenes disciplinarios la individualización es descendente. De aquí se sigue, para Foucault, que el individuo moderno (objetivado, analizado y fijado por medio de la acumulación de documentación que permite la medida, descripción, caracterización y cálculo de grupos, hechos colectivos y diferenciación entre los individuos) sea un logro histórico. Como señalan Dreyfus y Rabinow:

There is no universal person on whom power has performed its operations and knowledge, its inquiries. Rather, the individual is the effect and object of a certain crossing of power and knowledge. He is the product of the complex strategic development in the field of power and the multiple developments in the human sciences.<sup>659</sup>

En suma, a diferencia de lo que ocurre con las formas anteriores de poder entendidas a través de imágenes que evocan el hecho de que unos pocos ejercitan el mando sobre otros que están llamados a obedecer, el poder moderno sólo puede ser comprendido como tecnología de control. Eso implica, primero, un progresivo desplazamiento del ámbito de la legalidad al espacio de la normalización (a los criminales, por ejemplo, se les trata como “casos” y se busca “rehabilitarlos”, es decir, regresarlos a la normalidad). En segundo término, en contraste con el poder antiguo que enfatizaba prohibiciones y restricciones a los sujetos, el nuevo poder tiene un carácter productivo, está embarcado en la fabricación de una nueva subjetividad. Finalmente, a diferencia de lo que ocurre con la comprensión clásica, el poder no es concebido como un ejercicio de personas específicas, sino más bien como un complejo dispositivo en el cual estamos todos involucrados.

Estas tecnologías de objetivación y dominio se despliegan en la sociedad a través de entrenamientos que tienen como finalidad la interiorización de ciertas disciplinas: la organización del movimiento corporal, el empleo del tiempo, y la ordenada disposición del espacio vital/laboral que se desarrollan en barracas, hospitales, escuelas y fábricas. Como ha señalado Gary Gutting, quizá la tesis más llamativa de *Surveiller et punir* es la que afirma que las técnicas disciplinarias, originalmente introducidas sobre el cuerpo de los criminales, se convirtió en su tránsito hacia otros sitios de control moderno como las escuelas, los hospitales y las fábricas en un modelo que impregna toda la sociedad

---

<sup>658</sup> GUTTING (2005), pág. 84.

<sup>659</sup> *Ídem*. (“No hay ninguna persona universal sobre la cual el poder ha llevado a cabo sus operaciones y conocimiento, sus investigaciones. Por el contrario, el individuo es el efecto y objeto de un cierto entrecruzamiento entre poder y conocimiento. Es el producto de un desarrollo estratégico complejo en el campo del poder y en los múltiples desarrollos de las ciencias humanas.”)

moderna. Es decir, la totalidad de la sociedad moderna se encuentra de un modo u otro organizada a partir de la disciplina de las prisiones.<sup>660</sup>

En buena medida, el volumen I de *Histoire de la sexualité* es una extensión del método genealógico de *Surveiller et punir*. En este caso, el objeto de estudio son los diversos cuerpos de conocimiento acerca de la sexualidad que ha producido la sociedad moderna. El propósito consiste, de manera semejante, en mostrar la conexión de estos cuerpos de conocimiento con las estructuras modernas de dominio. El centro de la discusión en este caso es la llamada “hipótesis represiva”. El objetivo de Foucault consiste en desmantelar la presunción común de que la actitud primaria de la sociedad moderna hacia el sexo es su negación.

Según Taylor, en el marco de rehabilitación de la vida corriente que caracteriza la modernidad, el movimiento Romántico concibió la posibilidad de liberar nuestra naturaleza interior de las demandas de la postura objetivante y la aplicación instrumental de la razón por medio de la expresión auténtica. Una faceta ineludible de dicha naturaleza es el hecho de que somos seres sexuados, y como tales, nuestra verdad puede estar sujeta a las distorsiones que ejerce sobre ella el poder exterior, las costumbre, la ética del trabajo capitalista o las disciplinas de la sociedad burocrática.

Para Foucault, la sexualidad es una construcción histórica. Para él no existe una esencia subyacente del sexo. Incluso la noción biológica de sexo que la asocia con algún tipo de pulsión arcaica tiene su origen histórico en el marco del discurso sobre la sexualidad. Según Foucault, durante los siglos XVIII y XIX, la sexualidad se convirtió en objeto de la investigación científica, del control administrativo y preocupación social colaborando en la demarcación que la burguesía estableció para diferenciarse de la nobleza de “sangre” y las clases trabajadoras. De este modo, como señalan Dreyfus y Rabinow, “la sexualidad emergió como un componente central en una estrategia de poder que conectó de manera exitosa al individuo y a la población en la expansión del biopoder.”<sup>661</sup>

Junto al control ejercido por médicos, reformadores y científicos sociales que encontraron en la sexualidad la clave de la identidad humana se produjo un crecimiento sin precedentes en la discusión, escritura y pensamiento sobre el sexo. Es la invención de la esencia de lo sexual la que incita a hablar, lo que justifica los discursos, las confesiones, la asistencia de los expertos. Como ya señalamos, el propósito de Foucault es desmantelar toda esta concepción cuyas raíces más profundas las encuentra en las prácticas tempranas de la confesión, adoptando la forma del autoescrutinio durante la contrarreforma, o la “curación por la palabra” en el psicoanálisis freudiano. Dice Foucault:

“Más que la uniforme preocupación de ocultar el sexo, más que una pudibundez general del lenguaje, lo que marca a nuestros tres últimos siglos es la variedad, la amplia dispersión de los aparatos inventados para hablar, para hacer hablar del sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice.”<sup>662</sup>

---

<sup>660</sup> *Ídem*.

<sup>661</sup> DREYFUS & RABINOW (1983), pág. 168.

<sup>662</sup> FOUCAULT (2005), pág. 35.

Porque es justamente la idea de que es posible acceder a la naturaleza de la sexualidad a través del discurso lo que nos convierte en un producto de esos modos de conocimiento designados para hacernos objetos de control. Como señala Taylor, nuestra aceptación de que tenemos una naturaleza de este tipo es lo que nos hace justamente objetos de dicho control. Nuestra aceptación de dichos modos de conocimiento es lo que confiere a los expertos – sean sacerdotes, psicoanalistas o trabajadores sociales – control sobre nuestras vidas. Dice Taylor:

“This whole idea turns out to be a stratagem of power. It helps the cause of control partly in that it presents us as enigmas who need external help to resolve ourselves; and partly in that it has created the very idea of sex. Not, of course, the desire, the instinct, but the understanding of sexuality as the locus of a crucial fulfilment for ourselves as human beings.”<sup>663</sup>

Por lo tanto, Foucault no niega que existan datos fisiológicos que conciernen a la reproducción humana, pero sostiene que más allá de lo meramente biológico, cuando nos internamos en las áreas de las que se ocupan las ciencias humanas, cualquier intento por establecer universales con respecto a la sexualidad se convierte en una estrategia de dominio que funciona a partir de la comprensión de la sexualidad como locus de nuestra realización como seres humanos. Como dice Taylor, para Foucault esta autoexpresión en términos de una naturaleza enigmática que requiere de nuestra expresión es lo que nos ha convertido en los modernos seres sexuales que somos, para quienes un elemento crucial de la vida buena es algún tipo de realización/satisfacción sexual. Esto es, por lo tanto, lo que nos convierte en última instancia en objetos de control – nuestra añoranza por acceder a nuestra más auténtica naturaleza como seres sexuales.

Ahora bien, como señala Taylor, del mismo modo que fue apuntado ya respecto a *Surveiller et punir*, lo importante es notar que se ha producido una transformación en las modalidades de control con respecto al antiguo modelo que lo ejercitaba por medio de prohibiciones. Eso significa, entre otras cosas, que el propio mecanismo de resistencia, el desmantelamiento de las prohibiciones, no nos hará más libre, porque de acuerdo con Foucault, lo que ahora subyace al ejercicio de dominio son ciertas imágenes que determinan la naturaleza plena, sana, realizada de la sexualidad humana. Estas imágenes son poderosos instrumentos de control. No se trata pues de un control represivo, sino de un control que se ejercita por medio de la estimulación: explotación económica e ideológica de la erotización. En suma, como señala Taylor:

The whole idea that we are generally too sexually repressed, and need above all liberation; that we need to be able to talk more freely, that we need to throw off tabus and enjoy our sexual nature: this is not just another of those illusions which makes us see power always in terms of prohibitions. In fact the self experience whereby we have a sexual nature which is held down or confined by rules and

---

<sup>663</sup> PHS, pág. 161. (“Toda esta idea resulta ser una estratagema del poder. Ayuda a la causa del control, en parte en que se nos presenta como enigmas que necesitan de ayuda externa para resolernos a nosotros mismos; y en parte en el hecho de que ha creado la idea misma del sexo. Por supuesto, no el deseo, el instinto, sino la comprensión de la sexualidad como el locus de una realización crucial para nosotros como seres humanos.”)



tabus is itself a creation of the new kind of power/control. In going for liberation, we see ourselves as escaping a power understood on the old model. But in fact we live under a power of the new kind, and this we are not escaping; far from it, we are playing its game, we are assuming the shape it has moulded for us. It keeps us tied to the whole “dispositif de sexualité”.<sup>664</sup>

Regresemos ahora a la crítica que Taylor dirige a Foucault. Comencemos recordando cuál es la recriminación central que le hace al filósofo de Poitiers. Como dijimos, de acuerdo con Taylor, hay un momento en el análisis foucaultiano en el que éste adopta una postura de radical neutralidad hacia los diferentes sistemas de poder que se traduce en una suerte de restricción evaluativa.

Por un lado, después de haber contrastado la filosofía del castigo que subyace a la época clásica y el “humanitarismo moderno”, Foucault se niega a evaluar el segundo en relación al primero debido, en primer lugar, a la adopción por parte de Foucault de una postura nietzscheana de neutralidad, pero además, nos dice, porque de su análisis se desprende una lectura concreta del “humanitarismo”. De manera semejante, frente a los adherentes y herederos del romanticismo y la Teoría Crítica para quienes la disciplina moderna había reprimido nuestra naturaleza y constituido sobre ello sistemas de dominación del hombre por el hombre, acompañada de una cierta ideología de la liberación expresiva (especialmente en lo que concierne a la sexualidad), Foucault denuncia el funcionamiento de un dispositivo enmascarado de control que estaría fundado, precisamente, en la fabricación de una subjetividad sometida a los dictados de una pretendida esencia humana que jugaría un rol fundacional en la expansión del biopoder, en cuanto convierte a los individuos, con su anuencia, en objetos de instrumentalización.

Pero cabe preguntarse de qué modo entender el discurso de Foucault en cuanto actividad de desenmascaramiento de la falsa ideología que se adhiere a una noción de verdad liberadora y que por lo mismo afirma la posibilidad de alcanzar el núcleo inherente de nuestras identidades. O para decirlo de otro modo, lo que Taylor pone en cuestión, en primer lugar, es si puede o no Foucault repudiar los bienes implícitos que subyacen a su posicionamiento sin caer en una paradoja. Pero antes que eso, si acaso es posible adscribir a Foucault este rechazo, porque como vimos más arriba cuando revisamos la reinterpretación retrospectiva de su itinerario al final de su vida, el propio Foucault defiende que el objetivo de su obra es “la libertad creativa”, aun cuando esta libertad sólo pueda articularse por medio de una postura negativa, es decir, no intentando descubrir, sino más bien rechazando lo que somos.

Ahora bien, dejando a un lado la ambigüedad que suscita la posición de Foucault,

---

<sup>664</sup> *PHS*, pág. 162. (“La idea, en general, de que estamos demasiado reprimidos sexualmente, y que necesitamos sobre todo liberación, que tenemos que ser capaces de hablar con más libertad, que hay que deshacerse de los tabúes y disfrutar de nuestra naturaleza sexual; esto no es sólo otra de esas ilusiones que nos hace ver el poder siempre en términos de prohibiciones. De hecho, la experiencia de uno mismo en la que tenemos una naturaleza sexual que se mantiene contenida o limitada por normas y tabúes es en sí una nueva creación del poder/control. Al aspirar a la liberación nos imaginamos escapando de un poder entendido en término del viejo modelo. Pero, en realidad vivimos bajo un poder de la nueva clase, y de éste no estamos escapando, ni mucho menos, estamos jugando su juego, estamos asumiendo la forma que ha moldeado para nosotros. Nos mantiene atados a todo el “dispositif de sexualité”.”)

cabe preguntarse qué sentido puede tener la posición nietzscheana en este punto. Taylor responde a este interrogante declarando que en última instancia la posición de Foucault resulta insostenible, y lo hace señalando las contradicciones que anidan en su argumentación.

En primer lugar, dice Taylor, Foucault ofrece una noción de poder sin sujeto que se diferencia de manera radical del modelo hobbesiano. Foucault insiste que el antiguo modelo se articulaba a partir de la imagen de una persona o grupo ejercitando control soberano sobre otra, una imagen en la cual unos dan las órdenes, imponen su voluntad, sobre otros que las obedecen. El nuevo modelo, según Foucault, habla de relaciones sociales, económicas, familiares, sexuales, etc. que son constitutivamente relaciones de poder, formas de dominación. El ejemplo que Taylor trae a colación es la relación médico-paciente. En principio, está definida sobre la base de un reconocimiento común: el médico, el profesional, está allí, para atender las necesidades del paciente. Sin embargo, existe una asimetría ineludible que se funda en la presunción del *conocimiento* de uno, y el interés exagerado del otro en recibir consejo. Pero además, a diferencia de lo que ocurre en el modelo hobbesiano, en el nuevo modelo hay por parte del dominado una cooperación inconsciente plena de subordinación, que toma la forma de interiorización de las normas de la actividad común, como hemos visto que ocurre respecto a la ideología de liberación sexual.

En segundo término, contra la concepción marxista del poder, Foucault adelanta una articulación circular de los macro y micro contextos del poder. La explicación Marxista se fundaba en la imagen de una lucha de clases global que daba significación a los micro-contextos: la familia, la fábrica, la asociación personal, etc. De este modo, nos dice Taylor, desde esta perspectiva, la explicación de un fenómeno histórico determinado como fue el encarcelamiento de los locos en el siglo XVI o el interés en la sexualidad infantil en el XIX, debían explicarse a partir de los requerimientos de la naciente economía burguesa. Pero Foucault rechaza semejante interpretación. Dice Taylor:

The grand strategies of the macro-contexts – state, ruling class, or whatever – form the context in which the micro-relations come to be, modify or reproduce themselves, while reciprocally these provide the soil and point of anchorage for the grand strategies. Thus, more than saying that power comes from the bottom, we should say that there is endless relation of reciprocal conditioning between global and micro-contexts.<sup>665</sup>

En tercer lugar, Foucault propone que las relaciones de poder son intencionales pero no subjetivas. Es decir, a parte de los propósitos conscientes particulares de los agentes en un contexto dado, no es posible atribuir a nadie un plan o un propósito consciente en lo que concierne a la estrategia lógica del propio contexto. De esto se sigue que la coherencia que se pone de manifiesto en los relatos que el propio Foucault despliega, no deriva de la revelación de un proyecto, sino de la lógica de oposición de las

---

<sup>665</sup> *PHS*, pág. 168. (“Las grandes estrategias de los macrocontextos – el Estado, la clase dominante, o lo que sea – forman el contexto en el que devienen las microrrelaciones, se modifican o reproducen a sí mismas, mientras que éstas proporcionan recíprocamente el terreno y punto de anclaje para las grandes estrategias. Por lo tanto, más que decir que el poder proviene de la parte inferior, hay que decir que existe una relación sin fin de condicionamientos recíprocos entre lo global y los micro-contextos.”)

estrategias. Es decir, estrategias sin proyecto, como prueba la constitución y mantenimiento del sistema moderno de control y dominio. Lo cual deriva, como dice Taylor, en una imagen de lucha permanente que atraviesa el contexto en el cual estamos atrapados.

Pero esta es justamente la tesis que Taylor pone en cuestión y que objeta carente de sentido. Por un lado, Taylor reconoce la importancia que tiene como recordatorio en los estudios sobre el poder la esterilidad de la visión popular que lo analiza en términos de la habilidad del agente A de hacer que el agente B haga algo o no lo haga. Pero la razón de la esterilidad de una imagen semejante se debe a que los actos de poder son heterogéneos, no admiten una descripción culturalmente neutra de su realización. Eso significa que el poder sólo puede ser comprendido dentro de un contexto, lo cual, a su vez, implica que los contextos sólo son inteligibles en relación a los tipos de poder que los constituyen, tal como Foucault nos enseñó. Dice Taylor:

The confusion lies in not seeing that there not only can be but must be something between total subjectivism, on the one hand, holding that there are no undesigned patterns in history, and the strange Schopenhauerianism-without-the-will in which Foucault leaves us. Much play is made of the discovery... that any act requires a background language of practices and institutions to make sense; and that while there will be a particular goal sought in the act, those features of it which pertain to the structural background will not be objects of individual purpose.<sup>666</sup>

Es esta confusión la que se subyace a la negativa por parte de Foucault a explicar el surgimiento del sistema moderno de tecnologías de control. Porque aunque es de suyo evidente a esta altura, como nos dice Taylor, que no podemos explicar el surgimiento del mismo en términos voluntaristas pueriles, es mandatoria una explicación, es decir, articular el tipo de relación que tiene esta sistematicidad con los propósitos de la acción humana en donde surgió dicho sistema y a la que éste sistema a su vez ha dado forma. Como dice Taylor, no es posible evadir esta cuestión justificándola a partir de la prioridad concedida a la estructura sobre los elementos, o del lenguaje sobre los actos de habla. Y esto porque la cuestión relevante es acerca del surgimiento de un lenguaje. En este sentido, continúa Taylor, en lo que concierne a una explicación diacrónica, no parece relevante este tipo de prioridades. En primer lugar, porque existe una relación circular entre las estructuras de la acción y el lenguaje y las acciones/actos de habla. Y en segundo término, porque la pretensión de dar prioridad absoluta a la estructura es tan malo como lo que propone el subjetivismo, que consiste en dar prioridad absoluta a la acción.

Veamos ahora de qué modo argumenta Taylor contra la tesis nietzscheana defendida por Foucault según la cual sería posible concebir una noción de poder que excluyera enteramente las nociones de libertad y verdad.

---

<sup>666</sup> *PHS*, pág. 172. (“La confusión está en no ver que no sólo puede sino que *debe* haber algo entre el subjetivismo total, por un lado, que considera que no existen patrones no diseñados en la historia, y el extraño schopenhaurismo-sin-la-voluntad en el que Foucault nos deja. Mucho se ha barajado el descubrimiento de que todo acto requiere como trasfondo el lenguaje de prácticas e instituciones que le den sentido; y que, si bien se busca una meta particular en el acto, aquellas que pertenecen al trasfondo estructural no serán objeto del propósito individual.”)

Ya dijimos que es posible concebir situaciones en las que es factible prescindir de la noción de agencia en lo que respecta al actor que impone su voluntad sobre otro en una relación de poder. Hay numerosas situaciones que involucran igualmente al dominador y al dominado en una imposición. Por el contrario, Taylor rechaza la posibilidad de articular una noción de poder/dominación que prescinda enteramente de algún tipo de noción de constreñimiento que se impone a alguien a través de un proceso que, de algún modo, este relacionado con la agencia humana. Es decir, aun cuando es factible en muchas circunstancias prescindir de cierta noción de agencia en lo que respecta al polo activo en la relación de poder, es decir, del perpetrador de la imposición, no es posible hacer lo mismo en lo que respecta a la víctima.

Por lo tanto, no podemos eludir, si queremos hacer inteligible lo que pretendemos con la noción de poder de (1) que algo se impone a alguien y que, aun cuando la víctima participe “activamente” en dicha imposición, esa participación necesite para manifestarse de (2) algún factor de engaño o fraude para que podamos considerar la relación dentro de la gramática del poder.

Por otro lado, Taylor advierte que las imposiciones no ocurren en un *vacuum*. El poder se ejerce sobre el trasfondo de deseos y propósitos de la víctima. Sólo hablamos de ejercicio de poder cuando las imposiciones hacen mella, de un modo u otro, en esa esfera de significaciones tejidas por los deseos y propósitos, es decir, si éstos se frustran o se previene su satisfacción/formulación, etc. Lo cual implica, como el propio Foucault advierte, que no puede existir poder sin “resistencia”.

Pero, para Taylor, la admisión por parte de Foucault de estas consideraciones lo empuja a una posición paradójica. Porque si es cierto que la noción de poder necesita para su inteligibilidad de otras nociones que giran en torno a la significatividad que las imposiciones tienen para la víctima, su intención de excluir cualquier referencia a nociones como “libertad” o “verdad” para dar cuenta del poder, está llamada al fracaso, y esto porque “poder”, “libertad” y “verdad”, de acuerdo con Taylor, pertenecen al mismo campo semántico. En otras palabras, la significación es constitutiva para la noción de poder.

Ahora bien, como ya hemos visto, para Taylor, la esfera de significación humana se articula a partir de la orientación del agente. Más específicamente, a partir de la orientación que el agente constituye a partir de sus deseos/propósitos. Si queremos hacer inteligible la noción de poder desde esta perspectiva, como imposiciones que afectan la esfera de significación y obstruye la realización de los deseos/propósitos de los agentes, no tenemos más remedio que reconocer que a esta noción de imposición le es también constitutivamente inherente cierta concepción de “suspensión de la restricción”, cierta concepción de “cumplimiento sin obstáculo” de los deseos/propósitos. Pero esto es, justamente – nos dice Taylor – a lo que nos referimos cuando hablamos de libertad.

De este modo, la confusión de Foucault – según Taylor – resulta de la insistencia de aquel por excluir de la noción de poder toda referencia a la libertad, lo cual acaba convirtiendo la propia noción de poder en una categoría ininteligible.

Pero además, nos dice Taylor, no sólo es necesaria la “libertad” para articular una noción inteligible de “poder”, sino que también requiere de la “verdad”, especialmente si queremos dar sentido a la afirmación de Foucault de nuestra colaboración en nuestra propia subyugación. Como vimos, para Foucault éste es un aspecto crucial del sistema moderno de control. Para hacer inteligible esta concepción del poder es indispensable

hacer referencia a la verdad, porque sólo a través del engaño/ilusión es concebible la participación de la víctima en la ejecución de su propio sometimiento. Dice Taylor:

Mask, falsehood makes no sense without a corresponding notion of truth. The truth here is subversive of power: it is on the side of the lifting of impositions, of what we have just called liberation. The foucaultian notion of power not only requires for its sense the correlative notions of truth and liberation, but even the standard link between them, which makes truth the condition of liberation.<sup>667</sup>

La posición de Foucault, en última instancia, se articula como una versión de la posición que Nietzsche defiende en *La Gaya Ciencia* según la cual los órdenes de la vida humana no son más que imposiciones que proyectan los hombres sobre un caos primigenio a partir de su voluntad de poder. La versión foucaultiana infiere del proyectivismo nietzscheano dos tesis:

1. La tesis relativista, según la cual no podemos juzgar diferentes formas de vida, pensamiento o modos de evaluación.
2. La tesis de los “regímenes de la verdad”, según la cual las verdades están intrincadas de manera ineludibles con los sistemas de dominio donde anida, es decir, que la verdad se encuentra subordinada al poder.

Esto es cierto en general, pero lo es aun más dramático para nuestra sociedad para la cual se ha convertido en mandato primario la producción de la verdad del mismo modo que producimos riqueza.

De esto se desprende que no puede haber una verdad que sea independiente de su sistema de dominio. Sólo podemos dar el nombre de “liberación” a la sustitución de un sistema por otro. Esto es especialmente importante para el tema que estamos tratando, porque es justamente aquí donde se pone en evidencia la oposición radical entre el pensamiento de Taylor respecto a la modernidad y la interpretación de la misma de acuerdo con Foucault. Para éste, en el curso de la historia moderna hemos sustituido la soberanía real que domino el siglo XVII por novedosas técnicas de control. No hay nada que podamos decir excepto que se ha producido una sustitución en los regímenes de verdad que dominaban cada una de estas épocas, lo cual, de acuerdo con la tesis relativista, nos abandona a una situación de inconmensurabilidad que hace imposible cualquier valoración positiva o negativa respecto a lo que hemos devenido en contraste con aquello que hemos dejado de ser. Por supuesto, la interpretación de inconmensurabilidad sólo tiene sentido una vez hemos “ontologizado” las identidades surgidas en la historia con el fin de contrastarlas. La percepción que tenemos de los contrastes es muy diferentes si lo que enfatizamos es la radical historicidad de las identidades emergentes, de los regímenes de verdad y los sistemas de dominación en los que éstos anidan. Dice Morey:

Pertenece a ciertos dispositivos y obramos en ellos. La novedad de unos dispositivos respecto de los anteriores es lo que llamamos su actualidad, nuestra

---

<sup>667</sup> PHS, pág. 176-7. (“Máscara, falsedad, no tienen sentido sin una noción correspondiente de verdad. La verdad es aquí subvierte el poder: está del lado de la suspensión de las imposiciones, de eso que hemos llamado liberación. La noción foucaultiana de poder no sólo requiere para su sentido de las nociones correlativas de la verdad y la liberación, sino que incluso el vínculo entre ellas hace a la verdad condición de la liberación.”)

actualidad. Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos sino más bien lo que vamos siendo, lo que llegamos a ser, es decir, lo otro, nuestra diferente evolución. En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y lo que estamos siendo: *la parte de la historia y la parte de lo actual*. La historia es el archivo, la configuración de lo que somos y dejamos de ser, en tanto que lo actual es el esbozo de lo que vamos siendo... Las disciplinas descritas por Foucault son la historia de lo que poco a poco dejamos de ser, y nuestra actualidad se dibuja en disposiciones de control abierto y continuo, disposiciones muy diferentes de las recientes disciplinas cerradas. Foucault está de acuerdo con Burroughs, quien anuncia nuestro futuro controlado antes que disciplinado. La cuestión no es saber si esto es mejor o peor. Pues también apelamos a producciones de subjetividad capaces de resistir a esta nueva dominación, muy diferentes de aquellas que se ejercían antes contra las disciplinas.<sup>668</sup>

Sin embargo, como advierte Taylor, la noción de desenmascaramiento no puede eludir enteramente la noción de verdad: la noción del carácter manufacturado de la verdad nos lleva a la “no-verdad” que sólo resulta inteligible, otra vez, en el campo gramatical de la verdad. Por supuesto, hay mucho que podría decirse de una verdad definida en términos puramente negativos. De manera análoga a lo que vimos cuando analizamos la cuestión de la identidad personal respecto a la negación como ganancia epistémica, a lo que apunta Morey, en última instancia, es a lo que Foucault afirmaba como “libertad creativa”, que Morey interpreta haciendo hincapié en el lugar que ocupa el futuro en el relato foucaultiano. Dice Morey:

Si Foucault es un gran filósofo, lo es porque se valió de la historia en provecho de otra cosa; como decía Nietzsche, obrar contra el tiempo y así sobre el tiempo a favor de un tiempo futuro. Pues lo que se manifiesta como lo actual o lo nuevo, según Foucault, es lo que Nietzsche llamaba lo intempestivo, lo inactual, ese acontecer que se bifurca con la historia, ese diagnóstico que toma el relevo del análisis por otros caminos. No se trata de predecir, sino de estar atento a lo desconocido que llama a nuestra puerta.<sup>669</sup>

Aun así, la objeción de Taylor sigue estando justificada, porque aun cuando es posible defender desde cierta perspectiva la renuencia de Foucault a ofrecer valoraciones contrastadas de los diversos dispositivos que se suceden en la historia, dicha renuencia parece fundarse en una confusión categorial. Si ahora yuxtaponemos la noción de régimen, entendido como verdad impuesta, con la noción/aspiración a una “libertad creativa” que se funda en cierto modo de atender “a lo desconocido que llama a nuestra puerta”, podemos vislumbrar en que consiste esa confusión. El concepto de verdad al que apunta Taylor es el de una verdad que deviene en la historia, que puede progresar u olvidarse en la historia: una verdad encarnada. La verdad foucaultiana, en cambio, es una verdad ahistórica, y por ello, una verdad que sólo puede ser una esperanza, un futuro, pero que necesariamente se encuentra ausente en todas las manifestaciones de la historia.

De este modo, nos dice Taylor, el “desenmascaramiento” realizado por Foucault sólo puede desestabilizar. El desenmascaramiento no ofrece una forma nueva, más

---

<sup>668</sup> MOREY, Miguel, “Introducción”, en FOUCAULT (2005), pág. 16.

<sup>669</sup> *Ídem*.

estable, libre o menos mendaz. Aun así, es la base para una resistencia, siempre local, siempre interior al régimen al que se resiste, que Foucault articula a partir de la noción de marginalidad, que de manera paradigmática puede asociarse a la cualidad plebeya que todo cuerpo social, toda clase, todo grupo, incluso todo individuo posee en algún sentido, ese aspecto que escapa a las relaciones de poder y que Foucault define como un movimiento centrífugo, como una energía inversa, como una descarga.<sup>670</sup>

Como explica Taylor, la posición de Foucault es comprensible si pensamos en ella en relación con el mundo que habitaba, especialmente, con su confrontación con el marxismo. Sin embargo, pese a la simpatía que uno pudiera tener a su posicionamiento, eso no hace determinante la adopción de su tesis relativista y su “monolitismo” analítico sobre la subordinación de la verdad a los sistemas de poder.

Taylor argumenta contra la inconmensurabilidad a la que nos abandona Foucault con un ejemplo biográfico al que ya hemos hecho referencia cuando presentamos su concepción del razonamiento práctico en la sección dedicada a la ética tayloriana:

Biographically, we see examples all the time. After a long period of stress and confusion, I come to see that I really love A, or I really don't want to take that job. I now see retrospectively that the image of myself as quite free and uncommitted had a merely superficial hold on me. It did not correspond to a profound aspiration. It just stood in the way of my recognizing the depths of my commitment to A. Or, the picture of a career which that job instantiated, which seemed before so powerful, so nongainsayable, turns out to be a model which my entourage was pressing on me, but which I cannot really endorse.<sup>671</sup>

Estos ejemplos permiten articular una analogía entre lo biográfico y lo histórico/político que resulta esclarecedor para nuestro propósito en dos sentidos. Además de resolver al desafío nietzscheano, al establecer una analogía de este tipo, entre el modo de articulación de la identidad y lo histórico/político, permite justificar la convicción de Taylor de que existe una relación intrínseca entre nuestra noción de identidad, de lo que significa ser un sujeto, un agente humano y las teorías de la modernidad que articulamos (y viceversa, que una comprensión más profunda de lo que ha ocurrido durante los tránsitos que nos han llevado desde cierta concepción del Cosmos, la ética y la antropología premoderna a nuestro universo y nuestra filosofía moral, resulta crucial para comprender quiénes somos individualmente).

Como indicamos en su momento, lo que permite todos esos cambios de perspectiva en nuestras biografías individuales es cierto sentido de nosotros mismos, eso que llamamos la identidad, que hacen de esas transformaciones una suerte de descubrimiento de lo que somos, de lo que resulta importante para nosotros. Para Taylor, esos cambios no pueden ser aprehendidos como un cambio de carácter, como parecía desprenderse del

---

<sup>670</sup> *PHS*, pág. 179.

<sup>671</sup> *PHS*, pág. 180. (“Biográficamente vemos ejemplos todo el tiempo. Después de un largo período de estrés y confusión, caigo en la cuenta que amo a A, o que realmente no quiero hacer ese trabajo. Ahora veo, retrospectivamente, que la imagen que tenía de mí mismo como una persona completamente libre y sin compromisos era superficial. No se correspondía con una aspiración profunda. Se interponía al reconocimiento más profundo respecto a mi compromiso con A. O bien, la imagen que ese trabajo parecía actualizar, que parecía tan poderosa, tan admirable, resultó ser un modelo que mi entorno me impuso, pero que yo en realidad no compartía.”)

análisis parfitiano de la identidad personal, sino que son aprehendidas por el propio sujeto como pasos que da hacia la verdad, hacia el esclarecimiento, incluso hacia cierta clase de liberación en algunas circunstancias.

En el terreno social y político observamos algo semejante. Hay transformaciones que pueden justificarse en función de aquellos que hemos devenido como sociedad o civilización. Dice Taylor:

We have become certain things in Western civilization. Our humanitarianism, our notions of freedom – both personal independence and collective self-rule – have helped to define a political identity we share; and one which is deeply rooted in our more basic, seemingly infra-political understandings: of what it is to be an individual, of the person as a being with “inner” depths – all the features which seem to us to be the rock-bottom, almost biological properties of human beings, so long as we refrain from looking outside and experiencing the shock of encountering other cultures.<sup>672</sup>

Pese a que la interpretación que hacemos de estas características se encuentra siempre en disputa, no podemos deshacernos de ellas porque – como señala Taylor – definen lo que es la humanidad para nosotros. Eso es lo que nos permite leer las transformaciones que Foucault describe de manera que éstas resulten conmensurables.

Para Taylor, el relativismo monolítico de Foucault sólo puede encontrar justificación si adoptamos una perspectiva enteramente ajena al proceso. Pero, nos dice, nosotros somos descendientes de aquellos que torturaban a Damians. La significación de la vida que distingue nuestra época moderna no era ajena a la civilización cristiana de aquel tiempo.

Si aceptamos esa continuidad, nos dice Taylor, es posible discernir verdades que el relato relativista es incapaz de articular, como ocurre con la comprensión científica del mundo natural que nos anima a pensar ciertos aspectos del “desencantamiento” que condicionaron la cultura moderna como un avance hacia la verdad. Por otro lado, es posible discernir pérdidas que el propio Foucault ha ayudado a documentar:

The growth of modern control has involved in some respects a dehumanization, an inability to understand and respond to some key features of the human context, those which are suppressed in a stance of thoroughgoing instrumental reason. That is why there is such a malaise in our civilization: so much groaning and travailing to recover what is lost, all the way from the Romantic period down to the most recent battles over ecology. But the point is that the sense both of gain and of loss depends on comparability, on our understanding of our identity, of what we now realize more fully, or are betraying and mutilating.<sup>673</sup>

---

<sup>672</sup> *PHS*, pág. 181. (“Nos hemos convertido en ciertas cosas en la civilización Occidental. Nuestro humanitarismo, nuestras nociones de libertad – tanto la autonomía personal como el autogobierno colectivo – han ayudado a definir una identidad política que compartimos, que está profundamente arraigada en nuestras comprensiones infrapolíticas más básicas: de lo que significa ser un individuo, de la persona como un ser con profundidad “interior” - todas características que para nosotros parecen ser las más fundamentales, las propiedades casi biológicas de los seres humanos, siempre y cuando nos abstengamos de mirar afuera y experimentar el choque de encuentro con otras culturas.”)

<sup>673</sup> *PHS*, 181-2. (“El desarrollo del control moderno ha implicado en algunos aspectos una deshumanización, la incapacidad de comprender y responder a algunas de las características clave del



Eso no significa que, para Taylor, todo en la historia de la historia pueda ser escrito en términos de pérdidas y ganancias. Existen elementos inconmensurables. El error es, como dijimos en su momento, ofrecer un veredicto de inconmensurabilidad a priori.

## 2.2. Jürgen Habermas y el proyecto inacabado de la ilustración

En *El discurso filosófico de la modernidad*,<sup>674</sup> Jürgen Habermas ofrece su interpretación sobre el despliegue del discurso filosófico de la modernidad desde Kant a Nietzsche, pasando por Hegel – a quien considera el primer filósofo que desarrolló una comprensión sistemática de la modernidad – y las variaciones que las cuestiones iniciales tuvieron, por un lado, en las obras de Heidegger y Derrida; y por el otro, en las de Bataille y Foucault. A su interpretación polémica sobre la filosofía de estos autores, Habermas añade una defensa del contenido de la modernidad.<sup>675</sup>

La disputa de Habermas se dirige contra aquellos que sostienen posiciones en las cuales la modernidad aparece como una era acabada, una era que ha agotado sus proyectos y promesas. Frente a ellos, Habermas adopta una estrategia de defensa que tiene como núcleo argumentativo la convicción de que aun anida en nuestro presente un potencial que da vigencia a los proyectos originales de los maestros ilustrados. Para ello, Habermas retorna de manera concentrada a las consideraciones elaboradas en su *Teoría de la acción comunicativa*,<sup>676</sup> en donde despliega de manera extensa su teoría de la modernidad y su teoría de la razón comunicativa.

En “Modernidad: un proyecto inacabado”,<sup>677</sup> la conferencia que Habermas ofreció con motivo de la aceptación del premio Adorno que se le otorgó en Frankfurt en septiembre de 1980, y que el propio Habermas considera la semilla de las doce lecciones publicadas bajo el título *El discurso filosófico de la modernidad*, inicia un desarrollo crítico respecto a las corrientes neoconservadoras que habían ido ganando terreno en el debate a partir de la década de 1970 y 1980. Según Habermas, en aquel entonces, se había extendido a todo lo largo y ancho del dominio intelectual una respuesta “afectiva” que había dado lugar a una serie de teorías post-ilustradas, postmodernas y posthistóricas que, desde su perspectiva, comparten una forma antimodernista. En vista de esto, se propone explorar (1) si la afirmación “postmodernista” del acabamiento de la modernidad puede sostenerse argumentativamente y (2) si acaso eso que llamamos “postmodernidad” no es parte de la herencia “afectiva” que la modernidad cultural ha provocado como reacción desde mediados del siglo XIX.

---

contexto humano, aquellas que son suprimidas con una postura radical de razón instrumental. Esa es la razón por la cual existe un malestar en nuestra civilización: tantos gemidos y dolores de parto para recuperar lo perdido, todo el camino desde la época Romántica hasta las batallas más recientes batallas sobre la ecología. Pero el punto es que el sentido de ganancia y de pérdida depende de la comparabilidad, de la comprensión de nuestra identidad, de aquello de lo que ahora nos damos cuenta más plenamente, o estamos traicionando o mutilando.”)

<sup>674</sup> HABERMAS, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985); en castellano *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Katz Editores, 2008). A continuación las citas provienen de la edición castellana.

<sup>675</sup> PASSERIN D'ENTRÈVES, “Introducción”, en PASSERIN D'ENTRÈVES AND BENHABIB (1996)

<sup>676</sup> HABERMAS (2001)

<sup>677</sup> HABERMAS (1988), pág. 265-283.

De acuerdo con Habermas es preciso distinguir, al menos, dos acepciones del término “moderno”. Como puede verse incluso en la literatura hegeliana, en la cual Habermas encuentra, como hemos dicho, los desarrollos iniciales de una teoría de la modernidad bien articulada, el término “moderno” puede ser utilizado para designar la conciencia que posee una época en relación con su pasado – en este sentido, por ejemplo, se utiliza el término “moderno” para designar el presente cristiano oficializado en el siglo V, para distinguirlo del pasado romano-pagano. Pero el término también puede referirse, cuando lo desligamos de su carácter puramente cronológico, a aquello que caracteriza de manera distintiva una época, pero de manera enfática. De esta manera, hablamos de la Edad Moderna a partir de la ruptura que se produce con el Renacimiento, la Reforma y el descubrimiento del “Nuevo Mundo”; pero también podemos hablar de “modernidad” como de aquel período que emerge progresivamente después de aquellos eventos.

Como ha indicado Habermas, citando a Koselleck, la Edad Moderna se caracteriza por ser portadora de una mirada distintiva, transida de filosofía de la historia. En ella se expresa, nos dice, “un hacerse reflexivamente cargo de la propia posición desde el horizonte de la historia en su conjunto”.<sup>678</sup> De este modo, el pasado adquiere para la modernidad la cualidad de historia universal. La actualidad se convierte en un tránsito, que a su vez se consume en la expectativa de lo porvenir. A esta aceleración y simultaneidad cronológica se refieren las expresiones de movimiento que acompañan a la época moderna desde el siglo XVIII: revolución, progreso, emancipación, desarrollo, crisis, etc.,<sup>679</sup> que a su vez apuntan al hecho de que ahora la modernidad no puede encontrar sus criterios de orientación en el pasado, sino que, a diferencia de otras épocas, está obligada a extraer su normatividad de sí misma. Por lo tanto, nos dice Habermas, la modernidad, en este sentido, se caracteriza: (1) por una conciencia peculiar del tiempo; y (2) por la exigencia de autocercioramiento que trae consigo la transformación de la temporalidad en la conciencia moderna.

El problema de la autojustificación de la modernidad, de acuerdo con Habermas, obtiene su primera forma a partir de la mentalidad de la modernidad estética, cuya figura paradigmática es Baudelaire y su teoría del arte, y que posteriormente se despliega en el movimiento de la vanguardia artística, el surrealismo y el Dadaísmo. Se trata, nos dice Habermas, de una conciencia transformada del tiempo que su metáfora espacial, contenida en el término “vanguardia”, nos ayuda a desentrañar. “Vanguardia”, nos dice Habermas, hace referencia a la exploración de un territorio desconocido, a los riesgos de encuentros imprevistos, a la conquista de un futuro aun indeterminado, y al hecho de que es preciso hallar un camino en un dominio aun no cartografiado.<sup>680</sup> Pero la orientación hacia el futuro a la que apunta la vanguardia modernista, tiene como contracara una glorificación de la actualidad. Dice Habermas:

Esta nueva conciencia del tiempo... expresa más que la experiencia de la sociedad movilizadora, de una historia acelerada, de la ruptura de la vida cotidiana. El nuevo valor concedido ahora a lo efímero, lo momentáneo y transitorio, y la celebración concomitante del dinamismo, expresa, precisamente, el anhelo por un presente duradero e inmaculado. Como un movimiento de autonegación, el modernismo es

---

<sup>678</sup> HABERMAS (2008), pág. 16.

<sup>679</sup> *Ídem*, pág. 17.

<sup>680</sup> HABERMAS (1988), pág. 267.

un “anhelo por la verdadera presencia”. Esto, de acuerdo con Octavio Paz, “es el tema secreto de los mejores escritores modernistas.”<sup>681</sup>

Baudelaire, habla de lo “moderno” como de una composición con dos caras. Una de ellas hace referencia a lo transitorio, a lo fugaz y contingente. La otra, a lo eterno e inmutable. Para Baudelaire, la auténtica obra de arte se encuentra ligada, de manera radical, al instante de su aparición, pero es capaz de colmar el deseo de lo imperecedero conectando lo eterno y lo actual. De esta manera, Baudelaire parece resolver la encrucijada que habían planteado ya los participantes de la celebrada *querelle des anciens et des modernes*, otorgándole a la actualidad una caracterización doble: el presente, como un relámpago inconsistente, en el seno del cual toman forma las manifestaciones de una belleza auténtica, relativa, pero que en su consumación, da nacimiento a lo que devendrá “clásico”.

Sin embargo, el arte vanguardista no debe ser entendido exclusivamente en términos ahistóricos. A lo que se opone el modernismo es a la falsa normatividad que ofrece la imitación de los modelos del pasado. Es en esta línea en la que Habermas trae a colación el intento por parte de Walter Benjamín por construir una relación “posthistórica” de la modernidad con la historia, con el fin de escapar a las neutralizaciones que impone al pasado el historicismo. Dice Habermas:

En este aspecto, para Benjamin el historicismo es simplemente un equivalente funcional de la filosofía de la historia. El historiador que se pone en lugar de todas las épocas y que todo lo entiende reúne la masa de los hechos, esto es, el decurso objetivo de la historia, en una simultaneidad ideal, para llenar con ella “el tiempo homogéneo y vacío.”<sup>682</sup>

Ahora bien, en vista, como nos recuerda Habermas, de que las vanguardias de las décadas de 1960 y 1970 – que en buena medida reiteraron los gestos de los movimientos vanguardistas de principio de siglo – estaban dando muestras de cansancio, es necesario (1) determinar la significación de su fracaso y (2) la relación que el fracaso del arte moderno tiene con la propia modernidad, a partir de lo cual podemos (3) determinar el lugar que ocupa en cuanto transición hacia una hipotética postmodernidad.

Es en este contexto en el que se encuadra la crítica de Habermas al neoconservadurismo, y en especial, a la posición articulada por el estadounidense Daniel Bell en *The Cultural Contradictions of Capitalism*.<sup>683</sup> De acuerdo con Bell, nos dice Habermas, las manifestaciones de crisis que experimentan las sociedades desarrolladas deben atribuirse, fundamentalmente a la ruptura entre la modernidad cultural y las

<sup>681</sup> *Ídem*, pág. 267-268.

<sup>682</sup> HABERMAS (2008), pág. 23. Sin embargo, a Benjamin le importa no sólo la renovación enfática de una conciencia para la que “cada segundo es una pequeña puerta por la que podría aparecer el Mesías” (tesis 18), sino que, además de proponer su noción de tiempo-ahora, un ahora que lleva incrustadas astillas de tiempo mesiánico o de la consumación del tiempo, se vuelve con desconfianza frente a las actividades apropiadoras del pasado que emprende la actualidad orientada al futuro, con el fin de realizar una drástica inversión. Por un lado, para afirmar que la continuidad de la trama histórica que representa la tradición viene fundada tanto por la barbarie como la cultura; y por otro lado, “la idea de que cada generación actual no sólo es responsable del destino de las generaciones futuras, sino también del destino que sin merecerlo sufrieron generaciones pasadas.”

<sup>683</sup> BELL (1976)

necesidades del sistema económico y administrativo. La cultura modernista, de acuerdo con Bell, desata una serie de motivaciones hedonistas en los individuos que resultan incompatibles con las exigencias disciplinarias de la vida económica, socavando de este modo el tejido moral de la sociedad. Por lo tanto, desde la perspectiva neoconservadora, es el modernismo, con su empeño en dar prioridad a los principios de autorrealización ilimitada, a la exigencia de autenticidad y al subjetivismo, el que pone en jaque los fundamentos de una vida con objetivos racionales.

De acuerdo con Habermas, la condición para el surgimiento de este tipo de neoconservadurismo la encontramos en la mutación en el uso técnico del término “modernización” que a partir de la década de 1950 pasa a referirse a un manojito de procesos acumulativos que se refuerzan mutuamente. Habermas enumera algunos de esos procesos: (1) formación de capital y movilización de recursos; (2) desarrollo de fuerzas productivas e incremento de productividad del trabajo; (3) implantación de poderes políticos centralizados y desarrollo de identidades nacionales; (4) difusión de derechos de participación política, de formas de vida urbana, de educación formal; (5) secularización de los valores y normas. De esta manera, Habermas apunta a la caracterización de la modernización como proceso de operaciones neutrales, es decir, como un proceso que puede “desgajarse de sus orígenes moderno-europeos”, como condición para el surgimiento de la “posmodernidad”. Dice Habermas:

En vista de una modernización evolutivamente autonomizada, de una modernización que discurre desprendida de sus orígenes, tanto más fácilmente puede el observador científico decir adiós a aquel horizonte conceptual del racionalismo occidental, en que surgió la modernización.<sup>684</sup>

De este modo, se contraponen la aceleración de los procesos sociales a una cultura exhausta, lo cual trae como reacción, como veremos, (1) una apuesta neoconservadora que proclama el advenimiento de la posthistoria y, por ende, la liberación de las dinámicas de la modernización social que se habían visto hasta ahora atadas a una determinada autocomprensión cultural de la modernidad; y (2) una versión antimoderna “anarquista” que afirma el final de la modernidad en su conjunto.

La posición neoconservadora proclama, como dijimos, una versión de la “cultura adversaria” a la que adjudica la responsabilidad de las patologías de nuestro tiempo. A esto suma un diagnóstico que anuncia el final del impulso de la Modernidad, su agotamiento definitivo. Pero como contrapartida, el neoconservadurismo ofrece una serie de mecanismos que cumplen la función de poner limitaciones al libertinaje, con el fin de reestablecer las disciplinas y la ética del trabajo. A esto el neoconservador anexa una contraposición entre el Estado social y las virtudes de la competitividad individual. La solución, según éste, es una renovación religiosa cuya función es permitir que los individuos reconstruyan identidades claras con garantías existenciales como soporte ineludible para el funcionamiento apropiado de los procesos operativos de la modernización.<sup>685</sup>

Habermas apunta, como ya hemos visto, de que el error del neoconservadurismo se encuentra en fundar su interpretación en una inadecuada concepción de la relación entre

---

<sup>684</sup> HABERMAS (2008), pág. 13.

<sup>685</sup> HABERMAS (1988), pág. 270.

cultura y sociedad. Esto se pone de manifiesto, especialmente, cuando prestamos atención a la insistencia por parte del neoconservador por atribuir al modernismo las disfuncionalidades y patologías de la modernidad. Lo apropiado en cambio, nos dice Habermas, es reconocer que dichas patologías (hedonismo, narcisismo, atomización social, etc.) y el descontento que provocan (protestas populistas que expresan los temores a la destrucción de los entornos urbanos y naturales, a la destrucción de formas humanas de vida social) son productos derivados que se gestan en la medida del éxito de la economía y la sociedad capitalista. De este modo, dice Habermas:

Este malestar no está provocado por los intelectuales modernistas, sino que éste tiene sus raíces en las reacciones más fundamentales hacia los procesos de modernización social que, bajo las presiones de sus imperativos de crecimiento económico y la administración del Estado, intervienen de manera creciente en la ecología del desarrollo de las formas de vida social, en la infraestructura de los mundos de la vida históricos.<sup>686</sup>

La estrategia de Habermas, por lo tanto, consiste en distinguir la modernización societal de la modernización cultural. Lo cual le permite ofrecer un diagnóstico más adecuado de las patologías propias de la esfera cultural. La modernización societal se caracteriza, según Habermas, por la creciente autonomía de los subsistemas de acción racional-instrumental (la economía de mercado y el Estado administrativo) que en su proceso de expansión conducen a una progresiva colonización del mundo de la vida. La modernización cultural, por su parte, se despliega como un proceso creciente de diferenciación de las esferas culturales de valor (ciencia, moralidad y arte), gobernadas por pretensiones de validez distintivas (verdad, justicia y autenticidad) que encarnan diferentes estructuras de racionalidad (cognitivo-instrumental, moral-práctica, estético-expresivo).<sup>687</sup> Ahora bien, en línea con Max Weber, Habermas apunta a la disolución de la unidad de la razón sustantiva expresada por las concepciones religiosas y metafísicas del mundo, que se separan en elementos que ahora sólo pueden conjugarse formalmente. Esto viene acompañado, a su vez, de una progresiva institucionalización de las competencias de especialistas de los sistemas culturales que abre una brecha cada vez más amplia entre la cultura de los expertos y el gran público. Como consecuencia, la mediación de los expertos acaba empobreciendo la esfera de la vida cuya razón sustantiva, como hemos dicho, fue progresivamente devaluada por la diferenciación cultural.

Sin embargo, como indica Habermas, el proyecto ilustrado, tal como fue formulado en el siglo XVIII combinaba: (1) el desarrollo de objetivación científica, universalización moral y legal, y autonomía del arte, junto a la pretensión de (2) aplicar los potenciales cognitivos liberados en la esfera práctica, con el fin de organizar racionalmente las relaciones sociales. Lo que ahora está en debate no es, ni más ni menos, si esa orientación ilustrada es aun legítima o si acaso es necesario abandonar el proyecto ilustrado en su integridad. Dice Habermas:

---

<sup>686</sup> HABERMAS (2008), pág. 272.

<sup>687</sup> PASSERIN D'ENTRÈVES, "Introducción", en PASSERIN D'ENTRÈVES & BENHABIB (1996), pág. 3.

La diferenciación creciente de la ciencia, la moral y el arte, con la cual Max Weber caracteriza el racionalismo de la cultura occidental moderna implica, por un lado, el tratamiento especializado de los dominios especiales y su separación respecto a la tradición actual, que continúa fluyendo de manera cuasinatural en el medio hermenéutico de la vida cotidiana. Esta separación es el problema generado por la lógica autónoma de la diferenciación de las esferas de valor. Y es esta separación la que ha provocado los fracasados intentos por “subsumir” las culturas expertas que la acompañan, un fenómeno que se revela más claramente en el dominio del arte.<sup>688</sup>

De este modo, la escisión que se produce entre la cultura de expertos y la comprensión cotidiana de los actores no profesionales, acompañada de la progresiva e implacable erosión de las tradiciones, ha provocado ciertas patologías culturales que el propio Habermas describe en términos de “desolación” o “empobrecimiento cultural”.<sup>689</sup> El fracaso de la utopía de reconciliación del arte romántico (que también tiene su rastro en Baudelaire), la progresiva reclusión que la autonomía estética produce en relación con el mundo cotidiano, precipitó los intentos violentos por romper la engañosa autarquía de la esfera del arte con el fin de forzar dicha reconciliación. Sin embargo, para Habermas, los intentos por reestablecer los lazos entre el arte y la vida, desdibujando los criterios distintivos de la esfera del arte, equiparándolos con las expresiones subjetivas, pueden considerarse ahora como experimentos fallidos. A la rebelión surrealista, por ejemplo, puede achacársele un doble error. Por un lado, no haber percibido que el quiebre de la autonomía de la esfera de la cultura conlleva la pérdida de su contenido. Por el otro, teniendo en cuenta que el proceso de comprensión en el mundo de la vida requiere de los recursos de la herencia cultural en su totalidad, aquella no puede ser redimida de su empobrecimiento forzando violentamente un dominio cultural con el fin de establecer conexiones con otro dominio especializado de conocimiento. Dice Habermas:

Una vez la praxis de la vida cotidiana, orientada como está hacia el juego sin restricciones entre las dimensiones de lo cognitivo, lo moral-práctico y lo estético-expresivo, se ha reificado, no puede ser remediada conectándola con alguno de los dominios culturales abiertos a la fuerza.<sup>690</sup>

De allí se desprende que, para Habermas, las distorsiones que han acompañado al proyecto de la modernidad junto a las equivocadas propuestas para subsumirlas, deben servir para aprender una escapatoria de las aporías, en contraposición con la apuesta neoconservadora y anarquista post-moderna de abandonar el proyecto ilustrado en su integridad. Como ocurre cuando el contenido del dominio autónomo del arte es incorporado en la historia individual o en una forma de vida colectiva cambiando su carácter funcional al relacionarse con los problemas de la vida o siendo utilizado para iluminar una situación histórica determinada, el contenido abstracto de las esferas de la ciencia y la moralidad exigen una reconexión con aquellos problemas que conciernen a la vida buena, de los cuales fueron inicialmente excluidos.

De acuerdo con Habermas, para comprender el clima de opinión antimodernista

---

<sup>688</sup> HABERMAS (2008)

<sup>689</sup> PASSERIN D'ENTRÈVES, “Introducción”, en PASSERIN D'ENTRÈVES & BENHABIB (1996), pág. 4.

<sup>690</sup> HABERMAS (1988), pág. 278.

que reina en el mundo occidental, promovido por una variedad de posiciones conservadoras, es necesario regresar a Hegel que, como ya indicamos, es quien inaugura el discurso de la modernidad. La razón de ese privilegio, según Habermas, es que en Hegel se problematiza por vez primera el “desgajamiento y ruptura de la modernidad respecto de las sugerencias de normatividad del pasado”.<sup>691</sup> En buena medida, la filosofía hegeliana puede entenderse a partir de la necesidad que tiene la modernidad, en su desasosiego, de lograr estabilizarse a sí misma una vez abandonados los modelos del pasado.

Para Hegel el principio original de la Edad Moderna es la subjetividad asociada (1) al individualismo, la competencia crítico-racional y la autonomía práctica; y entendida en última instancia (2) como principio de determinación de las manifestaciones de la cultura moderna: ciencia objetivante, conceptos morales definidos a partir del reconocimiento de la libertad subjetiva de los individuos y arte moderno determinado por la interioridad absoluta. De este modo, nos dice Habermas, “en la modernidad, la vida religiosa, el Estado y la sociedad, así como la ciencia, la moral y el arte, se convierten en otras tantas encarnaciones del principio de la subjetividad.”<sup>692</sup>

Pese a que Hegel – de acuerdo con Habermas – reconoce en la filosofía kantiana, de manera concentrada, la esencia del mundo moderno, advierte en ella una ausencia de problematización que marca al proyecto con una ambigüedad. La filosofía kantiana funda los dominios separados de la ciencia, la moralidad y el arte en la subjetividad, pero como indica Hegel, la remoción de la racionalidad sustantiva por la noción de racionalidad diferenciada y unificada formalmente no viene acompañada de una problematización explícita de la necesidad de una síntesis entre las diversas esferas de la razón. Para Hegel, sin abandonar el proyecto ilustrado, la cuestión gira en torno a que el principio de la subjetividad y la autoconciencia subyacente puedan o no estabilizar una formación histórica que se funda en una ruptura con la tradición. Se trata, según Fred Hallmayr,<sup>693</sup> de encontrar una síntesis racional que pueda reconciliar los aspectos escindidos de la razón moderna con el fin de restaurar la integridad de la vida ética, es decir, reconciliar las dicotomías que la filosofía kantiana (y fichteana) “establecen entre naturaleza y espíritu, sensibilidad y entendimiento, entendimiento y razón, razón teórica y razón práctica, juicio e imaginación, yo y no-yo, finito e infinito, saber y creer”.<sup>694</sup> Sin embargo, debido a las ataduras subjetivistas de las cuales Hegel no puede escapar y el exagerado carácter contemplativo de su propuesta, Habermas concluye sentenciando el fracaso del proyecto hegeliano.

Entre los escritos de juventud de Hegel, Habermas reconoce dos intentos por superar el carácter ambiguo que anida en la formulación kantiana. En el primero de dichos programas, formulado en su época de Tübingen, junto a Hölderlin y Schelling, Hegel ofrece una versión romántica o mitopoética de reconciliación que se opone de igual modo a (1) la ortodoxia positiva de la religión que se funda en la autoridad y pone el valor del hombre en la moral de dicha autoridad; y (2) a la religión racional pura, caracterizada por su abstracción, “que resulta incapaz de interesar el corazón del hombre

---

<sup>691</sup> HABERMAS (2008), pág. 23.

<sup>692</sup> *Ídem*, pág. 29.

<sup>693</sup> DALLMAYR, Fred, “The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger and Habermas”, en PASSERIN D'ENTRÈVES & BENHABIB (1996), pág. 60.

<sup>694</sup> HABERMAS (2008), pág. 32.

e influir sobre sus sentimientos y necesidades”.<sup>695</sup> En contrapartida, Hegel propone reestablecer un lazo ético de reconciliación entre los diversos elementos en conflicto de la vida social moderna. Como señala Habermas, en sus primeros escritos Hegel insiste en que la reconciliación no puede derivarse de la subjetividad, señalando el carácter autoritario de la autoconciencia:

La positividad de la religión contemporánea, que viene provocada a la vez que afianzada por la ilustración, al igual que el positivismo ético en general, caracterizan “la penuria de la época”, y en “en la penuria, o bien el hombre es convertido en objeto oprimido, o bien tiene que convertir en objeto y oprimir a la naturaleza”. Este carácter represivo de la razón se funda en términos generales en la estructura de la relación del sujeto consigo mismo, es decir, en la relación de un sujeto que se torna objeto de sí mismo.<sup>696</sup>

Es en este contexto en el que Hegel propone una reconciliación ética. Para Hegel ético, en contraposición a moral, es “un estado social en que a todos los miembros les son reconocidos sus derechos y todos satisfacen sus necesidades sin necesidad de vulnerar los intereses de los otros”,<sup>697</sup> una reconciliación que brota de la “añoranza por la vida perdida” que obliga a los implicados “a reconocer la existencia del prójimo objeto de represión la negación de la naturaleza propia”.<sup>698</sup> Como señala Habermas, lo que Hegel opone a las leyes abstractas de la moral es un tipo de legalidad totalmente distinta que caracteriza la culpa surgida de la ruptura de una totalidad ética presupuesta, “la perturbación de las condiciones de simetría y reconocimiento recíproco en un contexto de vida constituido intersubjetivamente, del que una de las partes se aísla extrañándose de las otras y de la vida en común”.<sup>699</sup>

Habermas advierte, sin embargo, que la conexión entre la religión civil y el nexo de culpa se apoya en formas de vida premodernas que el proceso de modernización obliga a dejar atrás. Los presupuestos de Hegel – según Habermas – son las condiciones de un pasado idealizado: el de las comunidades cristianas tempranas y el de la *polis* griega.

Por otro lado, en el “Espíritu del cristianismo y su destino”,<sup>700</sup> también bajo la influencia de Schelling y Hölderlin, Hegel concede al arte la función reconciliadora, como elemento que convierte la religión abstracta de la Ilustración en religión popular. Sin embargo, Habermas reconoce que Hegel rápidamente abandona por inadecuado este proyecto. La razón reside en que, para hacer frente a la modernidad, cuyo principio rector es la subjetividad y el poder de la reflexión crítica, es necesaria la razón filosófica. Es decir, frente al desafío que significa para la filosofía una modernidad orientada decididamente hacia el futuro, Hegel opta por regresar a la única fuente de normatividad que tiene a su disposición, aquella que brota, nos dice Habermas, de la propia conciencia histórica de la modernidad, el principio de la subjetividad. Como ya vimos, Hegel es consciente de la negatividad de una facultad de reflexión vuelta sobre sí, autonomizada, transformada en absoluto. Por esa razón, se ve obligado a ampliar el intelecto (*Verstand*)

---

<sup>695</sup> *Ídem*, pág. 38.

<sup>696</sup> *Ídem*, pág. 40.

<sup>697</sup> *Ídem*.

<sup>698</sup> *Ídem*, pág. 41

<sup>699</sup> *Ídem*.

<sup>700</sup> H., vol. I, PÁG. 318 y ss.



como único vínculo que la modernidad reconocer a la Razón (*Vernunft*), “siguiendo los rastros de una dialéctica de la ilustración”<sup>701</sup>. Dice Habermas:

Pero al elevarse a saber absoluto la razón acaba adoptando una forma tan avasalladora, que no solamente resuelve el problema inicial de un autocercioramiento de la modernidad sino que lo resuelve *demasiado bien*: la pregunta por la genuina autocomprensión de la modernidad se desvanece en una irónica carcajada de la razón. Pues la razón ocupa ahora el lugar de un destino y sabe que todo acontecer que pueda tener algún significado esencial está ya decidido.<sup>702</sup>

Esto trae como consecuencia una devaluación de la actualidad y una neutralización de la crítica. La filosofía se ve privada, nos dice Habermas, de “instruir al mundo acerca de cómo debe ser”,<sup>703</sup> puesto que sus conceptos sólo reflejan la realidad tal cual es. Eso significa que la filosofía ya no está obligada a confrontar la “existencia mala de la vida política y social con su concepto”.<sup>704</sup> Dice Habermas:

Hegel no es el primer filósofo que pertenece a la época moderna, pero es el primero para el que la modernidad se torna problema. En su teoría se hace por primera vez visible la constelación conceptual entre modernidad, conciencia de tiempo y racionalidad. Hegel acaba rompiendo esta constelación porque la racionalidad levantada a espíritu absoluto neutraliza las condiciones bajo las que la modernidad cobró conciencia de sí misma. Pero con ello Hegel no solventó el problema de la autocercioramiento de la modernidad. Para la época que sigue a Hegel, la moraleja de todo ello es que para poder en general tener la posibilidad de seguir elaborando este tema es menester articular el concepto de razón en términos mucho más modestos.<sup>705</sup>

La filosofía de Hegel tiene un carácter paradigmático para el pensamiento contemporáneo. En la narración que Habermas realiza sobre el discurso filosófico de la modernidad, ocupa el lugar central. Es la fuente última a partir de la cual fluye cierto “ánimo” filosófico de la contemporaneidad. En ella se otorga un nuevo rango al momento histórico que trastocó de manera radical el carácter de la filosofía convirtiéndola en revolucionaria. Por otro lado, Hegel impone a la filosofía posterior una noción de acabamiento de sí que está en acuerdo con esa “ruptura revolucionaria” con la tradición que “se produjo cuando el espíritu de la época cobró poder sobre la filosofía”.<sup>706</sup>

Para Habermas, la suerte de la filosofía contemporánea sigue gravitando alrededor de la primera reacción que introdujeron los jóvenes hegelianos al distanciarse de Hegel y la filosofía en general. Ellos fueron los que asentaron de manera duradera, nos dice Habermas, lo que Hegel había introducido en el discurso. Los jóvenes hegelianos se enfrentaron a la marginación de lo meramente empírico, de la existencia contingente, que había realizado Hegel con la articulación de su concepto de realidad como unidad de la

---

<sup>701</sup> HABERMAS (2008), pág. 54

<sup>702</sup> *Ídem*.

<sup>703</sup> *Ídem*, pág. 55.

<sup>704</sup> *Ídem*.

<sup>705</sup> *Ídem*, pág. 56.

<sup>706</sup> *Ídem*, pág. 64.

esencia y la existencia. En contrapartida, los jóvenes hegelianos reclaman, nos dice Habermas, *el peso de la existencia*, un regreso a la facticidad. Todos ellos convienen: (1) sobre el carácter ilusivo de cierta dimensión del proyecto ilustrado; y (2) sobre la existencia de rasgos autoritarios que tienen su origen en la estrechez que la adhesión al principio de la autoconciencia trae consigo: el sujeto ilustrado se realiza por medio del conocimiento y la acción de su interioridad y su exterioridad por medio de la objetivación. Dice Habermas:

En la discusión acerca de la modernidad los acusadores hacen una objeción que en sustancia no ha cambiado desde Hegel y Marx hasta Nietzsche, Heidegger, desde Bataille y Lacan hasta Foucault y Derrida. La acusación es contra una razón que se funda en el principio de la subjetividad y dice que esta razón sólo denuncia y socava todas las formas abiertas de represión y explotación, de humillación y extrañamiento, para implantar en su lugar la dominación inatacable de la racionalidad misma... Todos los partidos están de acuerdo en una cosa: hay que hacer añicos esa fachada de vidrio. Sin embargo, se distinguen en las estrategias que escogen para superar el positivismo de la razón.<sup>707</sup>

Como ya apuntamos, Habermas considera – en consonancia con todos estos críticos – que se ha producido un agotamiento del paradigma *inicial* de la modernidad, aquel que se encuentra basado, justamente, en la afirmación de un sujeto que intenta encontrar a partir de sí mismo y en la propia razón sus criterios de justificación. Su narración pretende demostrar, de una manera u otra, que las apuestas reactivas que después de Hegel desplegó la filosofía contemporánea, siguen atadas al tan denostado principio de la autoconciencia. Su propósito es mostrar de qué manera, como veremos más abajo, es posible rearticular la modernidad a partir de un giro *pragmático-lingüístico* que ofrezca ocasión para establecer un nuevo fundamento, esta vez procedimental, para el despliegue de una razón comunicativa. De este modo, la estrategia habermasiana será, en primer lugar, decididamente defensiva, dirigida a refutar a aquellos empeñados, por muy diversas razones, en la liquidación de la modernidad, articulando posiciones antimodernas, premodernas y postmodernas.

En “Modernidad: un proyecto inacabado”,<sup>708</sup> Habermas reconoce en los “Conservadores antiguos” el rechazo de la modernidad cultural en su integridad. Éstos juzgan con desconfianza, por un lado, la razón sustantiva y la diferenciación progresiva de las esferas de la ciencia, la moral y el arte; por el otro, se oponen a la comprensión moderna del mundo y a los cánones procedimentales de la racionalidad. Para los adherentes de esta corriente, la respuesta a los malestares de la modernidad consiste en regresar a las posiciones premodernas. Habermas identifica entre los “Conservadores antiguos” a los adherentes del neor aristotelismo contemporáneo y aquellas filosofías que han encontrado asimiento en cuestiones ecológicas, renovando la idea de una “ética ecológica”.

Los llamados “Neo-Conservadores”, nos dice Habermas, son aquellos asociados decididamente a los logros de la ciencia moderna, la promoción tecnológica, el desarrollo capitalista y las formas racionales de administración. Esta asociación es a su vez

---

<sup>707</sup> *Ídem*, pág. 68.

<sup>708</sup> HABERMAS (1988), pág. 282-3.

acompañada por una política dirigida a desactivar los elementos explosivos de la modernidad cultural. Este desgajamiento entre los elementos operacionales hipotéticamente neutrales de la modernización y la dimensión cultural adquiere, de acuerdo con Habermas, diversas formas. Una posición afirma que la ciencia, cuando es comprendida cabalmente, se vuelve insignificante en lo que respecta al mundo de la vida (un ejemplo de ello es la filosofía del primer Wittgenstein). Otra posición aboga por la inmunización de la política frente a las demandas de legitimación práctico-morales (la posición del período medio de Carl Schmitt es un ejemplo de ello). Finalmente tenemos el caso de aquellos que afirman la inmanencia total del arte, oponiéndose de este modo a la idea de su contenido utópico, con el fin de confinar la experiencia estética en la esfera privada (la época tardía de Gottfried Benn ilustra esta posición).

Finalmente, Habermas reconoce en los *Jóvenes Conservadores*, la adopción de una posición en la cual la experiencia estética de la modernidad se opone dialécticamente a la razón instrumental. Se trata, nos dice Habermas, de hacer de la subjetividad liberada de todos los constreñimientos de la acción cognitiva e instrumental y los imperativos del trabajo y el valor de uso, el eje de ruptura con el mundo moderno. Nietzsche, nos dice Habermas, quien se opuso a los intentos de los hegelianos de izquierda y de derecha, partidarios de la revolución y la reacción respectivamente, es el paradigma de estos pensadores. Él se impuso la tarea de desenmascarar la dramaturgia revolucionaria y reaccionaria acusando a la razón de no ser otra cosa que poder.<sup>709</sup> La tradición francesa de Bataille, Foucault y Derrida ejemplifica este tipo de conservadurismo.

Hasta aquí hemos tratado sucintamente el tratamiento crítico que hace Habermas respecto a la problemática de la modernidad en *El discurso filosófico de la modernidad* y otros textos afines. A continuación, a través del análisis que Taylor realiza sobre *La Teoría de la acción comunicativa* abordaremos su “otra manera para escapar – según sus propias palabras – a la filosofía del sujeto”.<sup>710</sup> Su posición se articula a partir de una reelaboración la teoría social a la luz de la filosofía del lenguaje. De acuerdo con Taylor, una de las líneas argumentativas centrales del texto en cuestión, consiste en un despliegue de la teoría social que tiene como fundamento un desplazamiento desde la perspectiva fundacional de la subjetividad que subyace a la teoría social en general, a una comprensión que se justifica a partir de la filosofía del lenguaje, que a su vez se aborda a partir de las estructuras del discurso.

En primer lugar, Taylor señala que Habermas defiende una aproximación *fundamentalista* del lenguaje en la que éste se concibe desarrollándose y renovándose en el discurso. De acuerdo con Taylor, en la misma línea que recorrieron autores expresivistas como Herder y Humboldt, Habermas defiende que la adquisición de la habilidad del habla se desarrolla exclusivamente con la condición de la participación del agente en el discurso. Esto tiene importantes consecuencias en lo que respecta a la teoría social. Por ejemplo, Taylor considera que las concepciones atomistas de la sociedad, del tipo de aquellas adelantadas en su momento por Hobbes y Locke, que en términos generales pretenden una explicación genética de lo social a partir de las acciones y

---

<sup>709</sup> HABERMAS (2008), pág. 51.

<sup>710</sup> “Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: razón comunicativa versus razón centrada en el sujeto” es el título de la onceava lección de *El discurso filosófico de la modernidad* donde Habermas despliega de manera concentrada el giro pragmáticolingüístico que caracteriza su teoría social.

acuerdos de los individuos, se vuelven inaceptables. Y esto debido a que la noción de individuo, desde esta perspectiva, presupone necesariamente la noción de comunidad. Es decir, supone un marco de acuerdos y normas dentro del cual los individuos actúan. Esto significa, en definitiva, que la teoría social no puede articularse exclusivamente a partir de la actividad de los individuos, sino que debe dar cuenta, en primer término, del marco comunitario sobre el cual se construye la significación de los actos individuales.

Por otro lado, Taylor apunta a que en la obra de Habermas hay una referencia explícita a lo que él llama el “principio de complementariedad entre estructura y práctica” (principio de complementariedad E/P). Para explicar dicho principio, Taylor nos recuerda un fenómeno análogo descrito por Sausurre. Se trata del uso que hace el lingüista francés de los términos “langue” y “parole”. La relación entre estos dos extremos es análoga a la relación recíproca que se establece entre la estructura y la práctica. Aquí la estructura hace referencia al aspecto normativo de los actos de habla. Las acciones del agente no crean la estructura de sus propios actos de habla. Por el contrario, cada uno de estos actos de habla presupone constitutivamente dicha estructura. Sin embargo, de esto no se debe inferir que la estructura exista independientemente de las prácticas de los hablantes. Todo lo contrario, la estructura depende de dichos actos para reproducirse a sí misma. Por lo tanto, una consecuencia inmediata de la afirmación del principio de complementariedad E/P es que refuta las teorías monistas del lenguaje.

De acuerdo con Taylor, la enunciación de este principio indica otra faceta importante en la teoría social de Habermas. A diferencia de lo que ocurre con algunos autores que se adhieren a la tesis fundamentalista del lenguaje pero ignoran el principio de complementariedad E/P otorgándole de este modo primacía absoluta a la sociedad por sobre el individuo, Habermas señala que el abandono de la filosofía de la conciencia nos fuerza a reconocer la relevancia de la socialización que se realiza sobre los individuos pero siempre en el contexto de un proceso de continua renovación de la propia tradición social realizada por los mismos individuos. Esto ocurre, como dijimos, cuando se produce un desplazamiento desde las nociones que aun gravitan en la esfera de la conciencia hacia la filosofía del lenguaje, porque en el primer caso, podríamos hablar de una teoría de internalización para la cual las normas y acuerdos de la sociedad son impresas en la conciencia de los individuos en la manera de “representaciones colectivas” a través del proceso de socialización.

En tercer lugar, como consecuencia de la relación correlativa E/P, Habermas formula el principio de significación del “trasfondo de conocimiento”. Este principio previene la pretensión de que el código o estructura subyacente a las prácticas existe de manera íntegra antes de ser articulada en las prácticas concretas. Las prácticas lingüísticas, nos dice Taylor, no sólo se mueven sobre el marco estructural de un código, sino que se basan en nuestras habilidades prácticas y precomprensiones. Esto tiene consecuencias para la teoría social. De acuerdo con Taylor, además de las costumbres y normas articuladas, las prácticas sociales se basan en un trasfondo inagotable e inarticulado desde donde surgen las innovaciones. Lo cual supone para la teoría social la necesidad de desarrollar dos niveles de explicación: (1) Una explicación cuyo objeto sea el nivel estructural; acompañada de (2) un suplemento de referencias a los contextos de acción.

Taylor considera dos consecuencias inmediatas para la teoría social en relación con el principio de complementariedad E/P:

(1) Desde la perspectiva del observador resulta tentador problematizar la teoría tomando en consideración que, para dar cuenta de las acciones de los participantes, el observador debe articular elementos del trasfondo que resultan implícitos para los participantes. Sin embargo, la tentación puede ser rechazada sobre la base de las consideraciones anteriores respecto a la naturaleza del trasfondo, en cuanto las explicaciones del observador, si son ajustadas, responden a las que los propios participantes adoptarían si adquirieran una comprensión más acabada de sí mismos.

(2) Por otro lado, como apuntamos en capítulos precedentes, la significación del trasfondo pone en entredicho los intentos por explicar la sociedad a partir de modelos computarizados debido a la formalización exhaustiva de su funcionamiento. La actividad de los agentes reales siempre involucra componentes no formulados. La práctica humana es una estructura que rebasa las conexiones formales, las cuales tienen en la actividad de los agentes una función muy limitada.

Finalmente, Taylor enfatiza en el argumento de Habermas la adhesión de éste al principio de complementariedad del “yo” y el “nosotros”. Dice Taylor:

In discourse we talk about something. This means, however, that the matter in hand exists not just for me and for you, but for us. When we first engage in discourse we open up a common referential space, as it were. What is of interest then is the relation between this We-stance and the I-perspectives of the participants.<sup>711</sup>

Esto tiene especial relevancia si tomamos en consideración la orientación literal que compartimos en el espacio. En éste debemos conocer las diferentes ubicaciones de los participantes espacialmente, así como descubrir el modo en el cual nos orientamos en el mismo. En este sentido, Taylor identifica dos tipos de expresiones referenciales: (1) las descripciones geográficas y (2) las expresiones deícticas que son utilizadas exclusivamente en relación a la perspectiva de los hablantes. Estos dos tipos de expresiones deben estar siempre coordinadas.

De manera análoga, las perspectivas del nosotros y la perspectiva del yo en el discurso tienen una relación complementaria. La perspectiva del nosotros es originaria, lo cual implica que no puede ser interpretada a partir de las perspectivas individuales de manera acumulativa. Pero al mismo tiempo, la perspectiva del yo no es prescindible, porque es constitutiva para la participación del hablante en la constitución del nosotros. En los casos normales, nos dice Taylor, la perspectiva del nosotros requiere, al menos, una comprensión implícita de la perspectiva del yo, que el hablante adquiere a través de un proceso ontogenético que desemboca en la comunicación normal entre adultos que necesita para su pleno despliegue la diferenciación e interconexión entre los dos niveles.

Ahora bien, nos dice Taylor, es sobre la base de esta concepción de la estructura del discurso que Habermas pretende clarificar la especificidad de la acción social. Originalmente, nos dice, los participantes actúan en determinado acto social desde la

---

<sup>711</sup> TAYLOR, Charles, “Language and Society” en HONNETH, Alex & JOAS, Hans (ed), *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas' Theory of Communicative Action* (Cambridge (MA): MIT Press, 1991), pág. 27. (“En el discurso nosotros hablamos sobre algo. Eso significa, sin embargo, que la cuestión que planteamos existe no sólo para mi o para usted, sino para nosotros. Cuando inicialmente nos ocupamos en el discurso abrimos, por así decirlo, un espacio referencial común. Lo que es de interés entonces es la relación entre la postura del nosotros y la perspectiva del yo de los participantes.”)

perspectiva del “Nosotros”, siguiendo reglas y aplicando normas aceptadas implícitamente por todos, como ocurre, por ejemplo, con una danza ritual africana. Pero puede ocurrir que la perspectiva del nosotros se ponga en cuestión. Esto sucede cuando se produce una ruptura en la comprensión que tenemos del “espacio común” de las normas. En este caso, lo que ocurre es que se produce una interrupción en la correlación entre las perspectivas del yo y del nosotros.

Para Habermas, la recomposición de esta correlación no puede realizarse, como dijimos por medio de una estrategia de síntesis acumulativa de las perspectivas del yo. Como ya apuntamos, la existencia de una perspectiva individual supone como condición constitutiva la existencia de una perspectiva del nosotros. El consenso dirigido a la reparación de la perspectiva colectiva dañada sólo puede ocurrir sobre la base de algo que compartan los individuos prior a su “atomización”. Para Habermas, la incrustación de cada individuo en una perspectiva aun más general de normas compartidas que actúan como trasfondo de conocimiento común es lo que permite la reconstitución de la perspectiva dañada. Eso conlleva la labor de encontrar “razones” para el consenso dentro de un horizonte que sea aceptable para todos los participantes en el debate.

De acuerdo con Taylor, la teoría de la sociedad de Habermas tiene la virtud de permitir una transformación de la teoría social que tome en consideración la semejanza entre la estructura de la acción y la del discurso. Por otro lado, permite abordar la crisis de las sociedades del capitalismo tardío de modo renovado. Dice Taylor:

According to Habermas, we are confronted today not only by system theory's intellectual repression of the discursive structure of social life, but also by the real repression of processes of reaching understanding in favour of systemic forms of integration such as the market or the bureaucratic state, which to a certain extent function behind the backs of the participants and achieve their ends by means of steering mechanisms.<sup>712</sup>

Como ya hemos indicado, para Habermas las experiencias de pérdida de libertad y sentido que se manifiestan en la actualidad encuentran su origen, precisamente, en este tipo de represión sobre los procesos de comprensión mutua de los participantes, pero no deben ser interpretados como el resultado irreparable de los procesos de modernización. Por otro lado, Habermas responde a aquellos que sostienen que estas experiencias son el resultado ineludible al que nos aboca la disolución de las cosmovisiones premodernas de origen religioso o metafísico, señalando que es posible reemplazar dichas cosmovisiones por procesos de comprensión mutua que permanezcan libres de los mecanismos de dominación. De este modo, Habermas atribuye al dominio de los sistemas no significativos las experiencias de pérdida de sentido que caracterizan a las sociedades del capitalismo tardío.

Ahora bien, la crítica de Taylor a la posición de Habermas gira en torno a dos ejes:

1. Respecto a la decisión subyacente por parte de Habermas por articular una

---

<sup>712</sup> *Ídem*, pág. 29. (“De acuerdo con Habermas, hoy día nos enfrentamos no sólo a la represión intelectual de la teoría de sistemas sobre la estructura discursiva de la vida social, sino también a la represión real de los procesos para el logro de entendimiento en favor de formas sistémicas de integración como el mercado y el Estado burocrático que, hasta cierto punto, funcionan de espaldas a los participantes y alcanzan sus propósitos dirigiendo los mecanismos.”)

ética exclusivamente procedimental.

2. Respecto a la manera en la cual Habermas incorpora el enunciado weberiano sobre la tridimensionalidad de la racionalidad.

Con respecto al primer punto, Taylor sostiene que Habermas se restringe exclusivamente a los elementos que le ofrece una ética formal de la racionalidad, cuyo ejemplo paradigmático lo encontramos en Kant, para quien la determinación de la buena vida no se realiza en términos de su contenido – un tipo de vida a ser realizada – sino más bien a la determinación de la acción correcta sobre la base de procesos procedimentales de decisión respecto al deber ser. En contraposición, Taylor aboga por una ética sustancialista a la que, de nuevo, de manera paradigmática ilustra con la filosofía aristotélica, que procede a partir de una noción de la vida buena. Como ya señalamos, para Taylor la distinción entre éticas sustantivas y éticas procedimentales se deriva del uso distintivo que hacen las diversas formas de teoría ética de la noción de racionalidad. En el caso de las éticas sustantivas, como ocurre con Platón o Aristóteles, la racionalidad se identifica con una comprensión correcta. En este sentido, no puede adjudicársele racionalidad a un agente que se adhiere, por ejemplo, a la concepción de Demócrito sobre el mundo natural o a la concepción de que la mejor vida es aquella dispuesta a la satisfacción de los deseos sensuales. Por otro lado, una concepción procedimental de la racionalidad, como ocurre con Descartes o Kant, rompe esta comprensión. La racionalidad o pensamiento de un agente, nos dice Taylor, se juzga por cómo piensa, no a partir de la corrección sustantiva del resultado. En el caso de Aristóteles, por ejemplo, se trataba de tener la visión correcta, o, en el caso de la *phronêsis*, de lo que se trata es de una certera capacidad de discriminación moral. Para los Kantianos, en cambio, una vez hemos dejado al margen el sentido o visión del bien, lo que cuenta como procedimiento definitivo de la razón práctica es la universalización.<sup>713</sup> En el caso de Habermas, se trata de identificar un conjunto de cuestiones que atañen a la justicia universal, es decir, a la aceptabilidad universal de las normas que delimitan el ámbito de la ética discursiva otorgándoles un estatuto superior al de las cuestiones concernientes a la vida mejor y más satisfactoria, restringiendo de este modo la extensión de lo “moral” en relación con la concepción a la que se adherían los filósofos antiguos cuando hablaban de ética.<sup>714</sup>

Taylor reconoce que la ética procedimental ofrece buenas razones a sus adherentes, en cuanto (1) evita los problemas epistemológicos que trae consigo la pretensión de determinación de la vida buena; (2) ofrece un concepto de libertad más radical que el que propone la ética sustancial y (3) es capaz de mantener una distancia plena con las formas culturales específicas de vida. En contraposición la ética sustancialista se encuentra siempre ligada a los ideales y valores de una cultura particular y por ello, más o menos cerrada a otras formas culturales.<sup>715</sup>

Pero, pese al atractivo que manifiestan las éticas procedimentales, Taylor encuentra inconsistente la adscripción exclusiva a las mismas. Esto se pone de manifiesto, nos dice, cuando nos enfrentamos al problema de la justificación. Pensemos en el caso de Kant. La solución que ofrece a la cuestión de la justificación de la obligación racional escapa al ámbito meramente procedimental para adentrarse en la esfera sustancialista de la ética.

---

<sup>713</sup> SS, pág. 85-6.

<sup>714</sup> SS, pág. 64.

<sup>715</sup> TAYLOR, Charles, “Language and Society”, pág. 30.

Interrogado el agente acerca del por qué de su adhesión a una moral de obligación su respuesta sólo puede articularse en el ámbito de las evaluaciones fuertes. En el caso concreto de Kant, el agente es llamado a reconocer que la obligación reposa, en última instancia en la dignidad propia (un concepto substancialista) que lo mueve a actuar de acuerdo con su naturaleza racional.

Aun así, Habermas insiste en desarrollar una ética exclusivamente procedimental. El principio de fondo es el logro de entendimiento racional. El modo en el cual accedemos a ese entendimiento es a través del reemplazo de mecanismos no racionales de acción coordinada por formas racionales para alcanzar entendimiento. Pero el problema de justificación sigue en pie: ¿Por qué razón – se pregunta Taylor – debería preferir la comprensión racional? ¿Por qué debería tener este tipo de propósito una posición privilegiada para mí? ¿Por qué razón debo privarme de lograr mis propósitos deseados pese a resultar más o menos inconsistente?<sup>716</sup>

Lo que Taylor pretende con estas preguntas es demostrar que los interrogantes en torno a la justificación última de nuestras acciones se realizan en un nivel diferente al de la ética procedimental. La respuesta a dichas preguntas sólo puede articularse sobre la base de nuestra adscripción a un determinado concepto de la vida humana que nos permita ubicar la comprensión racional en un lugar privilegiado. Eso significa que, en última instancia, no podemos evadir una posición substancialista de la ética.

Y esto es especialmente relevante en el caso de la propuesta habermasiana. De acuerdo con su descripción de las sociedades del capitalismo tardío, Habermas aboga por una defensa del mundo de la vida frente a la colonización que éste sufre por la presión que le imponen los órdenes sistémicos de la empresa corporativa y la burocracia, con el fin – nos dice – de crear un espacio para el despliegue de los procesos para alcanzar entendimiento racional. El problema, de acuerdo con Taylor, es que un proyecto de este tipo requiere una poderosa justificación que Habermas parece no estar en disposición de ofrecer si se empeña en la articulación de una ética exclusivamente procedimental.

Taylor ofrece dos argumentos contra la posición de Habermas. En primer lugar, sostiene que lo que permite la adscripción a la posición habermasiana es cierta comprensión no necesariamente tematizada de la naturaleza humana que está en línea con la antigua definición aristotélica del *anthropos* como *zoon echon logon*. Sin embargo, como ya vimos en la primera parte de este estudio, una definición de este tipo necesita para nosotros de una reinterpretación en clave expresivista, es decir una teoría substancialista del carácter constitutivo del lenguaje para la definición del *anthropos*. En segundo término, Taylor señala que el principio fundamental de comprensión racional no puede dirimir todas las cuestiones de evaluación fuerte. Existen otras cuestiones, como la cuestión ecológica, que no pueden ser definidas en términos exclusivamente procedimentales sino que, por el contrario, requieren determinaciones substancialistas respecto a la constitución de la vida buena para ser resueltas.

Frente a esto, Habermas se ve obligado a distinguir los órdenes del discurso apuntando que sólo aquellas cuestiones que son resueltas sobre la base de un criterio universal para alcanzar comprensión racional son cuestiones morales, mientras que el resto pertenecen al orden de comprensión local de significación de la vida buena. El problema, sin embargo, es que las cuestiones morales a las que hace referencia Habermas

---

<sup>716</sup> *Ídem*, pág. 31.



y las cuestiones substanciales respecto a lo que significa una vida buena se encuentran inextricablemente conectadas. Taylor cree que el intento por establecer una delimitación férrea entre las cuestiones de justicia y las cuestiones sobre la vida buena es consecuencia de una decisión a priori que opta por una ética procedimental.

El segundo punto que anunciamos hacía referencia a la adopción incuestionada por parte de Habermas de la distinción weberiana de las tres dimensiones de la racionalidad. De acuerdo con Habermas, el diagnóstico que Weber llevó a cabo sobre su época tiene tanta actualidad como cuando fue presentado por primera vez. John Sitton sostiene que la explicación de Weber de la racionalización cultural y social es el punto de arranque de la teoría social de Habermas en tres importantes aspectos. Por un lado, Habermas interpreta la expresión de Weber “jaula de hierro” mediante la cual éste hacía referencia al aspecto “reprobable” o “perverso” que el predominio material tiene en la vida contemporánea a la luz de la perspectiva precapitalista, como una pérdida de libertad que produce la imposición de los sistemas de organización de la economía capitalista y la burocracia. En segundo término, Habermas se adhiere a la convicción de Weber de que el origen de la “pérdida de sentido” se encuentra en el surgimiento de las esferas de valor independiente y de órdenes de vida que se “cristalizan” en torno a ellas. A esto suma Habermas las rupturas de la vida social causadas por la expansión de las redes económicas y burocráticas. Finalmente, Habermas comparte la idea weberiana de que el desarrollo cultural se encuentra separado del cambio social.<sup>717</sup>

En la época premoderna las cuestiones acerca de la verdad, la corrección y la autenticidad personal se encontraban inextricablemente relacionadas. Desde la perspectiva platónica, por ejemplo, las cuestiones normativas se resolvían mediante un concepto cosmológico de orden. La modernidad trajo consigo una diferenciación relativa de estas áreas, lo cual se traduce en la concesión a las ciencias en general, y en particular las ciencias naturales, de un estatuto diferente al que se le otorga a la esfera que se refiere a las cuestiones de realización personal, por ejemplo. Todo esto, nos dice Taylor, es más o menos evidente. Sin embargo, Habermas pretende que la modernidad consiste justamente en la separación de estos dominios de racionalidad hasta el punto de que las cuestiones surgidas en cada una de estas áreas independientes deben ser resueltas sobre la base de sus respectivos criterios racionales de justificación.

De acuerdo con Taylor, lo que subyace a esta interpretación es: (1) que la modernidad de hecho trata de manera creciente cuestiones de verdad, corrección y autenticidad como si cada una de ellas aplicara una lógica independiente en su propia esfera y (2) que esta diferenciación constituye un progreso, en cuanto resuelve con mayor efectividad la problemática de validez particular en cada una de estas esferas. De esto se sigue, nos dice Taylor, (3) que es posible resolver las cuestiones de la ética formal independientemente de las cuestiones referidas a la verdad. Pero a esto responde Taylor:

In my opinion, both strands of the propositions are, as I have already adumbrated above, open to question. For our practical reason does not in fact proceed formally by ascertaining what our duties are on the basis of a procedural criterion. Rather, we initially recognize differing purposes of life or virtues, among which reasonableness, justice and charity play a central role; and we strive to merge them all at the correct

---

<sup>717</sup> SITTON (2003), pág. 19-21.

point and in an appropriate relation to one another in this one life which we have.<sup>718</sup>

De este modo, Taylor sostiene que las deliberaciones acerca de nuestros propósitos y virtudes se encuentran ineludiblemente relacionadas con las consideraciones en torno a lo que somos *qua* seres humanos. De esto se sigue que las cuestiones morales se encuentran estrechamente conectadas con las teorías de la motivación humana. Esto, a su vez, significa que no es admisible establecer una demarcación estricta entre las cuestiones relativas a la realización personal, por un lado, y las consideraciones acerca de la verdad o la corrección universal, por el otro. Insistir en ello, nos dice Taylor, no hacemos más que abrir la puerta al subjetivismo, como ha elegido una importante corriente de la modernidad. Eso no significa que Habermas desconozca las cuestiones referidas a la autoexpresión, a la autenticidad. Habermas reconoce al arte moderno como una esfera diferenciada de la racionalidad de nuestra época, junto a la moral-práctica y la cognitiva instrumental. Sin embargo, señala Taylor, lo que no puede encajar en su esquema es “la búsqueda de las fuentes morales *fuera* del sujeto a través de los lenguajes que resuenan *dentro* de él, la captación de un orden que va inseparablemente catalogado con la visión personal.”<sup>719</sup>

Esto se debe, fundamentalmente, a la propia concepción de modernidad a la que se adscribe Habermas. Porque pese a que reconoce un sentido premoderno en el que el *anthropos* era parte de un orden superior, el desarrollo de la racionalidad moderna muestra, según él, la incoherencia de esa visión, puesto que el propio proceso de diferenciación hace insostenible el antiguo sentido de orden. Dice Taylor:

Now there can be (1) a scientific attempt to know the world as objectified, i.e., as no longer seen in terms of its meaning for us; (2) the attempt to practical reason to determine the right; and (3) explorations of subjective expressive integrity and authenticity. But there is no coherent place left for an exploration of the order in which we are set as a locus of moral sources, what Rilke, Pound, Lawrence, and Mann were doing in their radically different ways.<sup>720</sup>

En estos casos, nos dice Taylor, la exploración no es de un orden “objetivo”, en el sentido clásico del término, es decir, una realidad públicamente accesible. Aquí de lo que se trata es de un orden al cual sólo es posible acceder a través de la resonancia personal, subjetivamente. Pero a diferencia de las tendencias subjetivistas que se deslizan hacia una autocelebración de las facultades o hacia la localización de las fuentes de la

---

<sup>718</sup> TAYLOR, Charles, “Language and Society”, pág. 33. (“En mi opinión, las dos vertientes de la proposición son, como ya he esbozado más arriba, están abiertas a cuestionamiento. De hecho nuestra razón práctica no procede formalmente para conocer cuáles son nuestros deberes sobre la base de un criterio procedimental. Más bien, inicialmente reconocemos diferentes propósitos de vida o virtudes, entre los cuales desempeñan un papel central la sensatez, la justicia, la caridad, y nos esforzamos por combinar todos ellos en el punto correcto y en una relación adecuada entre sí en esta vida que tenemos.”)

<sup>719</sup> *SS*, pág. 510.

<sup>720</sup> *Ídem*. (“Ahora pueden existir: (1) Un intento científico de conocer el mundo objetivado, es decir, ya no es visto en términos de su significado para nosotros. (2) El intento de la razón práctica de determinar el derecho. (3) Las exploraciones de la integridad y la autenticidad subjetivas expresivas. Pero no existe un lugar coherente para la exploración del orden en que nos hallamos como lugar de las fuentes morales, lo que Rilke, Pound, Lawrence y Mann hicieron de formas radicalmente diferentes.”)

liberación en nosotros mismos, aquí se trata de una empresa cuyo intento es precisamente la superación del subjetivismo.

De esto se sigue, nos dice Taylor, que la racionalidad, como principio ético fundamental, debe ser suplementada, o un concepto más extenso de la racionalidad debe ser introducido. Un concepto que incluya criterios substancialista de la razón. En breve, dice Taylor:

A discourse theory of language has enormous, beneficial consequences for a theory of society in both theoretical and politico-moral terms. Yet the benefits are partially gambled away by opting for both a procedural ethics and the distinction this entails between three logical independent dimensions of rationality. As a result, the notion of practical reason is distorted; in particular, the central role language plays as a means of disclosing new terrain remains hidden. Language as such is situated in a separate domain of rationality: in its expressive dimension it solely serves a knowledge of self and the representation of self, and contributes nothing to determining what is normatively right.<sup>721</sup>

### 2.3. Alasdair MacIntyre sobre tradición, revolución y modernidad

La vida social se sostiene, nos dice MacIntyre, gracias a la presunción compartida de que somos capaces, en buena medida, de interpretar el comportamiento de nuestros congéneres. Por supuesto, la vida social está también marcada por la ambigüedad, el error y el engaño, pero estos no son tan extensos como para hacer imposible el razonamiento y la acción inteligible. De acuerdo con MacIntyre, sin embargo, existen circunstancias particulares en las que se trastoca la relación entre apariencia y realidad. Circunstancias en las cuales aquello que hasta aquel momento eran evidencias incontrovertibles, adquieren una ambigüedad que las hace susceptibles de interpretaciones rivales. Se trata de las llamadas crisis epistemológicas.

Según MacIntyre, lo que subyace a una cultura es una suerte de *schemata* que constituye la acción inteligible de los agentes y les permite interpretar las acciones ajenas. Pero ocurre que en ocasiones estas estructuras cognitivas que informan la vida social conducen a los individuos a engañarse o a errar de manera radical acerca de los sucesos que enfrentan. En estas circunstancias, el carácter tácito de los *schemata* se suspende, volviéndose estos parcialmente visibles y suscitando, en alguna ocasiones, el reconocimiento por parte del agente de que es posible una interpretación sistemáticamente diferente, un esquema rival e incompatible, para explicar lo que ocurre a su alrededor.

Pese a que este tipo de situación ocurre a los individuos corrientes, MacIntyre

---

<sup>721</sup> TAYLOR, Charles, "Language and Society", pág. 34. ("Una teoría del discurso del lenguaje tiene enormes y beneficiosas consecuencias para una teoría de la sociedad en términos teóricos y político-morales. Sin embargo, las ventajas se pierden parcialmente al optar por una ética procedimental y la distinción que ésta implica entre tres dimensiones lógicas independientes de la racionalidad. Como resultado, la noción de razón práctica es distorsionada; en particular, el rol central que juega el lenguaje como medio para revelar nuevos terrenos que permanecen ocultos. El lenguaje como tal es situado en un dominio independiente de la racionalidad: en su dimensión expresiva sólo sirve como conocimiento de sí y representación del sí, y no contribuye en nada a la determinación de lo que es normativamente correcto.")

asegura que la filosofía académica no ha ofrecido explicación de las mismas. Sin embargo, existe un ejemplo clásico en la literatura que da cuenta de ello. Se trata del *Hamlet* de Shakespeare. Recordemos: Hamlet regresa desde Wittenberg a su hogar, donde se ve involucrado en una serie de eventos que está obligado a interpretar. Su problema, según MacIntyre, es que llega a Elsinore con demasiados esquemas cognitivos a su disposición, incapaz de decidir cuál de ellos debe aplicar con el fin de elegir qué evidencias son significativas (Hamlet tiene a su disposición el esquema de venganza que ha heredado de las sagas heroicas islandesas, el esquema cortesano renacentista y el esquema maquiavélico de competencia por el poder). Debido a que no puede establecer un esquema particular, resulta incapaz de determinar qué evidencias son significativas. Y esto, a su vez, es lo que lo imposibilita para elegir el esquema interpretativo con el cual afrontar la situación. Es decir, Hamlet se encuentra atrapado en un círculo epistémico. Dice MacIntyre:

Hamlet's problems arise because the dramatic narrative of his family and of the kingdom of Denmark, through which he identified his own place in society and his relationships to others, has been disrupted by radical interpretative doubts. His task is to reconstitute, to rewrite that narrative, reversing his understanding of past events in the light of present responses to his probing.<sup>722</sup>

Por lo tanto, el quebrantamiento de la inteligibilidad del relato que produce el descubrimiento de una verdad insospechada, debe reconstruirse por medio de una narrativa novedosa que permita al agente: (1) comprender cómo es que se adhería a sus creencias originales y (2) de qué modo fue engañado por ellas. Eso exige por parte del agente, adoptar una postura de autoconciencia que le conducirá, a su vez, a concluir que su nueva forma de comprensión es contingente de modo semejante a la que ha dejado atrás y que, por lo tanto, nunca alcanzaremos una posición en la cual podamos afirmar de manera definitiva la posesión plena de la verdad. Lo máximo a lo que podemos aspirar, nos dice MacIntyre, es a que nuestra versión sea la mejor explicación que se ha presentado hasta el momento, y que nuestras creencias acerca de lo que implica una “mejor explicación” cambiarán de modos que en el presente resultan inconcebibles.<sup>723</sup>

Ahora bien, en la tradición filosófica, especialmente en epistemología y en ética, ha habido una marcada tendencia a prescindir enteramente de la consideración respecto a la estructura narrativa de la acción humana. Pero si MacIntyre está en lo cierto, y el progreso epistémico consiste en una construcción y reconstrucción de narrativas y formas narrativas cada vez más adecuadas, resulta imprescindible abordar la cuestión tomando en cuenta los orígenes del propio proceso de desarrollo, es decir, de los relatos míticos que caracterizan las articulaciones culturales más tempranas en el ámbito social, o el modo en el cual esos mitos se encarnan en las historias de la niñez. Porque, de acuerdo con MacIntyre, esas historias son esenciales en la medida que permiten al niño enfrentar y percibir de manera ordenada la realidad social. El hecho de que, eventualmente, las

<sup>722</sup> MACINTYRE (2006a), pág. 5. (“Los problemas de Hamlet surgen porque la narrativa dramática de su familia y del reino de Dinamarca, a través del cual identificó su lugar en la sociedad y sus relaciones con los demás, se ha visto alterada por dudas interpretativas radicales. Su tarea consiste en reconstruir, reescribir esa narración, revirtiendo su comprensión de los acontecimientos pasados a la luz de las actuales respuestas a su exploración.”)

<sup>723</sup> *Ídem*, pág. 6.

respuestas que recibe el niño a los interrogantes respecto a su propia experiencia sean percibidas como inadecuadas no implica necesariamente adoptar una postura de rechazo frente a los mitos y cuentos infantiles. Cabe la posibilidad, nos dice MacIntyre, que estas formas narrativas sean las únicas apropiadas para decir cierto tipo de verdades. Esta apreciación de las formas narrativas míticas en lo que concierne a la verdad que les es propia está en línea de continuidad con la valoración que, como veremos con más detalle, realiza MacIntyre respecto al modo en el cual diversas narraciones son consideradas, pese a su inconmensurabilidad relativa, como objetos apropiados de la razón histórica que es capaz de determinar, hasta cierto punto, la racionalidad de dichas narraciones y sus formas.

Ahora bien, en contraposición al ejemplo que nos ofrece el *Hamlet* de Shakespeare, Descartes, en el *Discours* y en las *Meditations*, ofrece una ilustración paradigmática de una corriente importante de la tradición filosófica moderna para la cual la resolución de la crisis epistemológica consiste en una suerte de ruptura radical con el pasado. El agente que se encuentra atrapado en una crisis de este tipo sabe que el esquema cognitivo en el cual ha confiado se ha quebrado de manera irremediable en algún aspecto fundamental. Esa es la manera en la cual Shakespeare ilustra el suceso. Pero en el caso de Descartes, el asunto se plantea de modo diferente. Descartes comienza con la presunción de que no sabe absolutamente nada hasta que sea capaz de descubrir un primer principio sobre el cual fundamentar todo lo demás.<sup>724</sup>

A esta pretensión de fundamentación absoluta responde MacIntyre objetando que la duda cartesiana, la pretensión de que uno debe iniciar el proceso de reflexión a partir de una posición de ignorancia radical, impide todo paso subsiguiente. Dicho de otro modo: el fracaso de Descartes consiste en el hecho de no haber reconocido que su actividad reflexiva estaba, de manera ineludible, inserta en línea de continuidad con una lengua y una tradición. Prueba de ello, nos dice MacIntyre, es el modo en el cual le pasan desapercibidas las continuas reiteraciones de frases y argumentaciones extraídas de sus textos escolares, que él en cambio imagina fruto exclusivo de su reflexión espontánea.

Uno de los signos que una tradición en crisis pone de manifiesto es la urgencia de ésta por dar respuesta a las tesis escépticas que la amenazan. La ambigüedad que precipita la multiplicación de alternativas rivales se convierte en una característica central del carácter y la actividad humana. Pero a diferencia del retrato que nos ofrece *Hamlet*, que nos invita a pensar en su época en términos de una crisis del yo que ocurre en el seno de la misma tradición que ha dado forma a ese yo; Descartes encara el problema inventando un yo ahistórico que pretende dar respuesta a la crisis a través de una autofundamentación de la autoconciencia.<sup>725</sup> Otro signo de crisis de la tradición es el instrumentalismo. El ejemplo de MacIntyre es la manera conservadora de salvar las inconsistencias de la astronomía ptolomeica y la interpretación de Osiander de la nueva astronomía copernicana, con el fin de ajustar el paradigma antiguo frente a los desafíos que se estaban produciendo en el interior de la tradición.

Sin embargo, si analizamos el éxito de una teoría como la galileana, vemos hasta qué punto el éxito resulta del carácter comprensivo de dicha teoría en relación con aquellas que le precedieron. Esa comprensión es el resultado de la aplicación de nuevos criterios de evaluación del pasado, de una reescritura de esa narración “que constituye la

---

<sup>724</sup> *Ídem*, pág. 8.

<sup>725</sup> *Ídem*, pág. 10.

continua reconstrucción de la tradición científica”.<sup>726</sup> La solución galileana a la crisis producida por la confrontación entre las astronomías de Ptolomeo y Copérnico, y las inconsistencias que arrastraban los requerimientos astronómicos de Platón y los principios físicos aristotélicos, consistió, fundamentalmente, en que permitió evaluar todas estas teorías anteriores a partir de un conjunto de criterios comunes que acomodaron la historia de la ciencia medieval dentro de una narrativa coherente.

Un aspecto importante a tener en cuenta en la consideración de la noción de tradición a la que se adhiere MacIntyre es que se opone decididamente a la concepción conservadora de la misma. Para MacIntyre la tradición esta constituida por un conflicto de interpretaciones, un conflicto que, a su vez, es en sí mismo una historia susceptible de diversas interpretaciones. Esta concepción, por sí sola, podría ser leída en términos nietzscheanos, una suerte de perspectiva heracliteana de la vida social. Pero como señala Kevin Knight, MacIntyre acompaña su noción de tradición con el concepto de revolución.<sup>727</sup> Debido a que el conflicto siempre amenaza con empujar la tradición a la incoherencia, ésta necesita, en algunas ocasiones, de una reconstrucción revolucionaria. Por esa razón, a diferencia de lo que ocurre con la perspectiva conservadora, como la postulada por Edmund Burke, que contrapuso tradición y razón, y tradición y revolución, MacIntyre sostiene que las tradiciones son portadoras de razón, y requieren y necesitan, en ciertos momentos, revoluciones para su continuación.<sup>728</sup>

Sin embargo, además de los conflictos internos, las tradiciones están obligadas a poner a prueba sus recursos debido al conflicto que mantienen con otras tradiciones. Cualquier aspecto de la tradición puede ponerse en cuestión en determinadas circunstancias. Pero las dudas que estos cuestionamientos internos o externos suscitan requieren, de manera ineludible, del contexto de una tradición para ser articuladas. Para MacIntyre, pretender dudarle todo aquí y ahora, sin referencia a un contexto histórico o autobiográfico, no tiene sentido.<sup>729</sup>

Todo esto pone de manifiesto que existe una estrecha conexión entre las nociones de crisis epistemológica, narrativa y tradición. Esta conexión se evidencia de manera especial en la controversia que autores como Thomas Kuhn, Imre Lakatos y Paul Feyerabend han mantenido en torno a cuestiones de filosofía de la ciencia. Pese a la diferencia considerable que existe entre ellos, MacIntyre detecta puntos importantes de convergencia cuando atendemos al trasfondo no articulado que subyace al debate.

En última instancia, sostiene MacIntyre, la narrativa dramática es la forma crucial de comprensión de la actividad humana. Llevada esta comprensión hasta sus últimas consecuencias implica que no podemos considerar el desarrollo científico como una investigación racional a menos que comencemos reconociendo el carácter racional de toda narrativa dramática verdadera. Eso implica, para decirlo en otras palabras, que la razón científica está subordinada a la razón histórica.<sup>730</sup>

La crítica principal de MacIntyre a Kuhn es que en su primera explicación de la crisis epistemológica de las ciencias naturales adopta el modelo que Descartes en su momento había formulado para dar cuenta de la crisis epistemológica de la filosofía. Esto

---

<sup>726</sup> *Ídem*, pág. 11.

<sup>727</sup> KNIGHT (2007), pág. 133.

<sup>728</sup> MACINTYRE (2006a), pág. 12.

<sup>729</sup> *Ídem*.

<sup>730</sup> *Ídem*, pág. 15.

se pone de manifiesto cuando prestamos atención a la conclusión que deriva Kuhn de sus premisas de inconmensurabilidad. Estas premisas son: (1) que los adherentes de paradigmas rivales durante una revolución científica discrepan respecto a cuál es el conjunto de problemas que provee la prueba de un paradigma exitoso en esa situación científica particular; (2) que sus teorías se encarnan en conceptos muy diferentes; y (3) que los contrincantes en el debate ven las cosas de muy diferente maneras incluso cuando adoptan la misma posición y orientación. De estas tres premisas, señala MacIntyre, Kuhn concluye que los proponentes rivales no pueden tener contacto pleno con las perspectivas de quienes los enfrentan y, por ello, la transición que lleva de un paradigma a otro debe realizarse por medio de una “experiencia de conversión”. Eso significa, nos dice MacIntyre, que en el modelo que ofrece Kuhn para explicar la crisis, los adherentes rivales no sólo discrepan, sino que lo hacen en todas las áreas relevantes de la racionalidad. Dice MacIntyre:

What follows from the position thus formulated? It is that scientific revolutions are epistemological crises understood in Cartesian way. Everything is put in question simultaneously. There is no rational continuity between the situation at the time immediately preceding the crisis and any situation following... But of course, as we have already seen, the Cartesian view of epistemological crises is false; it can never be that everything is put in question simultaneously.<sup>731</sup>

Frente a los intérpretes que le endilgan el haber promovido una tesis sobre las revoluciones científicas que hacen de ellas eventos irracionales, Kuhn se ha defendido señalando que el problema está en la noción de racionalidad que se utiliza como criterio, animando de este modo a una redefinición de la racionalidad. En contraste con la posición de Feyerabend, quien lleva hasta sus últimas consecuencias las premisas kuhnianas, MacIntyre le reconoce a Kuhn que es necesario ofrecer una noción de racionalidad diferente, pero señala que ésta debe buscarse en los propios eventos históricos. Dice MacIntyre:

It is more rational to accept one theory or paradigm and reject its predecessor when the later theory or paradigm provides a standpoint from which the acceptance, the life-story, and the rejection of the previous theory or paradigm can be recounted in more intelligible historical narrative than the previously. An understanding of the concept of the superiority of one physical theory to another requires a prior understanding of the concept of the superiority of one historical narrative to another. The theory of scientific rationality has to be embedded in a philosophy of history.<sup>732</sup>

---

<sup>731</sup> *Ídem*, pág. 17. (“¿Qué es lo que se sigue de la posición así definida? Que las revoluciones científicas son crisis epistemológicas entendidas de manera cartesiana. Todo se pone en cuestión al mismo tiempo. No hay continuidad racional entre la situación inmediatamente anterior a la crisis y la situación que le sigue... Pero por supuesto, como ya hemos visto, la visión cartesiana sobre la crisis epistemológica es falsa; no puede ser el caso que todo sea puesto en cuestión simultáneamente.”)

<sup>732</sup> *Ídem*, pág. 18-19. (“Es más racional aceptar una teoría o paradigma y rechazar su predecesora cuando la última teoría o paradigma proporciona un punto de vista desde el cual la aceptación, biografía y rechazo de la teoría o paradigma anterior pueden ser contados en una narrativa histórica más inteligible que la previa. Una comprensión del concepto de la superioridad de una teoría física sobre otra sobre otra requiere una comprensión de la superioridad de una narrativa histórica sobre otra. La

De este modo, lo que comparten Kuhn y Feyerabend es que en sus respectivas explicaciones sobre la crisis epistemológica, la misma aparece como una instancia de discontinuidad radical. Lo que se les oculta, sostiene MacIntyre, es que es condición de posibilidad para sus propias narraciones, que exista una continuidad histórica subyacente. O, para decirlo de otro modo, como vimos cuando presentamos una objeción semejante adelantada por Taylor respecto a la posición de Foucault sobre la misma cuestión, lo que subyace, pese a la pretensión de haber escapado al modelo cartesiano, es una posición que se esgrime desde una hipotética instancia de desvinculación radical y que se pone de manifiesto en la insistencia de estos autores, como ya dijimos, en deducir de las premisas de inconmensurabilidad relativa, una inconmensurabilidad absoluta entre los extremos de una transición epistémica.

Ahora bien, en el caso de Lakatos, su noción de programa de investigación, que se encuentra, indudablemente, en línea de continuidad con el proyecto popperiano, volcado a devolver racionalidad a la tradición científica, se beneficia también del descubrimiento de Feyerabend de que todos los intentos, como el del propio Popper, por establecer criterios que permitan determinar el proceder de la ciencia, están llamados al fracaso. Popper había insistido en reemplazar la metodología inductiva por la falsación. Sus seguidores habían intentado reemplazar la falsación popperiana por versiones más adecuadas que pudieran hacer frente a las objeciones y contraejemplos. Por su parte, con su noción de programa de investigación, Lakatos concluye que lo que se evalúa, al fin y al cabo, es siempre una historia. No se trata de evaluar una serie de teorías. Más bien, nos dice MacIntyre, se trata de series que se encuentran en relaciones complejas unas con otras que tomamos por ser una única teoría. En realidad se trata de una entidad siempre en desarrollo que no puede ser considerada como estructuralmente estática. De este modo, para Lakatos, las metodologías deben ser juzgadas en función de criterios historiográficos. Eso significa que la mejor metodología es aquella que es capaz de ofrecer la mejor reconstrucción racional de la historia de la ciencia.

La objeción de MacIntyre, sin embargo, es que Lakatos se refiere a la historia de la ciencia aproximándose a ella con una postura ambigua en lo que respecta a su contenido ontológico. Esto, según MacIntyre, es especialmente inadecuado en vista de que la historia de la ciencia es la historia de una teorización que ha hecho de la verdad una de sus metas fundamentales. En la misma línea, Kuhn niega toda noción de verdad conectada con la actividad de la ciencia natural. Para él, la teoría científica no encarna ninguna verdad ontológica, no hace referencia a nada que esté “allí fuera”. Sin embargo, dice MacIntyre, el falibilismo que hace atractiva la posición kuhniana debe ser consistente con el ideal regulativo de una aproximación a una explicación verdadera del orden fundamental de las cosas. Dice MacIntyre:

I am suggesting, then, that the best account that can be given of why some scientific theories are superior to others presupposes the possibility of constructing an intelligible dramatic narrative which can claim historical truth and in which such theories are the continuing subjects of successive episodes. It is because and only because we can construct better and worse histories of this kind, histories which can be rationally compared with each other, that we can compare theories rationally too.

---

teoría de la racionalidad científica ha de estar integrada en una filosofía de la historia.”)



Physics presupposes history and history of a kind that invokes just those concepts of tradition intelligibility, and epistemological crisis for which I argued earlier.<sup>733</sup>

Ahora bien, la tesis de MacIntyre respecto a la naturaleza de las crisis epistemológicas y su postura frente al debate en el seno de la filosofía de la ciencia en torno a esta cuestión, su explicación respecto al proceso que se despliega durante estos tránsitos y la manera en la cual responde a los interrogantes acerca de la racionalidad de los mismos, tiene especial relevancia a la hora de dilucidar el sentido y el lugar que ocupa la historia de la ética en la antropología filosófica. Como indica Alejandro Llano:

La clave de la postura filosófica de MacIntyre es el rechazo del individualismo epistemológico y la propuesta de renovación de un concepto fuerte de comunidad. Lo cual implica el abandono de la razón analítica y el redescubrimiento de la dimensión narrativa de toda tradición investigadora. Quienes se embarcan en una indagación no son nunca individuos aislados, inefablemente exentos de un contexto histórico y social. Son personas que se adhieren a una determinada narrativa, la cual – en diálogo con otras tradiciones – articula el acervo de logros conseguidos en el ejercicio de las correspondientes prácticas y manifiesta el sentido teleológico que inspira la investigación. La razón humana es, radicalmente, razón narrativa. Es una razón inserta en la historia de su interno despliegue, situada en una comunidad de aprendizaje, y orientada hacia una finalidad que proporciona criterios para evaluar tanto los éxitos como los fracasos acontecidos en el proceso de adquisición de esas virtudes intelectuales y morales que resultan imprescindibles para el progreso en el saber teórico y práctico.<sup>734</sup>

En el capítulo 17 de *After Virtue* MacIntyre aborda la cuestión de la justicia. De acuerdo con Taylor, MacIntyre ofrece importantes argumentos que son especialmente relevantes para dilucidar el alcance de las teorías éticas. En este caso, sus argumentos respecto al debate entre autores como John Rawls y Ronald Dworkin, permite discernir su posición respecto a la alternativa de una visión comunitarista frente a una justicia comunitarista. Taylor señala en este sentido tres líneas argumentativas que no deben ser confundidas que se refieren a tres cuestiones metaéticas que dividen a los comunitaristas frente a los universalistas.<sup>735</sup>

En primer lugar, nos dice Taylor, MacIntyre distingue entre una ética de reglas y una ética de la virtud. Lo que caracteriza la ética de reglas, nos dice MacIntyre, es que concibe las reglas de la moralidad y la ley independientemente de cualquier justificación

---

<sup>733</sup> *Ídem*, pág. 22. (“Estoy sugiriendo, entonces, que la mejor explicación que puede darse acerca de por qué algunas teorías científicas son superiores a las demás es que presuponen la posibilidad de construir una narración dramática inteligible que puede reclamar verdad histórica y en la que estas teorías son objeto permanentes de sucesivos episodios. Es debido a que podemos construir historias mejores y peores de este tipo, historias que pueden ser racionalmente comparadas entre ellas, que podemos también comparar racionalmente teorías. La física presupone la historia. Una historia de un tipo que invoca aquellos conceptos de tradición, inteligibilidad y crisis epistemológica tal como argumente anteriormente.”)

<sup>734</sup> LLANO, Alejandro, “Presentación” en MACINTYRE, Alasdair, *Tres versiones rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición* (Madrid: Rialp, 1992), pág. 14.

<sup>735</sup> TAYLOR, Charles, “Justice after Virtue” en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus, eds. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), pág. 24.

en términos del bien del hombre. En cambio, la ética de la virtud, que según Taylor es equivalente a su propia formulación de una ética que tiene como concepto básico el bien, se articula sobre la base de la relación intrínseca que existe entre las virtudes y cierta noción de la vida buena. Como ya indicamos, las razones epistemológicas que llevan a los adherentes de la ética de reglas a descartar la ética de la virtud giran en torno a las supuestas dificultades metafísicas que presenta su formulación.<sup>736</sup>

Sin embargo, Taylor cree que son más relevantes las consideraciones morales. En la teoría aristotélica lo que determina los propósitos paradigmáticos de la persona es el orden de la naturaleza. Esto, para la racionalidad moderna, representa un límite para la libertad que sólo puede superarse por medio de una ética definida procedimentalmente. Por otro lado, en la ética aristotélica, la teoría del bien se encuentra estrechamente conectada con una forma de vida particular, lo cual implica, desde el punto de vista de la filosofía moral moderna, una falta de crítica universalista.

Como ya indicamos en su momento, existe una estrecha conexión entre las concepciones universalistas de la moral y las éticas procedimentales, del mismo modo que las éticas comunitarias se encuentran asociadas a una concepción sustantiva de la moral. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que las éticas sustantivas reconocen un orden jerárquico de bienes que incluye aquellos bienes que son objeto de nuestras necesidades y deseos. La cuestión moral gira en torno al modo en el cual se ordenan los diferentes bienes, la precedencia de unos sobre otros, etc. En cambio, la visión moral moderna, fundada en la noción de libertad, al descartar cualquier consideración acerca del bien, debe decidir sus propias jerarquías sobre la base de una construcción racional del sujeto.

Ahora bien, la debilidad de la ética moderna se pone de manifiesto cuando nos interrogamos acerca de la justificación de sus propias jerarquías, porque en última instancia, de acuerdo con Taylor, si las éticas modernas se atreven a renunciar a su voluntaria inarticulación no tienen más remedio que reconocer que se fundan en “cierta comprensión de la vida humana y de la razón, y por lo tanto, del bien.”<sup>737</sup> Dice Taylor:

My contention is that any theory which claims to make the right primary really reposes on such a notion of the good, in the sense (a) that one needs to articulate this view of the good in order to make its motivations clear; and (b) that an attempt to hold on to the theory of the right while denying any such underpinning in a theory of the good would collapse in incoherence.<sup>738</sup>

Esto en lo que respecta a la estructura de la teoría de la moral. Con respecto a la naturaleza del razonamiento moral, Taylor recuerda que para Aristóteles la comprensión moral nunca puede explicitarse plenamente. Esta es una cuestión a la que hemos regresado una y otra vez a lo largo de estas páginas, y gira alrededor de la comprensión de autores como Wittgenstein, Heidegger, Michael Polanyi y otros acerca de la noción de

---

<sup>736</sup> *Ídem*, pág. 25

<sup>737</sup> *Ídem*, pág. 28.

<sup>738</sup> *Ídem*. (“Mi opinión es que cualquier teoría que pretende hacer del derecho lo principal, en realidad reposa sobre una noción de lo bueno, en el sentido de (a) que uno tiene que expresar este punto de vista del bien a fin de que sus posiciones sean claras, y (b) que un intento por aferrarse a una teoría del derecho acompañada de una negación de cualquier teoría del bien que la sustente acabará derrumbándose en la incoherencia.”)

trasfondo o conocimiento tácito, y que en el caso de Aristóteles se encuentra estrechamente conectada con la noción de “phronesis”. Para MacIntyre, esa es la razón de que las explicaciones acerca del bien deban recurrir muchas veces al recurso de la acción paradigmática o a las historias, o a través de las prácticas en las que nos involucramos que ponen de manifiesto sus propios bienes internos. En cambio, las éticas modernas que se articulan a partir de la noción de libertad se inclinan por reglas explícitas. Dice Taylor respecto a Descartes:

The same spirit that pushed for an ethic of rules over one of the substantive good tended to favour an ethic of explicit rules. What was left to phronesis seemed to be abandoned to unreason. One had rational control to the extent that one could calculate exactly, or determine one's action according to universal principles alone. All this meant that phronesis was mistrusted not just because it was not yet fully reduced to reason, but also because as a consequence it could be the domain of blind parochial prejudice.”<sup>739</sup>

Finalmente, Taylor distingue: (1) la postura revisionista de Platón, que en la *República*, sostiene que ciertos bienes (aquellos a los que se orienta la ética del honor) deben ser sacrificados porque, o bien son bienes ilusorios (neutrales), o son potencialmente peligrosos en cuanto fuentes de corrupción, y (2) la postura de Aristóteles que en su *Política* (Libro II) critica la posición de Platón considerando que es un error descartar ciertos bienes de la vida buena del hombre, porque la misma esta constituida por la búsqueda de todos los bienes en su correcto rango y proporción.

Lo que se desprende, en definitiva, de estas dos posiciones es que, en el caso de Aristóteles, la teoría ética tiene que articularse a partir de las prácticas particulares a las que se adhieren los individuos. Es decir, que no puede abstraerse de dichas prácticas. Mientras que las teorías que se adhieren a la noción moderna de libertad, que puede caracterizarse correctamente como revisionista, es decir “platónica”, lo que subyace a la articulación es la pretensión de distanciamiento radical que permite adoptar una postura de cuestionamiento radical de las practicas colectivas e instituciones.

Pero además, Taylor identifica en la ética moderna, especialmente a partir de la Reforma, una inversión de las jerarquías, tal como las encontramos en la tradición clásica, en la cual la vida, la vida de la producción y la reproducción se encuentra supeditada de manera infraestructural, a la vida buena, que en la concepción aristotélica consistía en la contemplación de la verdad y la vida ciudadana. En cambio, en su versión protestante y, posteriormente, en su versión secularizada, la vida de producción y reproducción se convierte en el centro de la preocupación humana, desplazando de este modo las pretensiones de una vida superior.

De acuerdo con Taylor, el resultado de la convergencia del ideal de razón desvinculada y la promoción de la vida corriente está en la base del humanismo ilustrado

---

<sup>739</sup> *Ídem*, pág. 29-30. (“El mismo espíritu que impulsó una ética de las normas por sobre una de bien sustantivo tendía a favorecer una ética de reglas explícitas. Lo que quedo para la phronesis parecía estar abandonado a la sinrazón. Uno tenía el control racional en la medida que se podía calcular con exactitud, o determinar una acción exclusivamente de acuerdo con principios universales. Todo esto significa que no sólo se desconfiaba de la phronesis porque todavía no estaba plenamente subordinada a la razón, sino también porque, en consecuencia, podría ser el dominio de un ciego prejuicio parroquial.”)

y el naturalismo moderno. Según Taylor, en continuidad con el revisionismo platónico, con su condena al desorden de la vida competitiva, y la reversión de los bienes que ahora son juzgados como mera apariencia, simulacro, la ética burguesa rechaza la ética del honor, repudia el estilo de vida aristocrático y la ética cívica humanista. En contraposición, Aristóteles pretende integrar las actividades ciudadanas dentro de la vida buena haciendo de la política una característica esencial del animal humano. Dice Taylor:

The repudiation of this ethic today still amounts to a rejection of the internal good of actual social practices. These internal goods are set at naught in the name of external goods, like peace, security and prosperity, which the aspiration to competitive, participatory politics allegedly jeopardizes.<sup>740</sup>

El proyecto ético de la modernidad, estrechamente conectado con una epistemología que tiene como uno de sus principales pilares la dicotomía hecho/valor, sólo puede entenderse contrastándola con su principal contrincante en el debate: el aristotelismo. Porque, pese a que es posible argumentar que la física y la biología aristotélica ha sido refutada por la ciencia natural moderna, y esto en algún sentido puede ponerse en discusión, eso no implica que debemos descartar toda explicación moral en términos teleológicos. Como veremos con mayor detalle en los capítulos siguientes, es una tesis central de MacIntyre y de Taylor que el giro en la perspectiva ética es indeterminado si lo pensamos como un hipotético desarrollo causal a partir de los cambios científicos. La narración histórica muestra que la ruptura debe entenderse a partir de una nueva comprensión de la libertad y la agencia moral, es decir, como un cambio de perspectiva ética. La idea de un mundo de la naturaleza neutral que se encuentra a la espera de que imprimamos nuestros propósitos sobre ella, es el correlato de la noción de sujeto desvinculado. Desde este punto de vista, la neutralidad (el hecho), es una propiedad que el sujeto debe percibir en el mundo para actualizar su potencial como agente libre, digno, racional (valor).

Para MacIntyre y Taylor, esta metaética es falsa. Buena parte de los argumentos en *After Virtue* pretenden demostrar la preeminencia de la ética aristotélica por sobre la filosofía moderna, especialmente si se considera, como hace MacIntyre, que Nietzsche es el epítome de toda ella, en cuanto es la conclusión más consistente una vez hemos aceptado la ruptura que la epistemología propone al inicio de su andadura. Sin embargo, como señala Taylor, la preeminencia de la ética y la fenomenología aristotélica no puede acabar de refutar enteramente la filosofía moral moderna. Lo que puede demostrar, como hace MacIntyre, es su incoherencia debido a las forma de pensamiento moral que está obligada a utilizar. Pero, es una tesis central de Taylor que quizá la esencia de la visión moral puede ser salvada en algún sentido, como ocurre con el ideal de libertad. La cuestión, en definitiva es que, a diferencia de lo que ocurre con MacIntyre, Taylor cree que no puede determinarse a priori si esto es así. Porque uno de los rasgos del “aristotelismo” hoy en día, es que aquellos que lo suscriben deben reconocer que hay ciertos bienes de la modernidad que aun ejercen su atractivo sobre nosotros, es decir, que

---

<sup>740</sup> *Ídem*, pág. 33. (“El repudio de esta ética hoy en día equivale a un rechazo de los bienes internos de las prácticas sociales reales. Estos bienes se han reducido a nada en nombre de los bienes externos, como la paz, la seguridad y la prosperidad, que la aspiración a una política competitiva y participativa supuestamente pone en peligro.”)

aun estamos comprometidos con facetas de la misma.<sup>741</sup>

Pero lo que distingue a Taylor y a MacIntyre fundamentalmente es el modo en el cual interpretan las categorías aristotélicas, el lugar que le otorgan en el pensamiento del *anthropos qua anthropos*. De acuerdo con Taylor, si uno piensa en estas categorías como ineludibles, entonces las doctrinas rivales se convierten en bases ilusorias para una forma de vida alternativa. En cambio, si uno piensa que las formas aristotélicas pueden ser dejadas de lado, se puede pensar en la doctrina moderna como base para una alternativa coherente. En esta encrucijada se encuentra en juego dos interpretaciones muy diferentes de la modernidad. Dice Taylor:

This is a very important issue for our entire understanding of modernity, once we engage in this critique of modern meta-ethics. MacIntyre seems to lean towards the second view, that which allows that there is a viable way of being outside the “Aristotelian” forms of thought. Consequently he tends to take modern society at the face value of its own dominant theories, as heading for runaway atomism and break-up. He speaks at times of a society organized around “emotivist” understandings of ethics. I, on the other hand, frankly lean in the other direction. I think that we are far more “Aristotelian” than we allow, that hence our practice is in some significant way less based on pure disengaged freedom and atomism than we realize.<sup>742</sup>

Una de las características más notable de la filosofía moral moderna, según MacIntyre, es que, pese a la disparidad entre los filósofos involucrados en el proyecto ilustrado de ofrecer una justificación racional de la moral, éstos comparten, de manera sorprendente, un acuerdo tácito en lo que concierne al contenido y carácter de los preceptos que constituyen una moral auténtica. De acuerdo con MacIntyre, esto encuentra explicación cuando observamos que las divergencias entre Kant, Kierkegaard, Hume y Diderot, entre otros, se enmarcan en la herencia cristiana que los nutre.

Todos ellos comparten la convicción, como ya hemos indicado, de que es preciso justificar racionalmente la moral, y que esa justificación, en última instancia, debe articularse a partir de algún rasgo de la naturaleza humana del cual sea permisible deducir las reglas de la moral. En lo que difieren, en cambio, es en la determinación del rasgo escogido. En el caso de Diderot y Hume, nos dice MacIntyre, lo relevante son las pasiones humanas. En el caso de Kant, el carácter universal y categórico de ciertas reglas de la razón. En el caso de Kierkegaard, del cual no puede decirse que intentase *strictu sensu* justificar la moral, comparte con los otros el modelo estructural de la argumentación, lo cual lo lleva a invocar la toma de una decisión fundamental como

---

<sup>741</sup> *Ídem*, pág. 21.

<sup>742</sup> *Ídem*, pág. 22. (“Este es un tema muy importante para toda nuestra comprensión de la modernidad una vez nos involucramos en esta crítica de las metaéticas modernas. MacIntyre parece inclinarse hacia el segundo punto de vista. Lo que hace que haya una forma viable de ser fuera de las formas “aristotélicas” de pensamiento. En consecuencia, tiende a tomar a la sociedad moderna en sentido literal a partir de la de sus propias teorías dominantes, como embarcada en un huida hacia adelante de atomismo y ruptura. A veces habla de una sociedad organizada alrededor de una comprensión “emotivista” de la ética. Yo, en cambio, francamente me inclino hacia la otra dirección. Pienso que somos mucho más “aristotélicos” de lo que nos permitimos, y por lo tanto, nuestra práctica esta, en cierto modo significativo, basada menos en la pura libertad desvinculada y el atomismo de lo que pensamos.”)

principio de la eticidad. De este modo, dice MacIntyre, es común a todos estos autores la intención de construir argumentaciones válidas, que irán desde las premisas relativas a la naturaleza humana tal como ellos la entienden, hasta las conclusiones acerca de la autoridad de las reglas y preceptos morales.<sup>743</sup> Sin embargo, sostiene, cualquier intento de esta especie está llamado al fracaso. Y esto debido a la discrepancia irreconciliable entre la concepción de las reglas y preceptos morales y la concepción de la naturaleza humana a la que se adhirieron cada uno de ellos, a su manera.

Ahora bien, para entender el fracaso del proyecto ilustrado de justificación moral es necesario encarar el asunto de manera histórica. Eso significa confrontar la pretensión moderna de justificación moral con el esquema que lo precedió y a partir del cual, como respuesta, se articuló la filosofía moral moderna. Se trata del esquema moral que dominó la Europa Medieval desde el siglo XII. Un esquema – nos dice MacIntyre – que incluyó elementos clásicos y teístas, pero cuya estructura básica fue delineada por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*. Estamos hablando de un esquema teleológico de tres elementos:

1. Una concepción del bien humano en función de lo que sería el hombre si pudiera realizar su naturaleza esencial, o en términos de lo que sería la naturaleza humana si realizara su *telos*.
2. Una concepción de la naturaleza humana ignorante, o del hombre tal cual es.
3. Los preceptos de la ética racional.

El tercer elemento en el esquema identifica y prescribe los medios a través de los cuales un individuo se mueve desde la condición inicial de la naturaleza humana ignorante hacia el fin deseado de una potencialidad humana actualizada.<sup>744</sup> Dice MacIntyre:

The precepts which enjoin the various virtues and prohibit the vices which are their counterparts instruct us how to move from potentiality to act, how to realize our true nature and to reach our true end. To defy them will be to be frustrated and incomplete, to fail to achieve that good of rational happiness which it is peculiarly ours as a species to pursue. The desires and emotions which we possess are to be put in order and educated by the use of such precepts and by the cultivation of those habits of action which the study of ethics prescribes; reason instructs us both as to what our true end is and as to how to reach it.<sup>745</sup>

Kevin Knight ha señalado que es posible discernir en *After Virtue* dos argumentaciones diferentes. La primera es de orden metaético. Esta argumentación es en cierto modo revisionista, en cuanto pone en cuestión la concepción del bien humano, el telos que el hombre está dirigido a realizar, en vista, nos dice MacIntyre en la obra citada,

---

<sup>743</sup> MACINTYRE (1984), pág. 52.

<sup>744</sup> KNIGHT (2007), pág. 140.

<sup>745</sup> MACINTYRE (1984), pág. 52. (“Los preceptos que ordenan las diversas virtudes y prohíben sus vicios contrarios nos instruyen acerca de cómo pasar de la potencia al acto, de cómo realizar nuestra verdadera naturaleza y alcanzar nuestro verdadero fin. Oponerse a ellos será estar frustrados e incompletos, fracasar en conseguir el bien de la felicidad racional, que como especie nos es intrínseco perseguir. Los deseos y emociones que poseemos deben ser ordenados y educados por el uso de tales preceptos y por el cultivo de los hábitos de acción que el estudio de la ética prescribe; la razón nos instruye en ambas cosas: cuál es nuestro verdadero fin y cómo alcanzarlo.”)

al carácter insostenible de la biología metafísica de Aristóteles. Knight señala que la estructura tripartita del argumento es similar a la estructura del silogismo o la dialéctica hegeliana. El primer elemento debe ser entendido como su premisa mayor, el segundo como premisa menor, y el tercero como su conclusión. Sin embargo, en *After Virtue*, MacIntyre sostiene que el argumento de la premisa mayor es erróneo, y por ello sostiene que sólo puede ser salvado si se le encuentra un reemplazo. Es decir, nos dice Knight, que el aristotelismo requiere ahora una nueva premisa mayor. De este modo, la justificación de los preceptos puede realizarse infiriendo los mismos de la yuxtaposición de la condición actual del hombre y cierta noción de deseo racional. Es en este sentido en el cual MacIntyre, en oposición a Kant, intenta superar la dicotomía hecho/valor, y en particular, rearticular la moralidad griega de la felicidad. Dice Knight:

*After Virtue's* central metaethical argument is not that Aristotelianism's traditional threefold scheme provides an apodictic justification for morality. Rather, it is that any successful justification for morality must take the general form of such a scheme, within which morals are the necessary means to one's rationally desirable end.<sup>746</sup>

Como vimos, Taylor considera que, en principio, habría razones suficientes para rechazar la teleología aristotélica en vista a la transformación que impuso la ciencia natural, descrita en términos de “mecanización de la imagen del mundo”. Esta transformación, nos dice Taylor, parece socavar las descripciones teleológicas, especialmente en lo que se refiere a la biología. En *After Virtue*, MacIntyre rechazó la teleología metafísica aristotélica. Pero como ya hemos visto en el capítulo dedicado a las raíces biológicas de la identidad humana, este rechazo fue objeto, por parte de MacIntyre, de una progresiva retractación. En respuesta a su primera aproximación, Taylor señalaba:

The notion that human beings have something like a telos *qua* human can be separated from the thesis that everything in nature belongs to some class or other, whose behaviour is explained by some Form or Idea. Because we no longer explain the movements of stars and stones teleologically does not mean that we cannot explain humans in these terms. This is not to say that the demise of explanation by the Forms did not have a traumatic effect on the teleological outlook, or to deny that other big problems still remain, notably that of relating human to natural science once they are seen to invoke quite different explanatory principles. But it does mean that the mechanization of natural science by no means makes inevitable the changes in moral outlook which have often been justified by it.<sup>747</sup>

---

<sup>746</sup> KNIGHT (2007), pág. 141. (“El argumento metaético central de *After Virtue* no consiste en que el esquema triple del aristotelismo tradicional proporciona una justificación apodíctica de la moralidad. Más bien, es que cualquier justificación satisfactoria para la moralidad debe tener la forma general de dicho esquema, dentro del cual los [preceptos] morales son los medios necesarios para los fines racionalmente deseados.”)

<sup>747</sup> TAYLOR, Charles, “Justice after Virtue” en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus, eds. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), pág. 17. (“La idea de que los seres humanos tienen algo como un telos *qua* humanos se puede separar de la tesis de que todo en la naturaleza pertenece a alguna clase u otra, cuyo comportamiento se explica por una cierta Forma o Idea. El hecho de que ya no se explican teleológicamente los movimientos de las estrellas y las piedras no implica que no podamos explicar a

Es en este sentido, como decíamos más arriba, que Taylor identifica como una tesis central en *After Virtue*, que los cambios de comprensión de la moralidad deben ser explicados, en contraposición a la pretensión de reducirlos a un correlato necesario de los desarrollos de la ciencia, en términos de un cambio en la visión moral. Es decir, los cambios de visión acerca de la naturaleza moral del discurso y el pensamiento surgen a partir de cambios sustantivos en la perspectiva moral.<sup>748</sup> Pero, como señalaba Kevin Knight, para abordar esta cuestión es necesaria una argumentación histórica que complemente la argumentación metaética.

Esta argumentación sostiene que la moralidad, antes de la Ilustración, estaba justificada sobre la base del esquema triple de Aristóteles. El advenimiento de la Ilustración trajo consigo razones para que el agente intentara justificar sus acciones sin necesidad de hacer referencia a la concepción teleológica del bien humano. Dice Knight:

All that therefore remained were the scheme's second and third elements, and what was eliminated was the first element's motivation for morality. Without it, morality was supposed either to supply its own motivation (as with Kant's "good will") or to be motivated by some pre-rational aspect of human nature (as with Smith's "impartial spectator"). Any such twofold scheme is, MacIntyre argues, bound to fail as a justification. Therefore, the unintended consequence of the Enlightenment project was social demoralization. This effect was then amplified by Nietzscheanism's explanation of moral claims as attempts to impose one's will upon others, and by its explanation of the Enlightenment's moral failure as a failure of morality as such.<sup>749</sup>

El contexto teísta medieval adaptó el esquema aristotélico de justificación ampliándolo y enriqueciéndolo. Los preceptos de la ética no pueden entenderse únicamente como mandatos teleológicos, sino que deben ser entendidos como expresiones de la ley de Dios. Eso implica que, para los adherentes medievales a este esquema, los preceptos de la ética son, por un lado, revelación divina, pero también descubrimiento legítimo de la razón. Este acuerdo entre revelación y razón se quiebra con el advenimiento del protestantismo y el catolicismo jansenista y su insistencia en la impotencia de la razón para alcanzar alguna comprensión verdadera del fin del hombre,

---

los seres humanos en estos términos. Esto no quiere decir que la desaparición de la explicación por medio de las Formas no haya tenido un efecto traumático para la perspectiva teleológica, o negar que persistan otros grandes problemas, en particular el de relacionar la ciencia humana a la ciencia natural una vez que éstas se perciben invocando diferentes principios explicativos. Lo que significa, en cambio, es que la mecanización de la ciencia natural de ningún modo hace ineludibles los cambios en la perspectiva moral que a menudo han sido justificados por ella.”)

<sup>748</sup> *Ídem*.

<sup>749</sup> KNIGHT (2007), pág. 141. (“Por lo tanto, todo lo que quedaba era el segundo y tercer elemento del esquema, y lo que fue eliminado fue el primer elemento de motivación para la moralidad. Sin éste, se suponía que, o bien la moralidad se suministraba su propia motivación (como ocurría con “la buena voluntad” de Kant) o estaba motivada por algún aspecto prerracional de la naturaleza humana (como ocurría con el “observador imparcial” de Smith). Cualquier esquema doble de este tipo, arguye MacIntyre, esta condenado al fracaso como justificación. Por lo tanto, la consecuencia no intencionada del proyecto de la Ilustración fue la desmoralización social. Este efecto fue luego amplificado por la explicación del nietzscheanismo sobre las reivindicaciones morales como intentos de imponer la propia voluntad sobre los demás, y por su explicación del fracaso moral de la Ilustración como un fracaso de la moralidad como tal.”)



en vista de su caída. Sin embargo, nos dice MacIntyre, estas nuevas teologías aun mantienen la estructura tripartita que opone al hombre-tal-como-es al hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-telos, y la ley moral divina que vehiculiza nuestro tránsito desde el primer estadio al último, aunque en este caso sólo queda la gracia para hacernos capaces de respuesta y obediencia a sus preceptos.<sup>750</sup>

Lo que ocurrió a continuación, de acuerdo con MacIntyre, es que la mayoría de los filósofos posteriores adoptaron una postura beligerante hacia la filosofía y la ciencia escolástica que implicaba un rechazo absoluto de cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, es decir, cualquier visión del hombre “como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin.”<sup>751</sup> Y esto es, justamente, lo que llevó al fracaso el proyectado intento ilustrado de encontrar una base para la moral. Una vez que hemos dejado de lado cualquier noción de telos, lo único que queda del esquema moral original son dos elementos cuya relación se vuelve oscura ante la ausencia del tercer elemento explicativo. Pero así entendidos, los mandatos morales no podían ser deducidos de juicios verdaderos acerca de la naturaleza humana ni justificados apelando a sus características, lo cual aumentaba en los agentes la tendencia a la desobediencia. Esa es la razón por la cual, según MacIntyre, los filósofos morales del siglo XVIII se dispusieron a dar forma a un proyecto destinado al fracaso: encontrar una base racional para las creencias morales.

En las primeras páginas de *After Virtue*, MacIntyre ofrece, por medio de una ficción, una analogía que ilustra su interpretación respecto a la situación moral de la modernidad. Pide a sus lectores que imaginen que las ciencias naturales han sufrido los efectos de una catástrofe debido a la responsabilidad que la masa pública endilga a los científicos en relación con una serie de desastres ambientales. Los motines, los laboratorios incendiados, el linchamiento de los físicos y la destrucción de libros e instrumental desembocan en la decisión política de abolir la ciencia. Cuando años más tarde se produce una reacción contra ese movimiento destructivo y la gente ilustrada intenta resucitar la ciencia, con lo que se encuentran es con una serie de fragmentos que son reincorporados en un conjunto de prácticas bajo los títulos heredados habituales: física, química, biología, etc. Sin embargo, nos dice MacIntyre, esa cultura se caracteriza por su inconsistencia y arbitrariedad debido a que algunas de las creencias implícitas que subyacen al uso de ciertas expresiones se han perdido. La hipótesis detrás de esta imaginación, nos dice MacIntyre, es que “en el mundo actual que habitamos, el lenguaje moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario” descrito.<sup>752</sup>

En este sentido, la tarea de los filósofos morales del siglo XVIII es análoga a los intentos por parte de los ilustrados personajes que después de una época de oscuridad en la cual fue prohibida toda actividad y referencia a la ciencia, intentaron resucitarla. De acuerdo con MacIntyre, para entender el estado de desorden reinante resulta imprescindible abordar la cuestión, como hemos dicho, de manera histórica. Eso significa, articular una suerte de filosofía de la historia, un relato que nos permita comprender el tránsito que lleva a una sociedad desde una cultura de florecimiento, pasando por una catástrofe análoga a la descrita, para acabar en una restauración dañada y desordenada del pasado. De este modo, nos dice MacIntyre, los filósofos morales modernos:

---

<sup>750</sup> MACINTYRE (1984), pág. 54.

<sup>751</sup> *Ídem*.

<sup>752</sup> *Ídem*, pág. 2.

They inherited incoherent fragments of a once coherent scheme of thought and action and, since they did not recognize their own peculiar historical and cultural situation, they could not recognize the impossible and quixotic character of their self-appointed task.<sup>753</sup>

Central en este relato es la relevancia que adquiere para estos filósofos la distinción hecho/valor. Como ya hemos señalado, Hume, Diderot y Kant aun se abocaban a la tarea positiva de establecer la moral sobre alguna interpretación de la naturaleza humana. El caso de Kant es quizá el más sugerente, ya que alcanza a reconocer la necesidad de algo semejante a un esquema teleológico de Dios, la libertad y la felicidad como horizonte último de las virtudes por él propuestas. Sin embargo, todos ellos, en lo que respecta a sus argumentaciones negativas, paulatinamente, hacen desaparecer las conexiones entre los preceptos y la facticidad de la naturaleza humana. No existe ya manera de deducir de las premisas fácticas, conclusiones valorativas o morales. En Hume, la ruptura es dubitativa, pero llegados a Kant y luego a Kierkegaard, “los mandatos de la ley moral no pueden ya derivarse de proposiciones referidas a la felicidad humana o la voluntad divina”.<sup>754</sup>

La respuesta de MacIntyre a los desarrollos modernos y contemporáneos de este principio es que resulta inadecuado cuando la validez derivada no se extrae a partir de un principio lógico general sino del significado de los términos empleados, cuando se presta atención al carácter funcional de los conceptos. MacIntyre ofrece dos ejemplos en los que se pone de manifiesto la validez derivada del *debe* a partir de una premisa *es*. En el primero de estos ejemplos, MacIntyre pretende que es posible derivar de afirmaciones factuales del tipo “este reloj es enormemente impreciso e irregular” y “este reloj es demasiado pesado para llevarlo encima con comodidad”, la conclusión valorativa de que “es un mal reloj”. Y en segundo término, pretende que es posible derivar de premisas factuales del tipo “él consigue una cosecha mejor por acre que cualquier otro granjero del distrito”, “tiene el programa más eficaz de mejoría del suelo que se conoce” y “gana todos los primeros premios en las ferias de agricultura”, la conclusión valorativa de que “él es un buen granjero”.<sup>755</sup> De acuerdo con MacIntyre en ambos casos hablamos de conceptos funcionales, es decir, conceptos que se definen a partir de la función o propósito que cumplen. En este sentido, conceptos como “reloj” o “granjero” no pueden definirse independientemente del concepto “buen reloj” y “buen granjero”.<sup>756</sup> De este modo, sostiene MacIntyre, la versión del principio “ninguna conclusión *debe* puede seguirse de una premisa *es*”, necesita ser corregida, puesto que necesita excluir de su alcance las argumentaciones que involucran conceptos funcionales.

Ahora bien, esta es la clase de argumentación a la que nos referimos cuando hablamos de la argumentación moral que la tradición clásica despliega alrededor del concepto funcional hombre, “poseedor de una naturaleza esencial y de un propósito o función esenciales.”<sup>757</sup> Dice MacIntyre:

---

<sup>753</sup> *Ídem*, pág. 55. (“Heredaron fragmentos incoherentes de lo que una vez fue un esquema coherente de pensamiento y acción y, como no se daban cuenta de su peculiar situación histórica y cultural, no pudieron reconocer el carácter imposible y quijotesco de la tarea a la que se obligaban.”)

<sup>754</sup> MACINTYRE (1984), pág. 56.

<sup>755</sup> *Ídem*, pág. 57-8

<sup>756</sup> *Ídem*, pág. 58.

<sup>757</sup> *Ídem*.

But the use of “man” as a functional concept is far older than Aristotle and it does not initially derive from Aristotle's metaphysical biology. It is rooted in the forms of social life to which the theorists of the classical tradition give expression. For according to the tradition to be a man is to fill a set of roles each of which has its own point and purpose: member of a family, citizen, soldier, philosopher, servant of God. It is only when man is thought of as an individual prior to and apart from all roles that “man” ceases to be functional concept.<sup>758</sup>

En esta línea, sostiene Terry Pinkard, cabe interpretar la adhesión de MacIntyre a eso que él llama la “tradicción clásica”, la cual incluye a Aristóteles, Tomás de Aquino, la antigua Atenas y el catolicismo medieval, no como una respuesta nostálgica frente a los aspectos más destructivos de la modernidad, según han expresado algunos de sus críticos, sino más bien en función del atractivo que conlleva un tipo de pensamiento y una manera de vivir no individualista en la que el “individuo” no es aprehendido como lo último, como una unidad irreductible del discurso político y social.<sup>759</sup>

La insatisfacción de MacIntyre con la modernidad, según Pinkard, se encuentra asociada a la sociología weberiana y el socialismo de Karl Polanyi. En el caso de Polanyi, su crítica se articula como un desafío a la pretensión de la economía de ser una ciencia neutral en lo que respecta a las cuestiones de valor. Por el contrario, Polanyi sostiene que la ciencia económica moderna tiene por objeto formalizar la significación contingente de la modernidad sobre la economía del dinero y el capitalismo moderno. Para Polanyi, no sólo existen alternativas posibles a esta concepción de la economía, sino que además, es el caso de que han existido en el pasado, y existen en la actualidad sociedades que nos presentan con dichas alternativas. Dice Pinkard:

In saying this, Polanyi... wanted to undermine the notion that modern economy and its attendant conceptions of rationality, exchange and efficiency were natural and inevitable. Premodern economies, for example, did not presuppose such notions but were instead based on notions of reciprocity: each person in such an order produced or performed the task at which they were best, and the whole was then redistributed among the society at large. The fundamental glue holding such premodern economies together was not the desire to further one's own (narrow or broad) interests but to establish one's standing in society by performing well and virtuously those tasks that society required and expected of oneself. Such premodern economies thus rested on a shared but rarely explicit sense of what the “whole” required of them, and on a shared but rarely explicit understanding of what the whole owed to them. For Polanyi the individual was neither submerged nor crushed by social wholes; both the individual and the social whole had their place, and each

---

<sup>758</sup> *Ídem*, pág. 58-9. (“Pero el uso de “hombre” como concepto funcional es más antiguo que Aristóteles. Radica en las formas de vida social a que prestan expresión los teóricos de la tradición clásica. Con arreglo a esta tradición, ser un hombre es desempeñar una serie de papeles, cada uno de los cuales tiene entidad y propósito propios: miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo, servidor de Dios. Sólo cuando el hombre se piensa como individuo, previo y separado de todo papel, “hombre” deja de ser un concepto funcional.”)

<sup>759</sup> PINKARD, Terry, “MacIntyre's Critique of Modernity” en Mark Murphy (ed.), *Adaslair MacIntyre* (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2003), pág. 178.

received its due in such an order”<sup>760</sup>

Weber, por su parte, identifica en el “espíritu del protestantismo” el surgimiento del capitalismo, al que asocia a la moral y a la política individualista. De acuerdo con Weber, una vez hemos aceptado el individualismo como la piedra de toque de la teoría social y política, el único escenario plausible que queda a disposición es algún tipo de contrato social entre los individuos, y la razón instrumental como razonamiento adecuado para el establecimiento de la relación contractual en la cual se ha convertido la relación social.

En línea con los planteamientos de Weber y Polanyi, es posible afirmar que la posición de MacIntyre con respecto a la modernidad no se ajusta al modelo romántico de rechazo a la misma. El discurso romántico en este contexto responde a una suerte de nostalgia en relación con una noción de unidad armónica originaria que habría sido destruida, y cuya memoria constituiría la base para una reconstitución de la armonía perdida.<sup>761</sup> Este tipo de consideración está ausente en su pensamiento. Como bien señala Pinkard:

What seems to provoke MacIntyre's ire is the unspoken assumption that the point at which we have ended up – in the triumph of global capitalism and the widespread affirmation of the market as the only proper social institution to deal with our problems – is necessary (that we had to end up in this place in history), is the only proper or authentic expression of unalloyed human nature (that it is the only social system that fits human nature instead of being at war with it), or represents progress over the past.<sup>762</sup>

La posición de MacIntyre, por lo tanto, no consiste en promover un regreso al pasado, sino más bien a repensar lo que se requiere de la modernidad para sostener los movimientos sociales progresistas que él mismo aprueba, como ocurre con el reconocimiento de las minorías y los derechos de la mujer, mientras al mismo tiempo dispensa las concepciones subyacentes que parecen haber sido necesarias para justificar

---

<sup>760</sup> *Ídem*. (“Al decir esto Polanyi... quería socavar la noción de que la economía y su concepción de la racionalidad que le acompaña, el intercambio y la eficiencia son naturales e inevitables. Las economías premodernas, por ejemplo, no presuponian este tipo de nociones sino que se basaban en nociones de reciprocidad: cada persona en dicho orden producía o tenía una tarea en la que eran los mejores, y el conjunto era entonces redistribuido a la sociedad en su totalidad. La cohesión fundamental que mantenía estas sociedades premodernas unidas no era el deseo de avanzar en los propios intereses (estrechos o amplios), sino establecer la posición propia en la sociedad mediante la virtuosa realización de aquellas tareas que la sociedad requería y esperaba de uno. Estas economías premodernas, por lo tanto, se basaban en una responsabilidad compartida, y en la compartida comprensión, por lo general implícita, de lo que la totalidad le debía a cada cual. Para Polanyi, el individuo no estaba ni sumergido ni aplastado por las totalidades sociales, tanto el individuo como el todo social tenían su lugar, y cada uno recibía lo debido en tal orden.”)

<sup>761</sup> *Ídem*, pág. 180.

<sup>762</sup> *Ídem*. (“Lo que parece provocar la ira de MacIntyre es el supuesto tácito de que el punto en el cual hemos acabado – el triunfo del capitalismo global y la afirmación generalizada del mercado como la única institución adecuada para hacer frente a nuestros problemas – es necesario (que *teníamos* que acabar en este lugar en la historia), que es la única expresión auténtica o apropiada de la perfecta naturaleza humana (el único sistema social que se ajusta a la naturaleza humana en lugar de estar en guerra con él) o que representa un avance respecto al pasado.”)

esos derechos.<sup>763</sup>

Hemos visto que el desorden producido por el abandono del principio teleológico y del marco teísta, se vio reflejado en el predominio de una jerga que “confunde fragmentos mal asimilados y procedentes de distintas épocas de nuestro pasado”. Hemos visto, también, que el descrédito de la teleología aristotélica animó a los filósofos morales a intentar sustituirla por alguna interpretación racional y secular de la naturaleza de la moral.<sup>764</sup> Una de las consecuencias visibles del fracaso del proyecto ilustrado es la extensión y profundidad de las disparidades entre las doctrinas rivales que se pone de manifiesto en la estridencia y el carácter interminable del “debate” público en el mundo moderno que responde, en buena medida, al carácter inconmensurable e intraducible de las posiciones encontradas una vez que hemos despojado al discurso moral de la estructura que le concedía inteligibilidad.

Es en este sentido, como señala Taylor, que la confrontación propuesta por MacIntyre en el último capítulo de *After Virtue*, entre Aristóteles y Nietzsche sea, en definitiva, como el propio MacIntyre reconoce, una confrontación entre Aristóteles y el liberalismo moderno, en cuanto Nietzsche representa, a su ojos, ni más ni menos, que el epítome de aquello a lo que se opone. Aristotélicos y nietzscheanos comparten su rechazo a la galería de personajes habituales que encarnan en la dramatización de la vida social moderna los modos y creencias y argumentaciones morales paradigmáticas de ese individualismo corrosivo: el gerente burocrático, el esteta consumista, el terapeuta y el contestatario que asumen los papeles disponibles culturalmente reconocidos.<sup>765</sup>

Ahora bien, de acuerdo con MacIntyre, la crítica nietzscheana al aristotelismo fracasa rotundamente porque esta dirigida a un tipo de moralidad (la moralidad moderna) que es el resultado, como hemos visto, de la fragmentación de la conceptualización ética aristotélica. Como señalamos, el intento por parte de los filósofos modernos por articular una justificación de la moral prescindiendo de la estructura teleológica que había dotado de inteligibilidad a la ética de las virtudes es la que desemboca en el fracaso. Pero aquí es

---

<sup>763</sup> *Ídem*, pág. 181. La crítica a la que MacIntyre expone, por un lado, a Aristóteles, pese a la admiración que tiene por él, en lo que respecta a su postura frente a la esclavitud o la opresión de las mujeres, y, por el otro, a la época medieval, debido a su falta de igualdad social, demuestra que MacIntyre no toma estas sociedades como paradigmas de perfección humana, pese a que las considera importantes ejemplos de una alternativa no individualista de vida. Ejemplo del compromiso de MacIntyre con algunos bienes de la modernidad los encontramos en el tratamiento que realiza de la dependencia, la vulnerabilidad y la aflicción. De acuerdo con MacIntyre, la tradición filosófica occidental ha reconocido la dependencia como necesaria para el logro de ciertas metas positivas. En cambio, es posible constatar que a lo largo de su historia ha existido una sorprendente falta de reconocimiento de la magnitud de esa dependencia y del hecho de que esa dependencia, de varios modos, proviene de la vulnerabilidad y las aflicciones. En contraposición, según MacIntyre, la reciente filosofía feminista ha contribuido en la corrección de esta tendencia generalizada partiendo, en primer lugar, de la propia comprensión respecto a la conexión entre la ceguera y la denigración de las mujeres y los intentos de los hombres por ignorar la dependencia; y en segundo lugar, sobre la base del énfasis especial que se atribuye a la relación madre-hijo como paradigma de las relaciones morales. De manera semejante, la llamada Ética del cuidado, ha introducido reflexiones que resultan indispensables en este proceso de corrección que giran en torno a la naturaleza de la incapacidad y la condición del discapacitado. MacIntyre insiste en que resulta de especial interés articular una recta comprensión de estas cuestiones a la hora de elaborar una antropología filosófica exhaustiva. *Vease*, MACINTYRE (1999), pág. 3 y ss., donde MacIntyre ofrece sugerencias bibliografía al respecto.

<sup>764</sup> MACINTYRE (1984), pág. 256.

<sup>765</sup> *Ídem*.

donde la crítica de Nietzsche resulta desapuntada. El mérito histórico de Nietzsche, en todo caso, fue entender que las apelaciones a la objetividad que sus homólogos emotivistas y existencialistas continentales postulaban, no eran más que expresiones de la voluntad subjetiva, y que esto ponía en cuestión de manera radical la naturaleza de los problemas de la filosofía moral. Donde se equivocó, según MacIntyre, fue en pretender generalizar ilegítimamente el estado del juicio moral de su tiempo, a la naturaleza moral como tal.<sup>766</sup>

“Nietzsche – sostiene MacIntyre – es el filósofo moral de la era presente.”<sup>767</sup> La era presente es weberiana y por ello, la filosofía moral nietzscheana es un presupuesto irrenunciable de las categorías weberianas. De ahí, continúa diciendo, que el irracionalismo profético de Nietzsche permanezca inmanente en las formas gerenciales weberianas de nuestra época. Dice MacIntyre:

Whenever those immersed in the bureaucratic culture of the age try to think their way through to the moral foundations of what they are and what they do, they will discover suppressed Nietzschean premises. And consequently it is possible to predict with confidence that in the apparently quite unlikely contexts of bureaucratically managed modern societies there will periodically emerge social movements informed by just that kind of prophetic irrationalism of which Nietzsche's thought is the ancestor.<sup>768</sup>

El atractivo de Nietzsche, por lo tanto, reside en su sinceridad, en haber llevado hasta sus últimas consecuencias lo que el lenguaje de la moral moderna, cargada de pseudoconceptos como los de utilidad o derechos naturales, le ofrecía. Incluso la construcción del concepto de *Übermensch* es producto de la agudeza de Nietzsche. Porque pese a ser también un pseudoconcepto, es el intento último por parte del individualismo para evitar sus propias consecuencias. Por lo tanto, la conclusión de MacIntyre es que la posición nietzscheana, contrariamente a lo que suele pensarse, no es en modo alguno una escapatoria o alternativa conceptual al individualismo liberal de la modernidad, sino más bien “el momento más representativo de su desarrollo interno.”<sup>769</sup>

De este modo justifica MacIntyre su elección de hacer de Nietzsche el último antagonista de la tradición aristotélica. Pero resulta que éste es sólo una faceta de la misma cultura moral que Nietzsche creyó refutar. Por lo tanto, para MacIntyre, la oposición más fundamental es la que se da entre el individualismo y la tradición aristotélica, que giran en torno a las diferencias entre ambas en lo que concierne al modo de entender la acción humana, la manera de concebir el mundo humano. Dice MacIntyre:

My own conclusion is very clear. It is that on the one hand we still, in spite of the efforts of three centuries of moral philosophy and one of sociology, lack any

---

<sup>766</sup> *Ídem*, pág. 114.

<sup>767</sup> *Ídem*.

<sup>768</sup> *Ídem*. (“Siempre que los que están inmersos en la cultura burocrática de la era intenten calar hasta los fundamentos morales de lo que son y lo que hacen, descubrirán premisas nietzscheanas tácitas. Y por consiguiente, se puede predecir con seguridad que en contextos aparentemente remotos de las sociedades modernas gerencialmente organizadas, surgirán periódicamente movimientos sociales informados por el tipo de irracionalismo del que es antecesor el pensamiento de Nietzsche.”)

<sup>769</sup> *Ídem*, pág. 259.

coherent rationally defensible statement of a liberal individualist point of view; and that, on the other hand, the Aristotelian tradition can be restated in a way that restores intelligibility and rationality to our moral and social attitudes and commitments.<sup>770</sup>

### 2.3. Charles Taylor sobre identidad y modernidad

En los capítulos precedentes hemos explorado, de manera introductoria, algunas de las posiciones consideradas por Taylor en torno a la cuestión de la modernidad. Estas posiciones, como hemos visto, coinciden en su descripción de la sociedad tecnológica del occidente moderno, caracterizándola a partir de las peculiares nociones de libertad y razón a la que se adhiere. Para la sociedad tecnológica del occidente moderno, la libertad es entendida exclusivamente como libertad subjetiva o negativa y la razón como racionalidad formal o instrumental.<sup>771</sup>

Los autores que hemos considerado advierten que lo que subyace a las patologías sociales y culturales manifiestas en el mundo moderno es el dominio del subjetivismo y la razón instrumental. Como ha indicado Taylor, la crítica de Foucault, por ejemplo, que en muchos sentidos tiene como antecedente la crítica llevada a cabo por autores como Luckacs, Adorno y Horkheimer,<sup>772</sup> y antes que ellos Nietzsche, apunta a su manera a la deshumanización que produce la razón instrumental en las sociedades modernas. De modo semejante, para Habermas, la razón instrumental amenaza los lazos comunicativos entre los sujetos, produciendo dañinas divisiones intersubjetivas e intrasubjetivas que socavan el orden moral de los agentes.<sup>773</sup> Por su parte, MacIntyre señala al individualismo moderno, caracterizado por la razón instrumental y al emotivismo (que consiste en la asunción de una perspectiva moral en la cual se suspende cualquier distinción auténtica entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras)<sup>774</sup> como responsable de la destrucción de la racionalidad de un orden humano basado en una ética de las virtudes.

Ahora bien, es un lugar común hoy en día, considerar que el fracaso del proyecto ilustrado, en lo que respecta al intento por ofrecer una justificación de la moral sobre la base de la libertad subjetiva y la razón instrumental, acaba convirtiéndose en una amenaza que pende sobre la moral per se, que ahora parece asomarse al abismo del nihilismo anunciado por Nietzsche, el cual, en pocas palabras, equivale a la imposibilidad

---

<sup>770</sup> *Ídem*. (“Mi conclusión es muy clara: de un lado, que todavía, pese a los esfuerzos de tres siglos de filosofía moral y uno de sociología, falta cualquier enunciado coherente y racionalmente defendible del punto de vista liberal-individualista; y de otro lado, que la tradición aristotélica puede ser reformulada de tal manera que se restaure la inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales.”)

<sup>771</sup> *PHS*, págs. 211-29. La libertad negativa es aquella que se define exclusivamente en términos de la independencia del individuo con respecto a la interferencia de los otros, se trate de gobiernos, corporaciones o personas particulares. Esas teorías suscitan el cuestionamiento de quienes creen que la libertad consiste, al menos en parte, en el control colectivo de la vida en común. La teorías positivas y negativas de la libertad fueron distinguidas originalmente por Isaiah Berlin en su seminal artículo titulado “Two concepts of liberty”, en *Four Essays on Liberty* (London: Oxford University Press, 1969), págs. 118-72.

<sup>772</sup> HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Madrid: Trotta, 2006).

<sup>773</sup> SMITH (2002), pág. 202.

<sup>774</sup> MACINTYRE (1984), pág. 23.

definitiva de encontrar cualquier tipo de justificación. Por ello, como señala Smith, existe un consenso entre estos autores de que el diagnóstico filosófico de nuestra época requiere una crítica del proyecto ilustrado.

Habermas sostiene que es preciso salvar las normas de libertad y racionalidad que fueron adelantadas por la ilustración de las distorsiones a las que fueron sometidas debido a la postura subjetivista e instrumentalista adoptada por sus principales pensadores. Como hemos visto, en *El discurso filosófico de la Modernidad* Habermas descalifica los sucesivos intentos por encontrar una escapatoria a las aporías heredadas del cartesianismo. Pero a diferencia de sus contrincantes en el debate, Habermas no cree que el problema se encuentre en el propio proyecto ilustrado, sino más bien en su inacabamiento. Lo que se necesita es más ilustración. Eso significa articular una justificación de la esfera de la moralidad que este basada en una razón no instrumental y una libertad no subjetiva.

Para Foucault y los neonietzscheanos en general, el proyecto ilustrado se encuentra más allá de toda redención. Como hemos visto, para Foucault, la profundización del proyecto crítico de la ilustración desemboca en su propia superación. Eso significa, en última instancia, abandonar enteramente el intento por encontrar una justificación de la esfera moral. Pero eso no implica, como pudiera creerse, adoptar frente a la nihilidad última en la esfera de la argumentación una actitud de desesperación, sino todo lo contrario. Para Foucault, especialmente el Foucault de la última época, el que se pone de manifiesto en sus artículos, conferencias y entrevistas, pero también en la publicación de los volúmenes 2 y 3 de su *Histoire de la sexualité*, esto se convierte en una ocasión apropiada para avanzar hacia una ética de afirmación vital más auténtica, caracterizada por su condición marginal y localista.<sup>775</sup>

MacIntyre comparte con Nietzsche y sus seguidores que el proyecto ilustrado es incapaz de ofrecer fundamentos sólidos a la moralidad y por tanto es un proyecto acabado. Lo que caracteriza el lenguaje y las prácticas sociales dominantes es la fragmentación y arbitrariedad de los conceptos morales, debido a la ruptura con las estructuras lógico-ontológicas que subyacían al sentido de las morales premodernas de las cuales la modernidad ha heredado la mayor parte de su terminología. Al individualismo moral (liberal y nietzscheano) que caracteriza la última etapa de la historia de la moral moderna MacIntyre opone un regreso revisionista a los modelos tradicionales de las comunidades morales.

En líneas generales, Taylor comparte con estos autores la descripción que realizan de la modernidad en términos de libertad subjetiva y razón instrumental. Por otro lado,

---

<sup>775</sup> Frente a las éticas emancipadoras universalistas como ejemplifica la de Habermas, y de manera semejante a la posición adoptada por MacIntyre a este respecto, quien hace un llamado a una ética de las virtudes que se despliegue en el seno de comunidades de convivialidad, Foucault se resiste a aceptar las alternativas exclusivas (1) del totalitarismo, que en su esquema se encuentra articulado como redes de dispositivos microfísicos de poder, y (2) una transformación global. Para Foucault, como ya hemos comentado, la política revolucionaria es siempre local.

Por otro lado, la noción de marginalidad se refiere a aquellos grupos o individuos que aun siendo parte de la modernidad (lo cual implica hablar el lenguaje de la modernidad, compartir muchos de sus valores y adoptar roles socio-económicos en la sociedad moderna) se encuentran, sin embargo, siempre en las fronteras de dicha sociedad, en cuanto sus vidas se definen por valores a los cuales se oponen las mayorías sociales o cuyo bienestar se encuentra subordinado sistemáticamente a los grupos mayoritarios. Véase, GUTTING (2007), pág. 88.



Taylor está de acuerdo con la tesis de que lo que subyace al extendido malestar y descontento moral y espiritual de nuestras sociedades es la razón instrumental. Y como los autores citados, Taylor cree que el pretendido proyecto de justificación moral en el cual se embarcaron los autores modernos, fracasó. Pero a diferencia de sus contrincantes en el debate, Taylor cree que es posible matizar algunas de las posiciones adoptadas.

Con respecto a Habermas, Taylor comparte la idea de que el proyecto ilustrado debe ser profundizado. Para Taylor eso significa, en primer lugar, articular los trasfondos de significación que permanecen ocultos; y en segundo término, rearticular el potencial normativo de la modernidad, liberándola de la mordaza procedimentalista que pretende imponer Habermas a la moral en su búsqueda de una superación del subjetivismo que, según él, ha marcado el discurso filosófico de la modernidad.

En relación con MacIntyre, Taylor comparte la convicción del autor de *After Virtue* de que es necesario ampliar la significación de la moralidad de tal modo que incluya no sólo una ética de las normas, sino también, una ética de las virtudes, o como gusta decir a Taylor, una ética que reconozca la orientación constitutiva del *anthropos* hacia el bien, y que a su vez articule la conexión intrínseca que dicha orientación tiene con la construcción identitaria de los agentes. A diferencia de lo que sostiene MacIntyre, para quien la ruptura moderna implica una pérdida radical de sentido en lo que respecta al discurso moral, debido al abandono de la estructura lógico-ontológica que daba significación al vocabulario moral, Taylor cree – sobre la base de consideraciones fenomenológicas respecto a los constitutivos de la moralidad humana – que pese al rechazo explícito de las categorías aristotélicas por parte de la filosofía moral moderna, dichas categorías, aunque inarticuladas, mantienen su relevancia funcional. De esta manera, según Taylor, en nuestras prácticas cotidianas nuestras concepciones implícitas resultan más “aristotélicas” de lo que estamos dispuestos a reconocer.

Finalmente, Taylor comparte con Foucault y los neonietzscheanos en general, que los malestares de la modernidad pueden ser enfrentados a través de una ética de la afirmación cuyo énfasis se encuentra en la expresividad humana, pero a diferencia de lo propuesto por Foucault, Taylor no cree que eso signifique, necesariamente, una ruptura definitiva con el horizonte moral dibujado por la modernidad.<sup>776</sup>

De este modo, lo que se pone de manifiesto es que Taylor, aun cuando adopta algunas de las perspectivas de sus contrincantes en el debate, considera sus posiciones globales insatisfactorias. La razón detrás de su crítica, como ya hemos indicado, es que, de acuerdo con Taylor, todos ellos asumen definiciones estrechas de los bienes que dan forma a la identidad moderna.<sup>777</sup> Como ha indicado Smith, la tarea de Taylor ha consistido, en gran medida, en intentar corregir esta estrechez de perspectiva. Eso significa, por un lado, poner de manifiesto elaboraciones históricas que no formaron parte del proyecto ilustrado pero que han dado forma a la construcción de la identidad moderna; y por el otro, articular la riqueza y complejidad de las motivaciones morales que muchas veces pasan desapercibidas a los estudiosos.<sup>778</sup>

La tarea de Taylor, como veremos con mayor detalle en los capítulos que siguen, tiene como objeto, fundamentalmente, la articulación de las comprensiones modernas del bien. Eso implica recurrir a la historia. Esto es así, por la razón obvia de que las

---

<sup>776</sup> *Ídem*, pág. 204.

<sup>777</sup> SMITH (2002), pág. 204.

<sup>778</sup> *Ídem*.

compresiones actuales se definen siempre en relación con las pasadas y el modo en el cual éstas se modificaron. Pero, además, porque las comprensiones naturalistas actuales han heredado su sentido del bien de un modelo que ha sido omitido por la conciencia actual. Pensemos por ejemplo en la repulsa utilitarista hacia los bienes superiores y la defensa de la felicidad cotidiana. La orientación hacia la vida corriente como hiperbien con el cual están comprometidos los agentes modernos en su búsqueda de realización tiene su origen en la afirmación teológica que se enmarca en una visión positiva de la vida corriente como algo donado y bendecido por Dios. Con la repulsa moderna del contexto teísta y metafísico, el naturalismo se ve despojado de los recursos explicativos respecto a su propia orientación hacia la afirmación de la vida corriente.

Por supuesto, las omisiones en la articulación de los trasfondos de significación pueden estar bien justificadas, como ocurre con la apuesta wittgensteniana por el silencio, o la feroz crítica kraussiana a la trivialidad y el autoengaño que adoptan en ocasiones aquellos que pretenden articular dichos trasfondos o marcos referenciales. Sin embargo, detrás de la inarticulación de la filosofía moderna respecto a su adhesión a la noción afirmativa de la vida corriente y la supuesta libertad que conlleva la repulsa de toda distinción cualitativa, Taylor acusa una distorsión en nuestra disposición deliberativa, en cuanto dicha inarticulación suprime interrogantes y oculta las confusiones imperantes.

Es en este sentido en el cual Taylor comparte con los neonietzscheanos, especialmente con Foucault, que la filosofía moral moderna disfraza las razones morales de su inarticulación detrás de razones epistémicas a las que se adhiere de manera explícita: su peculiar versión de la teoría de la proyección que descarta cualquier lugar a la articulación. Pero como ya hemos visto, la pretensión de la desvinculación absoluta en lo que respecta a la metaética, es decir, la pretensión de que hablamos desde ninguna sitio, desde ninguna orientación moral, es, de acuerdo con Taylor, una forma de autoengaño. Pero la objeción a los adherentes de las éticas utilitaristas y kantianas, según Taylor, es válida también para los neonietzscheanos, para quienes las visiones del bien son siempre relativas a un dispositivo de dominación. Como hemos visto, Taylor cree que hay mucho que aprender acerca de lo advertido por estos autores, pero señala que, de la constatación empírica de la relación entre hiperbienes y dominio, no se sigue necesariamente la conclusión reduccionista que afirma que las visiones del bien son exclusivamente expresiones de dominación.

Como vimos en la sección correspondiente, los hiperbienes no son fenómenos opcionales, sino que resultan constitutivos para la identidad, en cuanto orientan a los individuos y definen sus distinciones cualitativas. La empresa histórica de Taylor consiste, como decíamos, en articular los bienes últimos que orientan al antropos moderno. Hemos hecho referencia a la problematicidad de los hiperbienes, en cuanto la afirmación de uno de ellos se realiza siempre en forma de desafío y reemplazo de otros hiperbienes a los cuales los individuos y las épocas habían comprometido su lealtad. En la sociedad moderna, por ejemplo, el rechazo de lo "superior", la contemplación y la participación ciudadana y el monasticismo ascético, encuentra sentido en la afirmación de una ética de la vida corriente, o en el caso de Nietzsche, en la afirmación categórica de la existencia. Un tránsito de esta naturaleza demanda una explicación que dé respuesta al ineludible interrogante relativista que plantean. Las posiciones ilustrada y nietzscheana pendulan entre una negación absoluta de los bienes precedentes y la arbitrariedad e

inconmensurabilidad de los hiperbienes en cuestión. La posición de Taylor consiste en enfrentar dichos tránsitos historiándolos a partir de una fenomenología y una ontología de los hiperbienes con los cuales cada sociedad se compromete. Eso significa, en otras palabras, adoptar el modelo de la razón práctica del aristotelismo para abordar el devenir histórico de las “mentalidades”. Dice Taylor:

We have a sense of who we are through our sense of where we stand to the good. But this will also mean, as we shall see in detail later, that radically different senses of what the good is go along with quite different conceptions of what a human agent is, different notions of the self. To trace the development of our modern culture, is also to follow the evolution of unprecedented new understandings of agency and selfhood.<sup>779</sup>

Pero además de las nociones del bien y las comprensiones del yo propias de cada época histórica, Taylor reconoce otras dos cuestiones relativas. En primer lugar, las clases de narrativa por medio de las cuales damos sentido a nuestras vidas y, en segundo término, las concepciones de sociedad a las cuales nos adherimos, es decir, al tipo de concepciones respecto a lo que significa ser un agente humano entre otros agentes humanos. Por lo tanto, lo que caracteriza a la modernidad, además de las nociones peculiares del bien, son nuevas formas de narratividad y nuevas comprensiones de los lazos y relaciones sociales. Dice Taylor:

Typical modern forms of narrativity include stories of linear development, progress stories in history, or stories of continuous gain through individual lives and across generations, rags-to-riches stories, which have no ending point. And they include construals of life as growth, not just through childhood and adolescence, but through the later phases as well. Rather than seeing life in terms of predefined phases, making a whole whose shape is understood by unchanging tradition, we tell it as a story of growth towards often unprecedented ends. This is to mention only widely familiar forms, and not the most imaginative innovations of our times, such as the kind of unity through narration which Proust created for his life, which has struck such a deep chord in contemporary imagination. And of course there is the spiral picture of history, from innocence to strife and then to a higher harmony, borrowed from Christian divine history and the millennial movements but secularized by Marxism and a host of other theories, and immensely powerful in its hold on modern thought and feeling.<sup>780</sup>

---

<sup>779</sup> SS, pág. 105. (“Sabemos quiénes somos a través del sentido que tenemos de dónde nos situamos con respecto al bien. Pero esto significa también, como veremos en detalle más adelante, que sentidos radicalmente diferentes de lo que es el bien van a la par de muy diferentes concepciones de lo que es un agente humano, de diferentes nociones del yo. Rastrear el desarrollo de las visiones modernas del bien, que en algunos aspectos son inauditas en la cultura humana, es también seguir la evolución de nuevas comprensiones del hacer humano y de la identidad personal sin precedentes.”)

<sup>780</sup> SS, pág. 105-6. (“En las típicas formas modernas de narratividad se incluyen historias de desarrollo lineal, las historias de progreso en la historia o las historias de continuados logros a lo largo de vidas individuales y a través de generaciones, historias “desde la miseria a la opulencia” que no terminan nunca. E incluyen explicaciones de la vida como crecimiento, no sólo a lo largo de la infancia y la adolescencia, sino también a lo largo de las fases posteriores. En lugar de ver la vida como fases predefinidas, en las que se construye un todo cuya configuración se entiende por la tradición inmutable, la contamos como una historia de crecimiento hasta metas que suelen carecer de precedentes. Esto sólo para mencionar las formas con las que todos estamos ampliamente

Estas formas peculiares de narratividad que corresponden al imaginario moderno vienen acompañadas por nuevas comprensiones de la sociedad y modos de convivencia. Como ejemplo, Taylor señala que existe una correspondencia inmediata entre la noción del sujeto desvinculado y libre y la comprensión de la sociedad en términos de consentimiento individual que tuvo su origen con las teorías contractualista, pero que ha dejado su marca, incluso, en los modos en los cuales concebimos, por ejemplo, nuestras formas de convivencia “amorosa”, en función del consentimiento que dan dos seres enteramente independiente en su participación en una relación. Correspondencias semejantes pueden establecerse entre las concepciones del bien y la identidad y otros imaginarios sociales de los que nos ocuparemos en los capítulos siguientes como son la nación, la esfera pública, la economía de mercado y la soberanía popular.

Todos estos elementos: (1) las nociones del bien, (2) las comprensiones del yo; (3) las formas de narratividad, y (4) los imaginarios sociales, forman parte, de acuerdo con Taylor, de un paquete que evoluciona conjuntamente. La intención de Taylor consiste en intentar poner de manifiesto el modo en el cual los sentidos de la identidad moderna y la “topografía” moral se encuentran relacionadas, en vista a la manera en la cual las comprensiones modernas tiende a ocultarlas. El resultado de dicha articulación, según Taylor, entre otras cosas, consiste (1) en que hará más difícil rechazar algunas visiones morales que los “tabúes” de cierta filosofía moral han hecho objeto de su repulsa, y (2) en desplazar el debate al ámbito donde lo que debe imperar es la racionalidad práctica, aquella para la cual el principio imperante es el de la “mejor explicación” disponible hasta el momento.

Por otro lado, como ya hemos advertido, la labor histórica que propone Taylor tiene también como fin convertirse en una condición clave para la reconciliación en la cual la filosofía moderna ha estado comprometida largamente, una reconciliación que tiene como objeto, entre otros, el pasado y el futuro, la tradición y la vanguardia, la construcción de un relato, como dijimos en el capítulo anterior, al mismo tiempo conservador y revolucionario, que eche sus raíces en la herencia irrenunciable que ha dado forma a lo que somos, sin abandonar las aspiraciones profundas de transformación que nos exige nuestra peculiar conciencia histórica. O dicho de otra manera:

We have to search for a way in which our strongest aspirations towards hypergoods do not exact a price of self-mutilation. I believe that such a reconciliation is possible; but its essential condition is that we enable ourselves to recognize the goods to which we cannot but hold allegiance in their full range. If articulacy is to open us, to bring us out of the cramped postures of suppression, this is partly because it will allow us to acknowledge the full range of goods we live by. It is also because it will open us to our moral sources, to release their force in our lives. The cramped formulations of mainstream philosophy already represent denials, the sacrifice of one kind of good in favour of another, but frozen in a logical mould which prevents

---

familiarizados y no las innovaciones más imaginativas de nuestro tiempo, como el tipo de unidad a través de la narración que Proust creó para la vida y que ha hecho vibrar una fibra sensible de la imaginación contemporánea. Y por supuesto ahí está la imagen espiral de la historia, desde la inocencia a la disensión y luego a una mayor armonía, tomada de la historia divina cristiana y de los movimientos milenaristas, pero secularizada por el marxismo y otras innumerables teorías, e inmensamente potente por su arraigo en el pensamiento y el sentir modernos.”)

their even being put in question. Articulatory is a crucial condition of reconciliation.<sup>781</sup>

Como ha señalado Ruth Abbey, pese a que *Sources of the Self* es una obra inmensamente ambiciosa, en su aproximación a la construcción de la identidad moderna Taylor se ha limitado, casi exclusivamente, a la esfera cultural. Eso significa, nos dice Abbey, que las consideraciones respecto a cuestiones referidas a las transformaciones en los modos de producción, la ciencia y la tecnología, los sistemas de gobierno, etc., que sin duda han contribuido en la conformación de la identidad moderna, son comparativamente escasas.<sup>782</sup> Por otro lado, debido a que su estudio se concentra mayormente en las obras canónicas de la filosofía, unos pocos exponentes de la literatura, y una exigua referencia a otros ámbitos de la cultura como son las artes visuales y la música, algunos críticos han apuntado el carácter excesivamente idealista de su trabajo. Sin embargo, como ella misma señala, el propio Taylor adelantó su respuesta a esta crítica en *Sources of the Self*, donde reconoce que su estudio se enfoca, principalmente, en las perspectivas filosóficas y religiosas, y de un modo muy limitado al resto de los asuntos apuntados más arriba. Taylor sostiene que, debido a la complejidad y extensión de las fuentes que han hecho posible las mutaciones en la autocomprensión del *anthropos* que caracteriza la modernidad, resulta inconsistente cualquier pretensión de hacer justicia a todas ellas en un único relato. De este modo, Taylor rechaza la acusación de idealismo que se le imputa, asegurando que en modo alguno ha considerado el material por él elegido en su análisis como el motor exclusivo del cambio social.<sup>783</sup>

Taylor distingue dos tipos de cuestiones a las que estamos obligados a responder para alcanzar una comprensión más acabada de eso que él llama la identidad moderna. Por un lado, aquello que tiene por objeto la explicación histórica. En este caso, lo que interesa es responder acerca de las condiciones que precipitaron las características peculiares de la civilización Occidental en un período determinado en el cual se produjo la transición. Una cuestión semejante puede plantearse respecto a otros fenómenos como el capitalismo, la revolución industrial, el surgimiento de las democracias representativas, etc.<sup>784</sup> Pero una explicación exclusivamente en términos de las condiciones de emergencia está sujeta a cierta ambigüedad insuperable. A menos que uno se encuentre dispuesto a adherirse a una explicación reduccionista del estilo que ofrece el marxismo vulgar que da cuenta de dichos tránsitos en términos de la descomposición del sistema de producción feudal en favor de un nuevo sistema de producción capitalista, debemos reconocer que una explicación de este tipo resulta insuficiente. De este modo, la acusación de idealismo, que consistiría en la atribución a las “ideas” de una fuerza independiente en la historia, se

---

<sup>781</sup> SS, pág. 106-7. (“Hemos de buscar el camino por el cual las más potentes aspiraciones hacia los hiperbienes no exijan el precio de la automutilación. Pienso que dicha reconciliación es posible; pero la condición esencial para ello es la de capacitarnos para reconocer los bienes a los que no podemos por menos que ser fieles en todo su alcance. Si la articulación contribuye a abrimos, a sacarnos de las encorsetadas posturas de la supresión, se debe en parte a que nos permite reconocer el pleno alcance de los bienes por los que vivimos. También lo es porque nos expone a nuestras fuentes morales para descargar su fuerza en nuestras vidas. Las encorsetadas formulaciones de la principal vertiente de la filosofía ya representan las negativas, el sacrificio de una clase de bien en favor de otro, pero congeladas en un molde lógico que incluso impide que sean cuestionadas. La articulación es condición clave para la reconciliación.”)

<sup>782</sup> ABBEY (2002), pág. 73-74.

<sup>783</sup> SS, pág. 74.

<sup>784</sup> SS, pág. 202.

basa en una falsa dicotomía entre las “ideas y los “factores materiales”. Para Taylor, es evidente una relación entre toda cultura moral con la “base” económica y social, pero la relación entre base y superestructura no es lineal, sino más bien circular.<sup>785</sup> Como señala Taylor:

What we see in human history is ranges of human practices which are both at once, that is, “material” practices carried out by human beings in space and time, and very often coercively maintained, and at the same time, self-conceptions, modes of understandings.<sup>786</sup>

La segunda cuestión, por lo tanto, es la interpretativa, y hace referencia justamente a esas autoconcepciones, a esos modos de comprensión. Eso implica intentar clarificar cuál es el atractivo que tuvo la nueva identidad para que fuera adoptada por la gente en su momento y para que aun siga concitando adhesión. O, para decirlo de otro modo, qué fue lo que dotó a la nueva identidad de fuerza espiritual, qué fue aquello que hizo y aun hace que la gente encuentre convincente, sugerente, conmovedor las “idées-forces” que contiene.<sup>787</sup> Pero, como dijimos, esto no significa que estas cuestiones sean independientes la una de la otra. Todo lo contrario. Estos órdenes se encuentran intrincados. La elección de Taylor consiste, de este modo, en ofrecer respuestas interpretativas que puedan colaborar en la comprensión histórica de la sociedad. Para Taylor, una explicación causal diacrónica esta obligada a tomar en consideración los factores motivacionales humanos. Es decir, esta obligada a dar cuenta de las respuestas de las personas, sus aspiraciones, y la importancia que conceden a sus fines, y ésta es la razón, justamente, por la cual, las explicaciones exclusivamente materialistas al estilo del marxismo vulgar, acaban siendo absolutamente unidimensionales. Por supuesto, algo semejante ocurre en sentido contrario. Las explicaciones de la génesis causal diacrónica permiten identificar el centro de gravedad espiritual de una época determinada.

De esta manera, Taylor responde a las acusaciones de idealismo que se le han imputado, señalando que su aproximación interpretativa, aun cuando merece ser completada por una explicación causal diacrónica, es ineludible, tomando en consideración el lugar que ocupan las autointerpretaciones de la gente y sus visiones del bien.

Esta relación se pone de manifiesto cuando observamos la manera en la cual los ideales morales, las comprensiones de la situación existencial humana y los conceptos del yo, se encuentran, en gran medida, incrustados en la práctica. Dice Taylor, respecto a las prácticas:

By “practice” I mean something extremely vague and general: more or less any stable configuration of shared activity, whose shape is defined by a certain pattern of dos and don'ts, can be a practice for my purpose. The way we discipline our children, greet each other in the street, determine group decisions through voting in

---

<sup>785</sup> SS, pág. 306.

<sup>786</sup> SA, pág. 212. (“Lo que vemos en la historia humana son conjuntos de prácticas humanas que son ambas, es decir, prácticas “materiales” llevadas a cabo por los seres humanos en el espacio y el tiempo, muy a menudo coercitivamente mantenidas y, al mismo tiempo, las autoconcepciones, modos de comprensión.”)

<sup>787</sup> SS, pág. 203.

elections, and exchange things through markets are all practices. And there are practices at all levels of human social life: family, village, national politics, rituals of religious communities, and so on.<sup>788</sup>

Como ya observamos en la introducción a esta sección, el carácter simbiótico entre las visiones del bien y las comprensiones del yo, por un lado; y las prácticas, por el otro, pueden entenderse de manera específica a partir del análisis que Taylor realiza sobre las teorías de la modernidad. Con su distinción entre (i) teorías aculturales (aquellas que se encuentran comprometidas con un tipo de explicación causal diacrónica de las transformaciones operativas), y (ii) las teorías culturales (aquellas que pretenden una explicación a partir de las peculiares comprensiones de la persona, el bien, la naturaleza, etc. de las sociedades contemporáneas del Atlántico norte), nos encontramos con una categorización conceptual análoga. Tal como dijimos en su momento, las teorías aculturales, debido a su rechazo a considerar las autocomprensiones y visiones del bien, acaban distorsionando el fenómeno estudiado en dos sentidos: (1) reduciendo ciertas transformaciones sociales a efectos de la causación diacrónica que la introducción de ciertas prácticas produce necesariamente (por ejemplo, la introducción de la tecnología); o bien (2) pasando por alto ciertos aspectos de las transformaciones debido a que estas características se imaginan como comprensiones universales (como ocurre con el modo de concebir la individualidad).<sup>789</sup>

Por otro lado, como ya hemos apuntado, una aproximación exclusivamente cultural a la modernidad puede acabar descuidando ciertas facetas de la transformación, como ocurre con la ciencia y la tecnología que ofrecieron en su momento a las sociedades occidentales una ventaja objetiva que ha forzado a otras culturas ha embarcarse en una carrera de modernización so pena de continuar siendo dominadas por las sociedades más avanzadas en este sentido.<sup>790</sup> Es decir, los cambios – nos dice Taylor – se pueden producir en ambas direcciones. Por un lado, a través de mutaciones y desarrollos en las ideas que ocasionaron “alteraciones, rupturas y revoluciones en las prácticas”; y por el otro, a través de los cambios, limitaciones y florecimiento de las prácticas que propiciaron “la alteración, el florecimiento o la decadencia de las ideas.”<sup>791</sup>

Ahora bien, en vista a la dependencia mutua entre las prácticas materiales y las ideas, aun queda por justificar las razones detrás de la elección de Taylor de centrar su atención en los textos filosóficos y otras obras canónicas de la literatura, para dar cuenta de las mutaciones en las perspectivas morales propias de la modernidad. Como nos recuerda Smith, una justificación de este tipo debe tomar en consideración la tesis tayloriana básica de que las perspectivas morales hacen referencia, fundamentalmente, a un sentido de “realidad moral” que informa la experiencia de las personas, y que

---

<sup>788</sup> SS, pág. 204. (“Entiendo por “práctica” algo sumamente vago y general: más o menos, cualquier configuración estable de una actividad compartida, cuya forma se define por un cierto patrón de haz-y-no-hagas, puede ser una práctica para mi propósito. La forma de educar a nuestros hijos, de saludarnos en la calle, de determinar las decisiones del grupo mediante el voto en los comicios y de intercambiar cosas en los mercados, todo ello son prácticas. Y existen prácticas en todos los niveles de la vida social humana: la familia, la ciudad, la política nacional, los rituales en las comunidades religiosas, y así sucesivamente.”)

<sup>789</sup> TAYLOR, Charles, “Inwardness and the Culture of Modernity”, pág. 93.

<sup>790</sup> *Ídem*, pág. 92.

<sup>791</sup> SS, pág. 205-6.

permanece generalmente o en su mayor parte inarticulada. Es decir, se trata de una “vivencia” prerreflexiva de los sujetos, en contraposición a un conocimiento objetivo de los mismos.<sup>792</sup> Aun así, Taylor pretende que es posible rastrear en las formulaciones explícitas de las nuevas perspectivas los cambios que estaban teniendo lugar al nivel prerreflexivo de la experiencia. Sin embargo, vale la pena insistir que los cambios en los cuales Taylor está interesado no son aquellos que han tenido lugar en el ámbito de las formulaciones explícitas, sino más bien en las fuentes morales que dieron forma a la voluntad de nuestros antepasados, en aquellos bienes constitutivos que dieron forma a su experiencia, en contraposición a la validez que pudieran tener las conclusiones teóricas de los textos abordados. Lo importante, para Taylor, son las fuentes morales que mueven a la gente, y por lo tanto, la investigación de Taylor se enmarca, fundamentalmente, en una fenomenología de la experiencia moral. Dice Smith:

In order to articulate moral sources, we have to take reflective stance: we try to make explicit the pre-theoretical understanding of the constitutive good. But while theoretical formulation is an indispensable task for the cultural theorist, it is not necessarily, and indeed is not typically, the way “agent-understanding” works.<sup>793</sup>

De este modo, la importancia que Taylor concede a la articulación filosófica no pretende que la cultura moral moderna se expandió a partir de las formulaciones epocales de la filosofía. Esto es especialmente importante recordarlo si tomamos en consideración la relevancia que tiene la filosofía heideggeriana en el pensamiento de Taylor. Para decirlo de manera sumaria, es preciso advertir que para esquivar una lectura idealista de la doctrina de la epocalidad del ser en Heidegger es preciso tomar en consideración la continuidad que existe entre esta doctrina y las formulaciones que encontramos en *Ser y Tiempo* respecto al trasfondo existencial inarticulado que hace posible toda articulación.

De acuerdo con Abbey, la sugerencia de Taylor de que las ideas y los ideales se encuentran intrincados con las prácticas de la vida cotidiana nos permite vislumbrar lo que hay detrás de la relevancia que concede Taylor a los textos canónicos para comprender la sociedad en su conjunto. Para Taylor, muchas de las transformaciones en las prácticas, por ejemplo, aquellas referidas a la vida familiar, relativas a la transvaloración de las actividades de la producción y la reproducción en oposición a las actividades que concernían la participación ciudadana y la contemplación de Dios, se originaron en las clases altas de Inglaterra, Francia y los EE.UU., y desde allí se diseminaron de manera descendente. Visto de esta manera, la ventaja que tiene la investigación en torno a los textos filosóficos canónicos y otros textos literarios es que en ellos es posible descubrir formulaciones sumarias de las ideas que los cambios suscitaron, o los cambios en las ideas que las transformaciones operativas produjeron. En breve, para Taylor, los filósofos articulan algo que está ocurriendo, pero al mismo tiempo, ayudan a definir su dirección futura. Como señala Taylor, la tentación de dar prioridad a las formulaciones filosóficas se origina en el hecho mismo de que se trata de formulaciones.

---

<sup>792</sup> SMITH (2002), pág. 211.

<sup>793</sup> *Ídem*, pág. 212. (“Con el fin de articular las fuentes morales, tenemos que adoptar una postura reflexiva: intentamos de hacer explícita la comprensión preteórica del bien constitutivo. Pero mientras que la formulación teórica es indispensable para la tarea del teórico cultural, no es necesariamente, y de hecho no suele serlo, la manera en que el “agente de comprensión” funciona.”)



Debido a que el movimiento a través de la cultura es algo ambiguo y difuso, especialmente difícil de definir, y el hecho de que los filósofos no sólo dan cuenta de los bienes constitutivos, sino también que intentan articular lo que subyace a ellos, es habitual que perdamos de vista “el flujo constante entre el pensador y la cultura”.<sup>794</sup>

Hemos examinado más arriba la manera en la cual Taylor interpreta los procesos de modernización. Como dijimos en su momento, Taylor se opone a una noción a partir de la cual los tránsitos se entiendan de manera unitaria y neutral. Por el contrario, para él, los procesos de modernización no están confinados a un único itinerario o a idénticos resultados. Es necesario reconocer que diversas sociedades están abiertas a actualizar modernidades alternativas. Esto es así, fundamentalmente, debido al modo en el cual cada cultura incorpora los procesos análogos que corresponden a la faceta operativa de la modernización (como ocurre con la ciencia y la tecnología), produciendo de este modo importantes diferencias en sus tránsitos. De esta manera, la modernización es entendida por Taylor en términos de una masiva mutación cultural que, como hemos visto, pone en cuestión las comprensiones acerca de Dios, el cosmos, otros seres humanos y la temporalidad sostenidas hasta el momento, para reemplazarlas por nuevas comprensiones sobre estos extremos.

Como ha indicado Abbey, el empeño de Taylor por articular los marcos referenciales de la cultura moderna tiene, además de un propósito inmanente que consiste en comprender la propia cultura, la intención de establecer, a través de una relación dialéctica, vías de acceso interpretativo a otras culturas. Para Taylor, mientras las nociones referidas a la identidad occidental permanezcan inexploradas, nuestra comprensión de otras culturas y el modo en que sus diferencias condicionan la manera en la cual éstas incorporan las características verdaderamente universales de la modernidad, quedará incompleta.<sup>795</sup>

Por otro lado, Abbey señala que la insistencia por parte de Taylor de que el estudio de la modernización debe prestar especial atención a los aspectos culturales de la misma se justifica frente al modo en el cual las teorías aculturales, al omitir la influencia que han tenido los ideales modernos en los procesos de modernización, han tendido a considerar la libertad desvinculada, la racionalidad instrumental y la igualdad universal como “subproductos de las fuerzas institucionales” o la han vinculado a las posibilidades estratégicas que dichas ideas ofrecen, en cuanto permiten controlar con mayor eficiencia

---

<sup>794</sup> SS, pág. 307. (“No obstante, la tentación de dar prioridad a la formulación filosófica parte del hecho de que es una formulación. El movimiento a través de la cultura es difuso y ambiguo, difícil de discernir y de definir. Se sirve de los mejores recursos de esa hábil forma de historiografía denominada la *histoire des mentalités*, para lograr cierta validez conceptual.”)

<sup>795</sup> ABBEY (2000), pág. 78-9. Compárese la posición de Taylor a este respecto con la posición articulada por Heidegger en “Ciencia y Meditación”, en *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), pág. 34, donde dice:

“Quien hoy, preguntando, reflexionando y, de este modo, co-actuando, se atreva a corresponder al calado de la conmoción del mundo, una conmoción que estamos experimentando a todas horas, éste no sólo debe fijarse en que nuestro mundo de hoy está dominado por entero por el querer saber de la ciencia moderna, sino que tiene que considerar además, y antes que cualquier otra cosa, que toda meditación sobre lo que ahora es, sólo puede emerger y prosperar si, por medio de un diálogo con los pensadores griegos y con su lengua, echa sus raíces en el suelo de nuestro estar histórico. Este dialogo está aun esperando su comienzo. Apenas si está sólo preparado; y para nosotros, a su vez, sigue siendo a condición previa para el inescapable diálogo con el mundo asiático oriental.”

la naturaleza o actuar con una libertad sin restricciones.<sup>796</sup> Para Taylor, en cambio, estos ideales están dotados de poder inherente.

De acuerdo con Taylor, la comprensión de los trasfondos de significación, los marcos referenciales y las fuentes morales que animan al sujeto moderno y dan forma a las prácticas e instituciones modernas, necesita para su realización de una labor histórica que consiste, fundamentalmente, en contrastar los nuevos fenómenos con aquellos que le precedieron. Para ello, como vimos más arriba, Taylor elige retrotraerse a las épocas en las cuales estaban sucediendo dichas transformaciones en busca de las formulaciones que la filosofía, la literatura y el arte han ofrecido en su intento por dar cuenta de dichos tránsitos. Estos contrastes permiten a Taylor (1) interpretar el sentido de las transvaloraciones involucradas en cada una de dichas evoluciones; y en vista de la relación intrínseca que en el modelo tayloriano asume la ética y la identidad, (2) bosquejar los caracteres peculiares del yo moderno.

Por lo tanto, y como venimos viendo, de lo que se trata es de sacar a la luz las maneras en las cuales el yo moderno se encuentra orientado hacia el bien, al mismo tiempo que prestamos atención al modo en el cual despliega su actividad en el mundo, con el fin de determinar las concordancias y disonancias entre su peculiar modo de entender la realización humana, su manera de concebir el mundo en el que vive, el lugar que ocupa en el mismo, y lo que dichas circunstancias le demandan. A partir de allí, lo que toca es interpretar el sentido de los malestares que aquejan al *anthropos* moderno, teniendo en cuenta la disparidad entre los fines a los que él mismo se adhiere y la manera en la cual pretende alcanzarlos.

El retrato del *anthropos* moderno surge entonces como el precipitado de un conjunto de mutaciones valorativas, de “transvaloraciones”, como decíamos más arriba, que han ido definiendo de manera contingente la pluralidad de expresiones que nos hacen ser lo que somos. Para empezar, decir lo que somos implica tomar conciencia de la peculiar manera de entender la libertad a la que se adhiere el *anthropos* moderno, y lo que dicha comprensión implica como elemento central para su dignidad. A esta libertad desvinculada que permite al moderno adoptar una postura de distanciamiento radical frente al entorno en el que vive, otros seres vivientes, en particular otros seres humanos, e incluso frente a sí mismo, le acompaña un peculiar sentido de la interioridad que promueve una comprensión de nosotros mismos como entidades de “profundidades interiores”. En esta combinación en la autocomprensión del *anthropos* moderno que conjuga, por un lado, una imagen del yo capaz de adoptar una actitud de objetivación radical, y por el otro, la de un individuo que puede colapsar en “el corazón de las tinieblas”, se intuye uno de los rasgos más dramáticos de nuestra experiencia moderna. A este sentido de libertad e interioridad se suma un sentido de la peculiaridad del yo, de su intrínseca riqueza e irrepitibilidad que tiene en Montaigne primero, y luego en el movimiento Romántico, sus principales articuladores. Junto a la línea universalista e igualitarista de la modernidad, existe otra corriente para la cual, las cuestiones de la orientación moral, es decir, las cuestiones identitarias, no pueden ser resueltas exclusivamente en términos universales. Para estas corrientes, la comprensión de las diferencias individuales resulta crucial. Se trata, en última instancia de la valorización que adquiere el autodescubrimiento y la autoexpresión en lo que concierne al horizonte

---

<sup>796</sup> *Ídem*, pág. 79.

moral de cada individuo.<sup>797</sup>

Por otro lado, el *anthropos* moderno se caracteriza por su peculiar adhesión a eso que Taylor ha dado en llamar “la afirmación de la vida corriente”, que es producto de una transvaloración que tuvo lugar, especialmente, con la Reforma protestante, y que consistió en un desplazamiento de los horizontes de plenitud imaginados hasta entonces (la contemplación del orden de las cosas y la deliberación política), a favor de una ética que localizaba la realización en las actividades del trabajo y la producción, por un lado, y por el otro, en el matrimonio y la vida familiar. A esta rasgo del *anthropos* moderno se asocia una ética de la benevolencia práctica que se nutre de los ideales promovidos por los representantes de la revolución científica, como es el caso de Bacon, para quienes lo importante no era la contemplación del orden de la naturaleza, como había ocurrido con el aristotelismo, sino la eficacia productiva, con el fin de preservar el orden instaurado por Dios beneficiando a la humanidad.<sup>798</sup> La ética de la benevolencia que, como señala Taylor, es uno de los caracteres cruciales de la sensibilidad moderna, consiste en un compromiso con la disminución del sufrimiento que se funda en la consideración de que todos los individuos tienen el derecho de vivir una vida en la que se limita al mínimo la experiencia de sufrimiento innecesario.

Como ha indicado Taylor, para los ciudadanos de las modernas democracias occidentales, nuestra civilización ha dado un salto cualitativo que nos separan de la “crueldad” y el “barbarismo” propio de las sociedades anteriores. A esta ética comprometida con la benevolencia se asocia además una aspiración a la justicia universal que, como ha indicado Taylor, se ha traducido en diversas declaraciones de derechos universales, articuladas en el lenguaje de los derechos subjetivos, con el fin de formular ciertas inmunidades y beneficios que también se nutren de la idea de la dignidad del sujeto libre. Finalmente, a la erosión de la jerarquía y promoción de la igualdad se suma la apuesta por la democracia como forma legítima de gobierno político.<sup>799</sup>

Por supuesto, como ha indicado Abbey, es necesario recordar que los ideales modernos, aquellos a los cuales se orientan los individuos especialmente en las sociedades del Atlántico norte, en la mayor parte de los casos, se encuentran sólo muy imperfecta o parcialmente realizados en la práctica. Eso tiene una importante implicación para la discusión que presentamos en los capítulos precedentes en torno a la interpretación del proyecto ilustrado, o como prefiere llamarlo Taylor, el naturalismo ilustrado. De acuerdo con su lectura, los ideales hacia los cuales se orienta la modernidad son, en su mayor parte, bienes a los que él mismo se adhiere. Sin embargo, Taylor reconoce que, pese a las coincidencias entre los contrincantes en el debate en lo que respecta a los contenidos de dichos ideales, existe un importante desacuerdo acerca de las fuentes morales, por un lado; y, por el otro, a la inarticulación autoimpuesta por parte de algunos de los participantes, sea debido a la ocultación que imponen las premisas a las que se adhieren (como ocurre con los adherentes del proyecto ilustrado: utilitaristas y kantianos), sea como efecto de una estrategia discursiva (como ocurre con los adherentes del nietzscheanismo).

Como ha indicado Smith, para comprender el malestar que rodea a la modernidad, la misma debe examinarse en dos niveles. Por un lado, poniendo atención al conjunto de

---

<sup>797</sup> SS, pág. 28.

<sup>798</sup> SS, pág. 244.

<sup>799</sup> SS, pág. 295.

bienes e hiperbienes con los cuales la modernidad se encuentra comprometida. Por otro lado, haciendo lo propio respecto a la visión ontológica que sustenta el naturalismo ilustrado, es decir, aquello que explica porque razón tales bienes son considerados de ese modo. La pregunta de Taylor, de acuerdo con Smith, es si estos dos niveles, el de los bienes y las fuentes morales, confluyen, si la vocación ilustrada hacia sus propios hiperbienes resulta sostenible.<sup>800</sup> Dice Taylor:

There is no established procedure which can meet the demand for universal concern. If we are to take seriously, that is, as a call to keep ever on the move towards meeting it, there is a question which can't be avoided: What can sustain this continuing drive? What can enable us to transcend in this way the limits we normally observe to human moral action? These limits are obvious enough. They include our restricted sympathies, our understandable self-preoccupation, and the common human tendency to define one's identity in opposition to some adversary or out group.<sup>801</sup>

La respuesta de Taylor, como veremos con mayor detalle en los capítulos siguientes, es que el naturalismo ilustrado, con su peculiar epistemología proyectivista, que desemboca en una antropología de la desvinculación y una ética de la autonomía, no esta a la altura de las demandas de la benevolencia y la justicia universal a la que aspira. De este modo, la inadecuación de las fuentes morales contribuye al malestar que rodea el proyecto ilustrado, esta vez en la forma de ansiedad, debido a la imposibilidad de adecuar bienes como la justicia, la benevolencia y la verdad a la visión ontológica que subyace al naturalismo, lo cual, a su vez, contribuye a la inestabilidad del proyecto ilustrado.<sup>802</sup>

### **2.3.1. Características diferenciales del anthropos moderno**

#### **2.3.1.1. La libertad y la profundidad del yo moderno**

Uno de los rasgos centrales que distingue a la modernidad es la noción del sujeto a la que se adhiere: un sujeto entendido como agente desvinculado abocado al control racional. De acuerdo con Taylor, la principal corriente de la Ilustración radical, inspirada por la revolución científica del siglo XVII, y comprometida ella misma con una revolución epistemológica, sumaba además una peculiar teoría del hombre y la sociedad. Autores como Bacon, Hobbes, Descartes y Locke, promovieron una concepción atomista y mecanicista de la sociedad que, en manos de los protagonistas más radicales, se convirtió en la base para una explicación exclusivamente materialista del hombre y una

---

<sup>800</sup> SMITH (2002), pág. 210.

<sup>801</sup> SS, pág. 398. (“No hay un procedimiento establecido que cubra la exigencia del interés universal. Si la tomamos en serio, es decir, como una llamada a mantenernos al pie del cañón intentando conseguirla, nos plantea una cuestión ineludible: ¿qué puede sostener la continuidad del impulso? ¿qué nos puede capacitar para superar los límites que normalmente observamos a la acción moral humana? Esos límites son suficientemente obvios. Incluyen las simpatías restringidas, el comprensible interés por nosotros mismos y la común tendencia humana a definir la identidad propia en oposición a la de un adversario o un grupo que no sea el suyo.”)

<sup>802</sup> *Ídem*, pág. 210-11.

ética utilitarista extrema.<sup>803</sup>

Como veremos, en el relato de Taylor, la figura paradigmática es Locke, quien acabó de dar forma a la concepción dominante a la que apuntaba la postura desvinculada e instrumental, con su noción de “yo puntual” que, por mediación de Descartes, profundizaba en la postura de radical reflexividad que san Agustín había inaugurado en Occidente, y que Descartes había hecho propia en el contexto de un universo en proceso de desencantamiento.

Pero para comprender lo distintivo del “yo puntual” descrito por Locke es necesario explorar, a modo de contraste, y con el fin de entender dicho tránsito, el tipo de trasfondo que servía como soporte al *anthropos* premoderno. Esto es así, nos dice Taylor, debido a que, para nosotros, el paradigma lockeano aparece como normal e ineludible hasta el punto que resulta extremadamente difícil imaginarle una alternativa. Esa alternativa al yo desvinculado que es propia de las tradiciones premodernas ofrecía al sujeto humano una tipo de autocomprensión que se articulaba a partir de la pertenencia del individuo a un orden más extenso. El *anthropos* premoderno, se imaginaba a sí mismo como animal racional, y en cuanto tal se concebía como un agente cuyo privilegio era la capacidad de ser consciente de sí, como un ente que ineludiblemente formaba parte de una totalidad mayor. De este modo, el orden premoderno conminaba al *anthropos* a reconocer su pertenencia a dicho orden como condición constitutiva para su autocomprensión y realización.<sup>804</sup>

Las cosmologías dominantes hasta el siglo XVII veían el universo como un orden significativo. Eso implicaba, principalmente, que entendían el mundo como una encarnación o manifestación de un esquema subyacente que lo proveía de sentido. Al mismo tiempo, concebían los diferentes niveles y tipos de existencia como expresiones de dicho orden.<sup>805</sup> Desde este punto de vista, el yo sólo podía ser entendido como un elemento dentro de ese esquema más extenso que le otorgaba significación. Eso implicaba, como contrapartida que, abandonado a sí mismo, como una mera existencia puntual fuera de dicho orden, el yo sólo podía ser considerado una suerte de cáscara vacía, una sombra.<sup>806</sup> De ese modo, en el contexto de la identidad premoderna, hacer algo con la propia vida consistía en realizar el lugar de uno mismo dentro del patrón que, sea el mismo entendido en su versión platónica o cristiana – como encarnación de las ideas o de los pensamientos de Dios – resultaba en una exhibición de la plenitud del bien, de la razón, la bondad o la sabiduría divina, que establece los propósitos paradigmáticos para los seres.

En contraposición, lo que encontramos a partir del siglo XVII es el progresivo avance de un ideal del agente humano que es capaz de rehacerse a sí mismo por medio de la acción metódica y disciplinada. Eso significa, nos dice Taylor, adoptar una postura instrumental hacia nuestras propiedades, deseos, inclinaciones, tendencias, hábitos de pensamiento y sentimientos, etc., con el propósito de trabajar sobre ellas, descartando unas y fomentando otras, hasta alcanzar ciertas especificaciones.<sup>807</sup> Se trata, nos dice Taylor, de la figura familiar del sujeto desvinculado abocado al control racional que

---

<sup>803</sup> *H*, pág. 3-4.

<sup>804</sup> *PHS*, pág. 257.

<sup>805</sup> *PHS*, pág. 256.

<sup>806</sup> *Ídem*, pág. 257.

<sup>807</sup> *SS*, pág. 159-60.

alcanzó su desarrollo pleno a través de Locke y los pensadores ilustrados bajo su influencia, en la forma del “yo puntual”.

De acuerdo con Taylor, el control instrumental al que aspira el sujeto moderno se encuentra estrechamente conectado con la capacidad de desvinculación que promueve. Ésta, a su vez, es correlativa a la capacidad de objetivación que lleva a efecto la subjetividad radical. Aquí “objetivación” hace referencia a la capacidad del sujeto por abstraer de un determinado dominio, la fuerza normativa que pudiera tener para nosotros. Eso implica adoptar una postura en términos de neutralidad frente a dicho dominio.<sup>808</sup> Y eso fue justamente lo que ocurrió en el siglo XVII cuando se produjo la gran mecanización de la imagen científica del mundo a la que Descartes contribuyó filosóficamente. El orden significativo fue neutralizado debido al tránsito hacia el mecanicismo. Eso significó hacer que el nuevo dominio no ejerciera ya autoridad normativa alguna sobre los sujetos. Dice Taylor:

Understanding the world in categories of meaning, as existing to embody or express an order of Ideas or archetypes, as manifesting the rhythm of divine life, or the foundational acts of the gods, or the will of God; seeing the world as a text, or the universe as a book (a notion which Galileo still makes use of) – this kind of *interpretive* vision of things which in one form or another played such an important role in many pre-modern societies may appear to us the paradigm of anthropomorphic projection onto the world, suitable to an age in which man was not fully adult.<sup>809</sup>

Pero, a esta interpretación, Taylor responde diciendo que es más adecuado, especialmente si nuestra intención es comprender las evoluciones posteriores, aquellas que tienen lugar como reacción a la ilustración radical a partir del siglo XVIII, tratar el conflicto entre la ciencia moderna y la metafísica medieval, no como una lucha entre dos tendencias, una de las cuales representa el despliegue de ilusiones reconfortantes, mientras la otra representa la asunción de un severo realismo, sino más bien como “una revolución en las categorías básicas en las cuales entendemos el yo”.<sup>810</sup> Como decíamos más arriba, Taylor sostiene que la diferencia esencial entre ambos modos de comprensión gira en torno al modo en el cual el sujeto se autocomprende. En el caso de las visiones premodernas, el yo se define en relación a un orden cósmico; en cambio, el yo moderno se autodefine.

En el caso de Platón, el orden en el alma humana es inseparable de la visión racional y del orden del ser. En el caso de Aristóteles, la contemplación de dicho orden es

---

<sup>808</sup> SS, pág. 160. (“Objetivar una esfera dada implica despojarla de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros. Si tomamos una esfera del ser en la cual hasta ahora el modo de ser de las cosas ha establecido normas o criterios para nosotros, y adoptamos ante ella una postura nueva considerándola neutra, diremos que la objetivamos.”)

<sup>809</sup> H, pág. 5. (“El hecho de comprender el mundo en categorías de significado, que existen para expresar o encarnar un orden de ideas o arquetipos, que manifiestan el ritmo de la vida divina, o los actos fundacionales de los dioses, o la voluntad divina; el ver el mundo como un texto, o el universo como un libro (una noción de la que Galileo todavía hacía uso); es la clase de visión *interpretativa* de las cosas que de una forma u otra jugaba un rol muy importante en muchas sociedades premodernas y que puede parecer para nosotros paradigma de la proyección antropomórfica en el mundo atribuible a una época en la cual el hombre no era completamente adulto.”)

<sup>810</sup> *Ídem*.

la actividad suprema del *anthropos*. De manera semejante, a través de san Agustín, el neoplatonismo se vuelve fundacional para el pensamiento medieval. Sea como sea, lo importante es que, si el criterio de la identidad es el moderno, estas visiones no tienen una noción del yo. Para las concepciones premodernas la identidad se define en referencia a aquello que nos rodea, a nuestra situación en el mundo.<sup>811</sup>

Taylor identifica como antecedentes antiguos de la moderna noción del yo, las posiciones adoptadas por los epicúreos y los escépticos. Pero a diferencia de ellos, para quienes la autodefinición del yo nace a partir de una retirada del mundo, “el desplazamiento moderno hacia un sujeto que se autodefine estaba ligado a una sensación de control sobre el mundo – al principio intelectual y después tecnológicamente.”<sup>812</sup> Eso significa, contrariamente a lo que solemos pensar, que en autores como Bacon o Descartes, la principal motivación no es el crecimiento de la ciencia y la tecnología. En realidad el control está supeditado a algo más valioso para estos autores, en cuanto se convierte en una confirmación de cierta visión de las cosas. El mundo, nos dice Taylor, deja de ser un lugar de significado para convertirse en un conjunto de correlaciones contingentes de hecho.<sup>813</sup> Dice Taylor:

My suggestion is that one of the powerful attractions of this austere vision, long before it “paid off” in technology, lies in the fact that a disenchanted world is correlative to a self-defining subject, and that the winning through to a self-defining identity was accompanied by a sense of exhilaration and power, that the subject need no longer define his perfection or vice, his equilibrium or disharmony, in relation to an external order. With the forging of this modern subjectivity there comes a new notion of freedom, and a newly central role attributed to freedom, which seems to have proved itself definitive and irreversible.<sup>814</sup>

Por supuesto, como ya hemos indicado, las transformaciones en el ámbito filosófico no hacen sino poner de manifiesto y adelantar, en algunos casos, las transformaciones que en todos los órdenes de la sociedad europea se fueron dando, y en especial, en lo que respecta a la conciencia religiosa y el sentido de lo sagrado de la mayoría de los individuos. Porque, de acuerdo con Taylor, la lucha del protestantismo por desacralizar el mundo en nombre de una devoción indivisible hacia Dios (que tiene sus antecedentes en la repulsa occamista de la teleología aristotélica, y en especial, en la ética naturalista defendida por el estagirita), ayudó a destruir la significación del mundo creado. De este modo, la revolución filosófica y la reforma religiosa sirvieron a la expansión de la noción moderna del sujeto autodefinido, rodeado de un mundo vaciado de significación intrínseca, sobre el cual aquel estaba llamado a ejercitar su capacidad de observación

---

<sup>811</sup> *H*, pág. 6

<sup>812</sup> *H*, pág. 7.

<sup>813</sup> *H*, pág. 8.

<sup>814</sup> *H*, pág. 8-9. (“Mi opinión es que uno de los poderosos atractivos de esta visión austera, mucho antes de que “pagara” con tecnología, reside en el hecho de que un mundo desencantado es correlativo a un sujeto que se autodefine, y que la ganancia de una identidad que se autodefine era acompañada por un sentido de poder y estímulo, que el sujeto no necesita definir más su perfección o su vicio, su equilibrio o falta de armonía, en relación con un orden externo. Con el forjado de esta subjetividad moderna viene una nueva noción de libertad, y un nuevo rol central atribuible a la libertad, que parece haberse probado a sí misma como definitiva e irreversible.”)

meticulosa e instrumentalización.<sup>815</sup>

De este modo, Taylor rastrear la fuente antiteológica que nutrió la nueva ciencia hasta el nominalismo de Occam, cuyo propósito, como decíamos, consistió en el intento por preservar una noción de libertad absoluta de Dios, frente a las supuestas amenazas que a ella le inflingía el matrimonio de la teología cristiana con el aristotelismo. Libertad que Descartes desplazó al ámbito humano al localizar ontológicamente las propiedades secundarias y las sensaciones corporales en la mente. Es decir, adoptando una postura que nos distanciaba del modo normal de experimentar el mundo y a nosotros mismos.<sup>816</sup> Como ha señalado Taylor, ahondando en las consideraciones anteriores, en el mundo encantado premoderno las significaciones no estaban localizadas exclusivamente en la mente humana. Por el contrario, el *anthropos* premoderno habitaba un mundo en el cual los objetos eran un *loci* de poder universal, un mundo que además compartía con otros sujetos extrahumanos, pero siempre intracósmicos, que en su benignidad o malignidad auspiciaban o amenazaban la realización humana. Lo cual pone de manifiesto, que el mundo encantado, en contraste con el universo que habita el moderno y el “atrincherado” (*buffered self*), mostraba una indefinición respecto a la frontera entre la agencia personal y las fuerzas impersonales. Para el yo moderno las significaciones se encuentran exclusivamente en la mente, las cosas sólo adquiere significación a partir de las respuestas que suscitan en nosotros. Dice Taylor:

... meanings are “in the mind”, in the sense that things only have the meaning they do in that they awaken certain response in us, and this has to do with our nature as creatures who are thus capable of such a responses, which means creatures with feelings, with desires, aversions, i.e., beings endowed with minds, in the broadest sense.”<sup>817</sup>

Esto es lo que subyace a la posibilidad de distanciamiento/desvinculación que caracteriza al yo moderno, la concepción de una exterioridad absoluta con respecto a la mente, que a su vez, promueve un tipo de autocomprensión que se funda en la aspiración a la invulnerabilidad y a una ausencia de temor que promueve el autocontrol. En cambio, el “yo poroso” (*porous self*) que caracteriza la premodernidad, para el cual la demarcación entre la mente y el mundo se encuentra difuminada, está siempre en una condición de extrema vulnerabilidad. El “yo poroso” que habita el mundo encantado premoderno se encuentra siempre sujeto a esas influencias malignas (como los diversos tipos de demonios) y benéficas (como la gracia) que lo fuerzan a una continua liturgia de propiciación.

Pero además, el yo moderno puede ejercitar su desvinculación, no sólo frente al entorno natural, sino también frente al entorno social. En cambio, el yo premoderno es inherentemente social, lo cual implica que las fuerzas espirituales que lo rodean no sólo le afectan *qua* individuo, sino que lo afectan fundamentalmente como parte de la comunidad, lo que conlleva dos importantes consecuencias: por un lado, que los

---

<sup>815</sup> H, pág. 9.

<sup>816</sup> SS, pág. 161-2.

<sup>817</sup> SA, pág. 31. (“... los significados están “en la mente”, en el sentido de que las cosas sólo tienen el significado que tienen en relación con el tipo de respuesta que despiertan en nosotros, y esto tiene que ver con nuestra naturaleza como seres capaces de dar una respuesta, lo cual significa criaturas con sentimientos, con deseos, con aversiones, es decir, seres dotados de mente, en el sentido más amplio.”)



miembros de dichas comunidades están obligados a una suerte de consenso básico que les permita, por medio de los ritos, las devociones y las lealtades, preservar el orden común; y, por el otro, la idea de que el orden social, en última instancia, depende del poder divino para protegerse del desorden propiciado por el mal.<sup>818</sup>

Como señala Taylor, el hecho de que las localizaciones antiguas nos resulten tan extrañas y difíciles de comprender, pone de manifiesto de qué modo habitamos la nueva autocomprensión definida en términos de la distinción sujeto/objeto. En el marco de esta distinción, el sujeto se encuentra, en cierto sentido, frente al objeto que, a su vez, aparece claramente recortado. Dice Taylor:

The modern sense is one in which subject and object are separable entities. That is, in principle – though perhaps not in fact – one could exist without the other. For Descartes, there could have been minds without bodies. Within this framework, a set of problems arises about the relationship of the two entities which are in principle self-subsistence.<sup>819</sup>

Este giro puede ser descrito, como hace Heidegger, en términos de un nuevo tipo de subjetivismo que consiste, de acuerdo con Taylor, en una nueva localización que desplaza lo que antes se encontraba “entre” el conocedor/agente y el mundo (como ocurría en la filosofía de Aristóteles), hacia el interior del propio sujeto, dando nacimiento, de este modo, al yo moderno. Es en este sentido, nos dice Taylor, en el que se justifica nuestra continua referencia a lo “psíquico” y a lo “físico” como si se tratara de categorías mutuamente excluyentes.<sup>820</sup>

En capítulos precedentes, hemos abordado de manera extensa algunas de las objeciones que autores como el propio Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty o Michael Polanyi han adelantado respecto a este modelo. De todos modos, independientemente de la validez de la tesis epistemológica en cuestión, lo cierto es que esta distinción es lo que permite el distanciamiento decisivo que está detrás del nuevo modelo de racionalidad. La desvinculación que practica el agente con respecto a su experiencia ordinaria es lo que le permite adquirir maestría sobre las diversas facetas del yo y del mundo. Para ello debe liberarse de la ilusión que suscita la confusión de la mente y la materia, con el fin de lograr una comprensión adecuada que facilite el control, y lo mismo ocurre con otros fenómenos relativos al sujeto. En este sentido, esta doctrina anima, como dijimos más arriba, a ejercer control sobre las diversas partes del yo con el fin de reorganizarlas instrumentalmente. Dice Taylor:

The subject who can take this kind of radical stance of disengagement to himself or herself with a view to remaking, is what I want to call the “punctual” self. To take this stance is to identify oneself from all the particular features which are objects of potential change. What we are essentially is none of the latter, but what finds itself capable of fixing them and working on them. This is what the image of the point is

---

<sup>818</sup> SA, pág. 42-3.

<sup>819</sup> SS, pág. 188. (“En dicho sentido moderno el objeto y el sujeto son entidades separables. O sea, en principio – aunque quizá no de hecho-, uno podría existir sin el otro. Para Descartes era posible que existieran mentes sin cuerpos. Dentro de ese marco referencial se plantean un conjunto de problemas sobre la relación de las dos entidades que en principio son autosubsistentes.”)

<sup>820</sup> *Ídem*.

meant to convey, drawing on the geometrical term: the real self is “extensionless”; it is nowhere but in this power to fix things as objects.<sup>821</sup>

Como ya señalamos en su momento, la aspiración a la desvinculación no se justifica exclusivamente a partir de razones meramente epistemológicas. Es una tesis central de Taylor que dicha aspiración está estrechamente vinculada con ciertos ideales morales. Por un lado, la desvinculación se encuentra conectada con cierta concepción de lo que implica vivir plenamente como ser humano, cierta idea de bien último relativo a una noción peculiar de libertad. Como dice Taylor:

To be able to look on everything, world and society, in this perspective would be to neutralize its significance, and this would be a kind of freedom – the freedom of the self-defining subject, who determines his own purposes, or finds them in his own natural desires.<sup>822</sup>

Pero también, como ha indicado Abbey, lo que subyace a estas ideas es cierta creencia en la dignidad que surge de la razón humana y la búsqueda de la verdad, y la atracción del poder y control instrumental que promete.<sup>823</sup>

Ahora bien, “el desencantamiento del mundo” ha vuelto problemático todos los marcos referenciales que tenían como fundamento el orden significativo y de este modo, ha puesto en cuestión los horizontes en los cuales los individuos se nutrían espiritualmente. De esta manera, existe una continuidad directa que nos lleva desde el tránsito que va de la noción del yo premoderno, “poroso”, al yo distanciado, “atrincherado”, que acaba desvinculándose de Dios y el cosmos, hasta alcanzar el humanismo exclusivista contemporáneo<sup>824</sup> que ilustra Nietzsche con su famosa metáfora sobre la muerte de Dios, que hace referencia al sentido de pérdida absoluta de todo horizonte que se ha extendido en nuestra cultura.<sup>825</sup> En nuestras sociedades, ningún marco es compartido por todos, ningún marco puede ser tratado como *el* marco referencial, lo cual, nos dice Taylor, promueve diversas actitudes en la gente: algunos se adhieren a una tradición definitiva contra la mayoría de sus compatriotas; otros se adhieren a un sentido pluralista de que su adhesión es una entre muchas; otros se adhieren de modo tentativo, semiprovisional, a una tradición o tradiciones determinadas. Se trata de aquellos, nos dice Taylor, siguiendo a MacIntyre, que están en la búsqueda.<sup>826</sup>

Ya hemos indicado en su momento, que uno de los problemas fundamentales con

---

<sup>821</sup> SS, págs. 171-2. (“Al sujeto que adopta esta postura radical de desvinculación con la idea de reconstruirse, es al que quiero denominar el yo “puntual”. Adoptar esta postura es identificarse con la capacidad de objetivar y reconstruirse y a través de ello distanciarse de los rasgos peculiares que son objeto del cambio potencial. Lo que en esencia somos no es ninguno de esos rasgos sino lo que es capaz de ajustarlos y configurarlos. Eso es lo que desea transmitir la imagen del punto, inspirándose en el término geométrico: el yo real es “sin extensión”; es el único que posee el poder de fijar las cosas como objetos.”)

<sup>822</sup> HAL, pág. 112. (“ Ser capaz de mirarlo todo, mundo y sociedad, desde esta perspectiva implicaría neutralizar su significación, y eso conllevaría una especie de libertad – la libertad del sujeto autodefinido, que determina sus propios fines o los encuentra en sus deseos naturales.”)

<sup>823</sup> ABBEY (2000), pág. 83.

<sup>824</sup> SA, pág. 40.

<sup>825</sup> SS, pág. 17.

<sup>826</sup> *Ídem*.

los que nos encontramos cuando intentamos determinar las características constitutivas del *anthropos* es la tentación de universalizar los rasgos peculiares que corresponden a la persona en una cultura determinada. Esta tentación se alimenta de las distinciones y categorizaciones a partir de las cuales interpretamos la realidad. Un ejemplo de ello, como decíamos más arriba, es la distinción mente/materia o mente/mundo, o la categorización sujeto/objeto que, como ya señalamos, se encuentra estrechamente conectada con el desgaste de los órdenes de significación cósmica que servían de trasfondo a las explícitas comprensiones y prácticas premodernas. La idea de cosmos vigente en las culturas premodernas involucraba cierta noción de totalidad ordenada, que resultaba significativa desde la perspectiva humana, en cuanto situaba al *anthropos* en un orden jerárquico del ser. En cambio, en el universo moderno, el orden se encuentra definido por leyes naturales. El *anthropos* se encuentra en un universo que se despliega evolutivamente en el “espacio” de un tiempo secular. En este universo infinito, somos habitantes de un planeta que es sólo un detalle cosmográfico dentro del sistema solar, que a su vez es un punto en la cartografía que lo ubica entre otras innumerables galaxias. Dice Rémi Brague:

En toda cosmología está necesariamente presente un elemento reflexivo... Una cosmología debe dar cuenta de su posibilidad, así como de la primera condición de su existencia, a saber, la presencia en el mundo de un sujeto capaz de experimentarlo como tal – el hombre -. Por lo tanto, una cosmología debe necesariamente implicar algo como una antropología. Ésta no sólo es el conjunto de las consideraciones que cabe hacer sobre ciertas dimensiones de la existencia humana – dimensión social, económica, anatómica, etc.-. Tampoco se limita a la teoría que intenta extraer la esencia del hombre, sino que engloba también una reflexión sobre la manera en la que éste puede realizar plenamente lo que es – por lo tanto, una ética-.<sup>827</sup>

Todos estos elementos, por lo tanto, conforman una suerte de “paquete”. De este modo podemos decir que a una noción del universo desencantado corresponde un sujeto desvinculado, que en su distanciamiento es capaz de objetivar la realidad y abocarse de un modo más efectivo a ejercitar control instrumental por medio de una racionalidad que ha dejado de ser entendida sustantivamente, para ser comprendida procedimentalmente. Todas estas nociones, como vimos, se encuentran, a su vez, asociadas con cierta categorización ontológica que ha sido clave para la epistemología moderna. Me refiero a las distinciones sujeto/objeto y mente/mundo-materia de las que hablábamos más arriba que, a su vez, se encuentran íntimamente relacionadas con otra distinción que es particularmente reacia a ser entendida como un rasgo peculiar de nuestra cultura. Se trata de la concepción exterior/interior que, como decía más arriba, esta asociada estrechamente a la familia de categorías citadas pero que tiene una peculiaridad que nos impone un tratamiento especial.

Para comprender de manera acertada lo que implica de novedoso la noción de “interioridad” (y para el caso, también el resto de los rasgos de los que hemos hablado) debemos aproximarnos a la cuestión haciendo uso de algo como “tipos ideales”, en el sentido weberiano, sabiendo en todo momento que las figuras históricas elegidas para

---

<sup>827</sup> BRAGUE (2008), pág. 20.

caracterizar los tránsitos históricos no acaban de encajar completamente en tales tipos. Dicho esto, a modo de advertencia, vayamos a la narración en la cual Taylor describe el descubrimiento/invención de esa nueva frontera de exploración que es la interioridad en Occidente. Las estaciones de su relato son Platón y Descartes, con una parada intermedia en san Agustín, crucial como antecedente originario sobre el cual se fundan los dos grandes motivos de la individualidad en la modernidad temprana: la que representan, por un lado, Descartes y Locke, con su noción de responsabilidad y autodominio; y, por el otro, la que representa en su relato Montaigne, con su aproximación al reconocimiento de la particularidad del individuo. En el primer caso, la desvinculación invita a los individuos a abstraerse a sí mismos de la experiencia ordinaria, de su idiosincrasia, mientras que en el segundo caso, de lo que se trata es de reconocer las profundidades interiores, es decir, a explorar al yo inmerso en su particularidad cotidiana.

Como señala Taylor, lo que distingue la noción de interioridad moderna es el hecho de concebir que los sentimientos, las capacidades, el inconsciente, las profundidades inarticuladas se encuentra “dentro” de nosotros, algo que Joseph Conrad ilustra de manera precisa con la imagen que nos transmite en *The Heart of Darkness*.<sup>828</sup> Taylor sostiene que la distinción interior/exterior, tal como la entendemos en el Occidente moderno, no es universal. Estas categorías se encuentran asociadas a un modo muy peculiar de autocomprensión en el que nos aprehendemos como mismidades, como yos (*selves*). Por supuesto, eso no significa que en otras culturas no exista una aprehensión del yo que les permita distinguir una perspectiva singular de otra, pero en nuestro caso, la utilización de una terminología reflexiva o autorreferencial se encuentra asociada al reconocimiento por nuestra parte de ciertos poderes esenciales de la agencia humana. Dice Taylor:

A person's perspective on himself is different from that of an observer. This banality is central to human life. Things look different from the first person perspective, and not just in this or that case but systematically. The issue I'm pointing to between modern and, e.g., ancient civilization concerns what you make of it. We make a lot of it because we have come to believe that the important human capacities can only be realized by cultivating this perspective, by focusing on and developing features that become salient only in this perspective.<sup>829</sup>

Taylor identifica dos capacidades que son especialmente relevantes para el *anthropos* moderno. Dos capacidades que se fundan en la noción de interioridad de la que estamos hablando. Como dijimos, en primer lugar, tenemos la capacidad de autocontrol, de la que ya hemos dicho unas cuantas cosas en las páginas precedentes. Si prestamos atención, sin embargo, al modo en el cual la maestría sobre uno mismo es

---

<sup>828</sup> SS, pág. 111.

<sup>829</sup> TAYLOR, Charles, “Inwardness and the Culture of Modernity”, pág. 94. (“La perspectiva que tiene una persona de sí misma es diferente a la de un observador. Esta banalidad es central en la vida humana. Las cosas se ven diferentes desde la perspectiva de la primera persona, y no sólo en este o aquel caso sino sistemáticamente. El problema que estoy señalando entre la civilización moderna y, por ejemplo, la civilización antigua, se refiere a lo que hacemos con ello. Nosotros hacemos muchas cosas [con esta distinción] porque hemos llegado a creer que las capacidades humanas de importancia sólo pueden realizarse mediante el cultivo de esta perspectiva, centrándose y desarrollando características que se convierten en sobresalientes únicamente en esta perspectiva.”)

articulada por Platón, veremos con mayor precisión lo peculiar de la interioridad moderna.

En Platón, la maestría tiene lugar en la relación que se establece entre la razón y el deseo. La razón es la capacidad que nos permite ver el orden de las cosas, la que nos permite entrar en contacto con las Ideas. De este modo, el modelo platónico pretende que la maestría de uno mismo pasa por ser movido, inspirado, por la visión del bien a la que accedemos por medio de la razón. En este caso, como decíamos más arriba, la racionalidad es definida como racionalidad sustantiva. Es decir, ser racional implica tener una correcta visión del modo de ser de las cosas. En este sentido, la vida buena debe ser gobernada por la razón, no sólo como visión del orden correcto de nuestra alma, sino como visión del buen orden de la totalidad. Dice Taylor:

We instinctively feel we understand what this moral theory is about, whether we agree with it or not. We see it as one of our contemporary options (...) But it begins to seem strange when we understand that the rule of reason is to be understood as rule by a rational vision of order – or better, since for Plato the *logos* was in reality as well as in us, we should speak of rule by a vision or rational order. The question of which element is in us rules translates immediately into a question of what the soul as a whole attends to and loves: the eternal order of being, or else the changing play of sights and sounds and the bodily perishable. To be ruled by reason means to have one's life shaped by a pre-existent rational order which one knows and loves.<sup>830</sup>

Como ya dijimos, para Descartes y sus herederos, no se trata ya de la hegemonía de cierta visión de lo real. Se trata más bien de ejercitar el dominio sobre una facultad determinada, las pasiones, por medio de otra facultad, la razón, con el propósito de hacer funcionar a aquellas de manera óptima. La racionalidad es ahora control instrumental.<sup>831</sup> Es decir, el énfasis está puesto, en el aspecto procedimental, en la manera del pensar, independientemente de las creencias sustantivas que emerjan del proceso del pensamiento. Pero, como ya hemos señalado, un cambio de estas características exige una noción diferente del agente humano, una noción de desvinculación que se acomode a los nuevos criterios de racionalidad y excelencia a los que está orientado el *anthropos*.

Como hemos visto, la propuesta lockeana es una radicalización del modelo de desvinculación avanzado por Descartes. En primer lugar, en consonancia (1) con la revolución newtoniana y (2) el repudio hacia la concepción teleológica de la naturaleza humana, Locke niega las ideas innatas. La mente es una *tabula rasa*. Es decir, no hay ninguna inclinación inherente hacia la verdad que pueda atribuirse a la conciencia. Nuestras concepciones sobre el mundo tienen su origen en la síntesis gratuita entre las

---

<sup>830</sup> SS, pág. 124. (“Instintivamente sentimos que comprendemos el meollo de esta teoría, independientemente del hecho de discrepar o no discrepar de ella. La vemos como una de las opciones contemporáneas (...) No obstante, esta teoría comienza a parecerse más extraña cuando nos percatamos de que el predominio de la razón debe entenderse como el predominio de una visión racional del orden, o mejor; dado que para Platón el *logos* está tanto en la realidad como en nosotros, habría que hablar del predominio de una visión del orden racional. La cuestión sobre cuál es el elemento que rige en nosotros nos traslada inmediatamente a la cuestión sobre a qué atiende y ama la razón como un todo: al eterno orden del ser, o quizá al juego cambiante de decorados y sonidos y lo corporalmente perecedero. Ser regido por la razón significa tener la vida configurada por un orden racional preexistente, que uno conoce y ama.”)

<sup>831</sup> *Ídem*, pág. 96.

sensaciones recibidas y la reflexión cuyo despliegue se orienta bajo la influencia de la pasión y la educación. Por otro lado, contra las teorías morales que nos describen tendiendo naturalmente hacia el bien, Locke opone una teoría hedonista de la motivación que define el bien y el mal exclusivamente como correlatos del placer y el dolor.

Ahora bien, la reforma del entendimiento humano propuesta por Locke es viable debido a que la desvinculación abre la posibilidad al sujeto para suspender la ejecución de un deseo o la reacción frente a un dolor. Es decir, nos permite determinar el mayor bien y embarcarnos en su búsqueda. De este modo, la identificación del yo puntual que es producto de una progresiva desvinculación frente a las actividades del pensamiento y los deseos no reflexivos, es lo que justifica hacer del yo el objeto privilegiado de la más amplia reforma de control racional dispuesta para recrear nuestros hábitos.<sup>832</sup>

Desde esta perspectiva, nos dice Taylor, el sujeto no es ninguna de sus propiedades. Lo que lo define es la autoconciencia, que conlleva el poder abstracto de rehacer sus propiedades. En capítulos precedentes hemos visto algunas de las versiones actualizadas del sujeto puntual que aspira, nos dice Taylor, a lograr una maleabilidad absoluta del *anthropos*. Lo importante, en este punto, es ver con claridad el contraste entre (1) un modelo en el cual la razón es hegemónica debido a que es el vehículo a través del cual accedemos a una visión del orden cósmico, y (2) otro modelo que tiene como centro de su preocupación al sujeto desvinculado y su capacidad de control instrumental.

De este modo, ahora podemos ver que “desvinculación” es el nombre que damos al entrenamiento al que se somete el *anthropos* moderno en las disciplinas de autocontrol dirigidas a todos los ámbitos del conocimiento y la práctica humana. Sin embargo, es importante recordar que estas disciplinas deben pagar un alto precio desde el punto de vista filosófico, porque la postura objetivante y la pretensión de separar al sujeto de su naturaleza donada, impide el encuentro concreto del sujeto con las cosas del mundo, y eso conlleva una incomodidad insuperable para el modelo, cuyas soluciones, las diversas teorías reduccionistas y trascendentales para superar el escollo dualista, no han hecho más que empeorar.<sup>833</sup>

De este modo, vemos hasta qué punto la noción del sujeto moderno es ajena a la noción antigua de la persona. La objetividad radical a la que aspira el *anthropos* moderno exige para su acceso una postura de radical subjetividad que es incomprensible para el *anthropos* antiguo, e incluso si hipotéticamente lo imaginase, el yo que emerge de esta posición no sería para él más que una cáscara, una sombra del ser – como decíamos más arriba.

Ahora estamos en disposición de poder entender la diferencia que existe entre una postura reflexiva que es común a los pensadores antiguos, por un lado; y, por el otro, la postura de radical reflexividad que es peculiar en los pensadores modernos. En el primer caso, como ha mostrado Foucault, estamos hablando en términos del “cuidado de sí”, que era preocupación central entre los moralistas antiguos. Aquí, nos dice Taylor, se trata más bien de un llamamiento a adoptar una moral superior que consiste en una suerte de renunciamiento hacia las cosas externas a las cuales habitualmente damos la mayor importancia (la riqueza, el poder, el éxito, el placer, etc.) con el fin de ocuparse de la

---

<sup>832</sup> *Ídem*, pág. 170-1.

<sup>833</sup> *Ídem*, pág. 103.

propia condición moral.<sup>834</sup>

En cambio, la postura de reflexividad radical exige un giro hacia el yo, la adopción del punto de vista de la primera persona, el vuelco hacia la interioridad, como un espacio de autoescrutinio. Dice Taylor:

The world as I know it is there for me, is experienced by me, or thought about by me, or has meaning for me. Knowledge, awareness is always that of an agent. What would be left out of an inventory of the world in one of our most “objective” languages, e.g., that of our advanced natural sciences, which try to offer a “view from nowhere”, would be just this fact of the world's being experienced, of its being *for* agents, or alternatively, of there being something that it is like to be an experiencing agent of a certain kind. In our normal dealings with things, we disregard this dimension of experience and focus on the things experienced. But we can turn and make this our object of attention, become aware of our awareness, try to experience our experiencing, focus on the way the world is *for* us. This is what I call taking a stance of radical reflexivity or adopting the first-person standpoint.<sup>835</sup>

Al menos en Occidente, quien inaugura este giro reflexivo radical es san Agustín, pero a diferencia de lo que ocurre con Descartes o Locke, la orientación hacia el interior tiene para el santo de Hipona un propósito de ascenso vertical. Agustín recurre a la ruta interior, se interna en las profundidades de su alma con el propósito exclusivo de descubrir a Dios dentro de sí. Para Agustín, la autopresencia del yo se convierte en el camino hacia la divinidad. Y esto es así porque además de ser el creador del cosmos, Dios es también el poder que sustenta espiritualmente a sus criaturas, el fundamento último de nuestro poder de pensamiento, conocimiento y amor.

De acuerdo con Taylor, dos grandes corrientes secularizadas gravitan en torno al agustinismo. Por un lado, aquella que inauguran autores como Descartes, Locke, que en diferentes variantes ha llegado hasta nuestros días, orientada, fundamentalmente, hacia el autocontrol. Ya hemos hablado de ella. La segunda, de acuerdo con Taylor, inaugurada por Montaigne, forma parte de otra familia de concepciones que da forma a la identidad moderna, cuya orientación es la autoexploración del yo, lo cual implica oponerse a la objetivación radical de nuestra naturaleza propuesta por los ilustrados, con el fin de explorar nuestra experiencia particular y contingente.

La perspectiva tradicional enunciaba que, bajo los deseos cambiantes, detrás de las fluctuaciones de la fortuna a las que estamos sometidos en la superficie de nuestra existencia, hay una verdad inmutable que es la naturaleza última de lo que somos.

---

<sup>834</sup> SS, pág. 130.

<sup>835</sup> *Ídem*. (“El mundo como yo lo conozco está ahí para mí, es experimentado por mí, o pensado por mí, o tiene significado para mí. El conocimiento y la conciencia son siempre los del agente. Lo que se omitiría en un inventario del mundo llevado a cabo en uno de los lenguajes más “objetivos” con que contamos, por ejemplo, el de las ciencias naturales avanzadas, que intentan ofrecer una “visión desde ninguna parte”, sería precisamente el hecho de que el mundo es experimentado *por* los agentes o bien que existe algo que sería como una especie de agente experimentador. Normalmente nos despreocupamos de esta noción de la experiencia para centrarnos en las cosas experimentadas. Pero es posible girar y hacer de ello el objeto de atención, hacernos conscientes de nuestra consciencia, tratar de experimentar nuestra experiencia, centrarnos en la manera en que el mundo es *para* nosotros. A esto es a lo que llamo adoptar una postura de reflexividad radical, o bien, adoptar el punto de vista de la primera persona.”)

Sabemos, nos dice Taylor, que Montaigne inició su búsqueda con la intención de recobrar el contacto con dicha naturaleza estable y permanente. Pero en su itinerario descubrió, inspirado en fuentes epicúreas, pero también cristianas, que era posible adoptar una postura diferente frente a la incertidumbre y la transitoriedad de la existencia, que era posible aceptar los límites propios fomentando intimidad con la mutabilidad de las cosas, de la experiencia de la vida humana. De este modo, la apuesta de Montaigne no se dirige a lo ejemplar y universal, sino más bien a perseguir los contornos cambiantes de esa realidad que es uno mismo. A diferencia de la postura adoptada por Descartes y por Locke, para quienes la autoconciencia estaba subordinada a la meta del autocontrol; Montaigne subordina la autoconciencia a la meta de la autoaceptación. Lo cual se traduce en una moral que aspira al equilibrio, una moral que encuentra sus criterios en la moderación, y una revaloración de la individualidad. Dice Taylor:

We seek self-knowledge, but this can no longer mean just impersonal lore about human nature, as it could be for Plato. Each of us has to discover his or her own form. We are not looking for the universal nature; we each look for our own being. Montaigne therefore inaugurates a new kind of reflection which is intensely individual, a self-explanation, the aim of which is to reach self-knowledge by coming to see through the screens of self-delusion which passion or spiritual pride have erected. It is entirely a first-person study, receiving little help from the deliverances of third-person observation, and none from "science".<sup>836</sup>

A diferencia de lo que ocurre con Descartes, lo que a Montaigne le interesa es identificar al individuo en su diferencia irreplicable, mientras que para Descartes lo importante es establecer una ciencia del sujeto en general. Por otro lado, mientras Descartes funda el individualismo moderno porque su teoría desplaza la responsabilidad al pensador conminándolo a reconstruirse a sí mismo, Montaigne origina en Occidente la búsqueda de la originalidad de cada persona. De acuerdo con Taylor, ambas están inspiradas en ese giro hacia la interioridad del que venimos hablando, con la intención de ordenar el alma. Sin embargo, el conflicto entre estas dos aproximaciones resulta evidente. Mientras que el cartesianismo, como decíamos, pretende ofrecer una ciencia del yo, es decir, una aproximación universal al mismo, Montaigne aspira a deshacer las sujeciones del yo a las categorías universales que lo normalizan, con el fin de liberarlo para promover su originalidad. Mientras el cartesianismo, nos dice Taylor, nos exige una desvinculación radical de la experiencia habitual; Montaigne nos anima a una vinculación más profunda, a un compromiso más íntimo con nuestra particularidad.

Ahora bien, si volvemos ahora nuestra atención a la distinción que introdujimos al comienzo, cuando hablamos de explicaciones culturales y aculturales de la modernidad, podemos ver que la interioridad es un rasgo esencial en el proceso de construcción de la identidad moderna al que no puede atribuirse la universalidad que aparenta en nuestra

---

<sup>836</sup> SS, pág. 181. ("Buscamos el autoconocimiento, pero éste ya no significa sólo el saber impersonal sobre la naturaleza humana, como fuera para Platón. Cada uno de nosotros debe descubrir su propia forma. No vamos en busca de la naturaleza universal; cada uno busca su propio ser. Montaigne inaugura una autoexplicación cuya meta es alcanzar el autoconocimiento al lograr ver a través de los velos del autoengaño cuál es la pasión o el orgullo espiritual que éstos han erigido. Es un estudio que se lleva a cabo totalmente en primera persona, al que prestan poca ayuda las declaraciones de observaciones de tercera persona, y ninguna la "ciencia".")



aprehensión habitual de nosotros mismos. Dice Taylor:

... our modern ideas of inwardness and the self are connected with views of human excellence and fulfilment which privilege activities inseparable from radical reflexivity, specifically those of disengaged self-objectification and self-control on one hand and the range of forms of self-exploration on the other, which have ramified through the romantic period beyond and have become deeply intricated with our notions of personal fulfilment, or artistic originality, and of the creative imagination.<sup>837</sup>

Taylor cree que es posible establecer ciertas correlación entre estas dos facetas de la individualidad del *anthropos* moderno que ha ido tomando forma a partir del descubrimiento de la interioridad humana que ha suscitado el giro de radical reflexividad, por un lado; y, por el otro, el modo en el cual “el discurso filosófico de la modernidad” se ha organizado, enfrentando a partidarios y detractores de la época. En este esquema, los primeros, echarían sus raíces en los anhelos fundacionales de autocontrol que promovieron los primeros ilustrados y que articularon con categorías de la ciencia. Mientras que en la base del discurso contrailustrado podemos discernir los anhelos de autoexploración articulados con categorías de expresión.<sup>838</sup> En muchos sentidos, las contradicciones y malestares del yo moderno se encuentran estrechamente conectadas con el modo en el cual nuestra cultura ha negociado con los bienes a los que se orientan cada una de estas posturas.

### **3.1.2. La ética de la autenticidad y la afirmación de la vida corriente**

En *The Ethics of authenticity* Taylor introduce un debate que tuvo enorme resonancia durante las décadas de 1980 y 1990 en los Estados Unidos. La discusión gira en torno a cuestiones que ya hemos abordado en los capítulos precedentes, especialmente cuando introdujimos la posición de Habermas sobre los diferentes tipos de conservadurismo que, según él, caracterizan el discurso filosófico de la modernidad. A modo de ilustración, Taylor se refiere al libro de Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*<sup>839</sup> que, de acuerdo con Taylor, ejemplifica una de las posiciones en el debate. Bloom acomete una severa crítica a cierto relativismo acomodaticio que percibe en una parte de la juventud cultivada estadounidense de su época, comprometida, según nos dice, con una postura que consiste en una suspensión de cualquier juicio moral respecto a los valores de otras personas, basada en un principio de respeto mutuo.

De acuerdo con Taylor, el relativismo al que se enfrenta Bloom se deriva de un tipo

---

<sup>837</sup> TAYLOR, Charles, “Inwardness and the Culture of Modernity”, pág. 107. (“... nuestras ideas modernas sobre la interioridad y el yo están conectadas con puntos de vista sobre la excelencia y la realización humana que privilegian actividades que son inseparables de la reflexividad radical, específicamente, las de autoobjetivación desvinculada y autocontrol, por un lado; y el conjunto de formas de autoexploración, por el otro, que han ramificado a lo largo del período Romántico y más allá, llegando a estar profundamente intrincadas con nuestras nociones de realización personal, o la originalidad artística y la imaginación creativa.”)

<sup>838</sup> *Ídem*, pág. 108.

<sup>839</sup> BLOOM (1987)

de individualismo con el cual todos estamos familiarizados en las sociedades modernas. Se trata de esa clase de individualismo que sostiene que cada persona tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, basada en su propia comprensión respecto a lo valioso o lo importante. Este principio reclama de los individuos fidelidad respecto a sí mismos, les exige comprometerse con la búsqueda de la autorrealización.

Según Bloom y otros críticos afines,<sup>840</sup> esta forma de individualismo centrado en el yo trae consigo una obturación o inconciencia respecto a las grandes cuestiones o inquietudes éticas, políticas, religiosas e históricas que trascienden al yo, produciendo de este modo una suerte de achatamiento o angostamiento de la vida.<sup>841</sup> Dice Taylor:

It seems true that the culture of self-fulfilment has led many people to lose sight of concerns that transcend them. And it seems obvious that it has taken trivialized and self-indulgent forms. This can even result in a sort of absurdity, as new modes of conformity arise among people who are striving to be themselves, and beyond this, new forms of dependence, as people insecure in their identities turn to all sorts of self-appointed experts and guides, shrouded with the prestige of science or some exotic spirituality.<sup>842</sup>

Aun así, Taylor insiste que la crítica de Bloom es desacertada. En primer lugar, una posición como la suya niega cualquier tipo de relevancia al ideal de autorrealización per se, cualquier relevancia al valor que pudiera tener la fidelidad hacia uno mismo. Esto no sólo es un juicio apresurado sobre la cuestión, sino que implica una suerte de ceguera con respecto a los bienes con los cuales el propio Bloom estaría ineludiblemente comprometido. Una negación de este tipo desconoce el carácter normativo que tiene para nosotros, los modernos, el ideal de la autenticidad.

A diferencia de Bloom, por lo tanto, Taylor cree que es un error adoptar una postura enteramente despectiva frente a estas manifestaciones. Y esto, fundamentalmente, porque la adopción de una postura de este tipo nos impide comprender adecuadamente los cambios culturales que subyacen a los ideales morales que movilizan a la sociedad moderna. Una postura semejante oculta la fuerza moral que respaldan nociones como la autorrealización, el hecho, por ejemplo, de que mucha gente no sólo se siente llamada a obrar en consonancia con los ideales de la autenticidad, sino que incluso sentirían que sus vidas carecen de sentido si no fueran capaces de estar a la altura de dicho ideal.<sup>843</sup>

Según Taylor, la adhesión a la cultura de la autenticidad debe ser entendida en el marco de una cierta vertiente del liberalismo, que ha tenido una amplia aceptación en nuestras sociedades, que conciben como un principio básico de sí mismas una cierta neutralidad en lo que respecta a las cuestiones de la vida buena. Esta comprensión, que

---

<sup>840</sup> LIPOVESKY (1987); BELL (1977); LASCH (1991); Lipovetsky (1983)

<sup>841</sup> EA, pág. 15.

<sup>842</sup> EA, pág. 15. (“Parece cierto que la cultura de la autorrealización ha llevado a muchas personas a perder de vista aquellas preocupaciones que les trascienden. Y parece obvio que ha adoptado formas trivializadas y autoindulgentes. Esto puede tener incluso como resultado una especie de absurdidad, a medida que surgen nuevas formas de conformidad entre aquellas personas que se esfuerzan por ser ellas mismas, y más allá de ello, nuevas formas de dependencia, conforme aquellas personas inseguras de su identidad se vuelven hacia toda suerte de expertos y guías autodesignados, que se envuelven en el prestigio de la ciencia o en una cierta espiritualidad exótica.”)

<sup>843</sup> EA, pág. 17.

ya hemos sometido a análisis en los capítulos específicos dedicados a la relación de la ética y la identidad, es la que se encuentra detrás de la inarticulación de buena parte de los ideales constitutivos de la cultura moderna.

Recordemos que la articulación consiste en la actividad que nos permite sacar a la luz aquello que subyace a nuestras elecciones éticas, lo que permite hacer explícitos algunos aspectos de nuestros trasfondos de significación, de las comprensiones y orientaciones esenciales de nuestra identidad, que resultan inconvenientemente comprendidas cuando uno adopta, como el naturalista, una versión proyectivista de las mismas. Como ya hemos advertido en numerosas ocasiones, frente a los ideales morales, la mejor explicación disponible es aquella que se despliega a partir de la constatación fenomenológica de la experiencia en primera persona de los agentes morales. Eso significa, aceptar que desde el punto de vista del adherente, los ideales son percibidos como bienes en sí mismos, objetos de nuestro empeño y anhelo, y no simplemente como bienes que adquieren su estatuto debido a que son deseados o anhelados por nosotros.<sup>844</sup>

También hemos apuntado de qué manera, de acuerdo con Taylor, la articulación resulta una labor clave para corregir los errores en nuestras perspectivas morales, y de qué manera ayuda a renovar, haciendo quizá más palpable, la fuerza de un ideal para aquel que se ha comprometido con el mismo. La articulación da ímpetu a nuestra intención de vivir de una determinada manera, de actuar en acuerdo con aquello que reconocemos valioso. De este modo, a diferencia de lo que ocurre con los críticos como Bloom que descartan sin paliativos la ética de la autenticidad, Taylor sostiene que es posible reconocer un ideal como la fidelidad hacia uno mismo como un bien en sí, y, por otro lado, advierte que no está en nuestras manos, como modernos, repudiarlo, porque de una manera u otra todos estamos comprometidos con el mismo.<sup>845</sup>

Según Taylor, la ética de la autenticidad es un rasgo peculiar de la cultura moderna. Alcanza su articulación original a finales del siglo XVIII pero, como vimos en los capítulos precedentes, tiene antecedentes. Por un lado, las formas de individualismo de Descartes y Locke. Por el otro, el tipo de individualismo ejemplificado por Montaigne. Con respecto a los primeros, Descartes promovió un individualismo marcado por la racionalidad desvinculada que exigía de cada persona que pensase por sí misma de forma autorresponsable. Locke, por su parte, promovió un tipo de individualismo político que afirmaba la primacía de la persona y su voluntad frente a la obligación social.<sup>846</sup> Como vimos, Montaigne se adhiere a un individualismo que se articula a partir del reconocimiento de la peculiaridad del individuo, la cual se reconoce por medio de la exploración reflexiva y la aceptación de la contingencia humana, en contraposición a la aspiración tradicional orientada a entrar en contacto con lo permanente e inmutable de nuestra naturaleza.

De acuerdo con Taylor, la ética de la autenticidad toma forma en oposición a cierta visión, defendida por Locke, por ejemplo, que concibe el acceso a las fuentes morales como el resultado exclusivo del ejercicio de la razón instrumental. Autores deístas como Shaftesbury o Hutcheson, en cambio, aun cuando otorgan un lugar central a la concepción del sujeto humano como razonador autónomo, creen que los sentimientos naturales acerca del bien y del mal tienen un rol privilegiado en lo que respecta a nuestro

---

<sup>844</sup> SS, pág. 78.

<sup>845</sup> EA, pág. 22.

<sup>846</sup> EA, pág. 25.

acceso a las fuentes morales. Sin embargo, para estos autores, aun es evidente de suyo que el carácter normativo que adquieren los sentimientos en lo que respecta a la comprensión de lo correcto se encuentra justificado por el orden o diseño que tienen las cosas mismas. Dice Taylor:

Sentiment is now important, because it is in a certain way the touchstone of the morally good. Not because feeling that something is good makes it so, as the projective interpretation holds; but rather because undistorted normal feeling is my way of access into the design of things, which is the real constitutive good, determining good and bad. This sentiment can be corrected by reason when it deviates, but the insight it yields cannot be substituted for by reason.<sup>847</sup>

De acuerdo con Taylor, la noción de autenticidad se desarrolla como un desplazamiento a partir de esta visión original. En este caso, la importancia de la voz interior, como vimos, consistía en que nos decía lo que es correcto a la hora de actuar. De esta manera, nuestros sentimientos morales actuaban como una suerte de medio para la finalidad de comportarse correctamente. Ahora bien, Taylor considera que el desplazamiento ocurre cuando los sentimientos morales adquieren una significación moral independiente de lo que es concebido como correcto. Ahora de lo que se trata es de convertirnos en seres humanos verdaderos y plenos.<sup>848</sup>

A diferencia de lo que ocurre con las visiones premodernas que consideran esencial para la actualización plena de las potencialidades humanas el contacto con aquello que es considerado último en el orden de las cosas – por ejemplo, Dios o la idea del Bien –, el giro subjetivista de la cultura moderna, como hemos visto, implica una relocalización de las fuentes morales que ahora se alojan en la profundidad interior de los individuos. Ya hemos visto la relevancia que tiene san Agustín en este respecto.

Un hito importante que encontramos en el camino hacia la plena articulación de la ética de la autenticidad es el modo en el cual, en ocasiones, Rousseau se refiere a la moralidad. De acuerdo con él, la moralidad consiste en seguir la voz de la naturaleza que surge de nuestro interior. El problema, sin embargo, es que, con mucha frecuencia, las pasiones ahogan esa voz, debido, fundamentalmente, a la influencia que ejercen sobre nosotros nuestros congéneres. De este modo, en Rousseau, encontramos las dos vertientes de la modernidad que hemos venido delineando en estas páginas. Por un lado, el vuelco hacia la interioridad como localización de la fuente moral; por el otro, una noción de libertad autodeterminada que aboga por escapar a las configuraciones que nos vienen del exterior con el fin de elegir por nosotros mismos.

Taylor concede al expresivismo un lugar clave para la comprensión de nuestra época. Y señala a Herder como una figura central en su narrativa sobre la modernidad. El expresivismo herderiano, de acuerdo con Taylor, pretende ser una ruptura con la inclinación ilustrada (1) a la objetivación de la naturaleza (2) al análisis reduccionista de

---

<sup>847</sup> SS, pág. 284. (“El sentimiento es ahora importante, porque en cierto sentido es la piedra de toque de lo moralmente bueno. No porque el sentimiento de que algo sea bueno lo haga bueno, como sostiene la interpretación proyectivista, sino porque el sentimiento normal y no distorsionado es mi forma de acceso al designio de las cosas, lo cual es el verdadero bien constitutivo que determina lo bueno y lo malo. La razón puede corregir este sentimiento cuando se desvía, pero no puede sustituir la noción que éste produce.”)

<sup>848</sup> EA, pág. 26.

la conciencia y (3) a la noción instrumentalista del lenguaje por la que aboga. En contraposición, Herder propone una comprensión de la vida humana en términos de expresión. Eso conlleva, fundamentalmente, un rechazo de la dicotomía entre ser y significación (hecho/valor) que, como hemos visto, es central en la caracterización de la epistemología y de la ética ilustrada. De este modo, Herder recupera un aspecto de la teleología y el organicismo aristotélico, pero incorporándoles la peculiar noción moderna de la subjetividad autodefinida. Es decir, una noción que no adjudica normatividad a un orden externo, sino que extrae dicha normatividad del despliegue interior del propio sujeto. Dice Taylor:

The adequate human life would not just be a fulfilment of an idea or a plan which is fixed independently of the subject who realizes it, as is the Aristotelian form of a man. Rather this life must have the added dimension that the subject can recognize it as his own, as having unfolded from within him. The self-related dimension is entirely missing from the Aristotelian tradition. In this tradition a proper human life is "my own" only in the sense that I am a man, and this is thus the life fit for me. It was Herder and the expressivist anthropology developed from him which added the epoch-making demand that my realization of the human essence be my own, and hence launched the idea that each individual (and in Herder's application, each people) has its own way of being human, which it cannot exchange with that of any other except at the cost of distortion and self-mutilation.<sup>849</sup>

Antes del siglo XVIII nadie pensaba que las diferencias entre los seres humanos tuvieran este tipo de significación. Por supuesto, se reconocían las diferencias de gustos, temperamentos, géneros, razas, etc. pero no se concedían a dichas diferencias una significación moral. El expresivismo trajo consigo una estimación de lo que es original en cada uno de los seres humanos como parte esencial de aquello que estamos llamados a realizar. De acuerdo con Taylor, se trata de una poderosa idea moral que atribuye al contacto con uno mismo, con la propia naturaleza interior, una relevancia moral crucial, al tiempo que alerta de las amenazas que los requerimientos de conformidad que le vienen del exterior y la adopción de una postura instrumentalista sobre uno mismo, suponen, a la hora de hacer contacto con esa voz interior. Como señala Taylor, desde esta perspectiva, todas y cada una de nuestras voces tienen algo propio que decir.<sup>850</sup>

El énfasis en el principio de originalidad puede llevarnos a interpretar la ética de la autenticidad como antitética con respecto a los rasgos esenciales del *anthropos* que enumeramos en los capítulos dedicados a la dimensión ontológica o trascendental de la antropología de Taylor. En especial, en lo que concierne a la dialogicidad. Como vimos,

---

<sup>849</sup> *H*, pág. 15. ("Hablar de la realización del yo aquí es decir que la vida humana adecuada no es sólo la que cumple con la Idea o con el plan trazado independientemente del sujeto que lo realiza, como en la forma aristotélica del hombre. Más bien esta vida ha de tener la dimensión agregada de que el sujeto pueda reconocerla como propia, como desplegada desde él. Esta dimensión auto-relativa está completamente perdida en la tradición aristotélica. En esta tradición una vida propiamente humana es mía sólo en el sentido de que yo soy un hombre, y ésta es la vida que me toca. Fue Herder y la antropología expresivista desarrollada desde él la que agregó a la demanda de la época el que mi realización de la esencia humana fuera mía, y desde aquí se lanzó la idea de que cada individuo (y en la aplicación de Herder, cada pueblo) tiene su propia manera de ser humano, la cual no puede intercambiarse con otra a menos de pagar el costo de la distorsión y la automutilación.")

<sup>850</sup> *EA*, pág. 29.

de acuerdo con Taylor, la actualización de la agencia humana se logra a través de la adquisición de lenguajes de expresión humana que nos permiten comprendernos a nosotros mismos y definir nuestra identidad. La adquisición del lenguaje ocurre exclusivamente en el intercambio con los otros, en la iniciación a la dimensión semántica que realizamos gracias a los otros. De este modo, contra la presunción de una larga tradición asociada con la epistemología moderna, que explica la génesis de la conciencia en términos monológicos, Taylor sostiene que la naturaleza de la expresión humana tiene su origen en la dialogicidad.

Pero además, Taylor nos advierte que no se trata únicamente de que aprendamos el lenguaje en el diálogo y que, luego, podamos usarlo para nuestros fines independientemente de los otros. La propia definición de nuestra identidad se realiza en diálogo y, por momentos, en lucha con los otros significativos. Incluso en aquellos casos extremos, como ocurre con el eremita o el artista solitario, cuyos empeños parecen estar dirigidos a liberarse de las supuestas limitaciones que esto significa para la identidad, dependen del diálogo para hacer inteligible su elección. El eremita, nos dice Taylor, tiene como interlocutor a Dios, y el artista solitario al público futuro. Como señala Michael Holquist, en referencia al dialogismo de Bajtín:

Sharing existence as an event means among other things that we are – we cannot choose not to be – in dialogue, not only with other human beings, but also with the natural and cultural configurations we lump together as “the world”.<sup>851</sup>

A partir de aquí es posible juzgar, como hace Taylor, ciertas formas egocéntricas y “narcisistas” de la cultura contemporánea como inadecuadas. En particular aquellas que optan a formas de autorrealización que dejan de lado las consideraciones respecto a nuestros lazos con los demás o las exigencias de algo que está más allá o fuera de los anhelos humanos.<sup>852</sup>

Con respecto a esto último, ya hemos visto las desventajas que supone una noción proyectivista de la moral. En breve, en lo que concierne a nuestra identidad, como dijimos, sólo puede ser definida contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia. El empeño por poner entre paréntesis la historia, la naturaleza, la sociedad, las exigencias de la solidaridad, etc., todo salvo lo que encontramos en nuestro interior, implica “eliminar a todos los candidatos que pugnan por lo que tiene importancia”.<sup>853</sup>

Una segunda crítica a la que cual se enfrenta la cultura de la autenticidad es la que advierte que una comprensión exclusivamente personal de la autorrealización acaba erosionando la comunidad política y supeditando todas las relaciones a la realización personal. En este contexto, nos dice Taylor, los lazos incondicionales tienen poco sentido.<sup>854</sup> Sin embargo, pese a que la autenticidad parece definirse exclusivamente a partir del yo, es posible articular facetas en el ideal de la autenticidad que incorporan nociones respecto al modo en que deben convivir las personas. Y esto es así, nos dice

---

<sup>851</sup> HOLQUIST (2002), pág. 31. (“La existencia compartida, como acontecimiento, significa, entre otras cosas, que somos – no podemos elegir no serlo – en el diálogo, no sólo con otros seres humanos, sino también con las configuraciones naturales y culturales que agrupamos como “el mundo”.”)

<sup>852</sup> EA, pág. 31.

<sup>853</sup> EA, pág. 39.

<sup>854</sup> EA, pág. 43.

Taylor, porque la ética de la autenticidad es una faceta del individualismo, y éste no sólo tiene que ofrecer respuesta a las cuestiones referidas a la libertad de los individuos, sino también al tipo de sociedad que los individuos deben fomentar. Dice Taylor:

Two modes of social existence are quite evidently linked with the contemporary culture of self-fulfilment. The first is based on the notion of universal right: everyone should have the right and capacity to be themselves. This is what underlies soft relativism as a moral principle: no one has a right to criticize another's values. This inclines those imbued with this culture towards conceptions of procedural justice: the limit on anyone's self-fulfilment must be the safeguarding of an equal chance at this fulfilment for others... Secondly, this culture puts a great emphasis on relationships in the intimate sphere, especially love relationships. These are seen to be the prime loci of self-exploration and self-discovery and among the most important forms of self-fulfilment. This view reflects the continuation in modern culture of a trend that is now centuries old and that places the centre of gravity of the good life not in some higher sphere but in what I want to call "ordinary life", that is, the life of production and family, of work and love.<sup>855</sup>

De este modo, de acuerdo con Taylor, la razón desvinculada y la noción de autoexploración a las que nos hemos referido en el capítulo precedente no son suficientes para explicar la peculiaridad de la concepción del *anthropos* moderno. Otro aspecto que debemos tomar en consideración son las nociones modernas de la naturaleza que echan sus raíces en lo que él ha denominado "la afirmación de la vida corriente". Dice Taylor:

"Ordinary life" is a term of art I introduce to designate those aspects of human life concerned with production and reproduction, that is, labour, the making of the things needed for life, and our life as sexual beings, including marriage and the family. When Aristotle spoke of the ends of political association being "life and good life" (*zên kai euzên*), this was the range of things he wanted to encompass in the first of these terms; basically they englobe what need to do to continue and renew life.<sup>856</sup>

Pero para Aristóteles, la mera asociación de familias, orientadas exclusivamente a propósitos económicos o defensivos, no constituía una verdadera polis. Estos aspectos (los económicos y defensivos) que preocupan a la vida familiar son entendidos por el

<sup>855</sup> EA, pág. 45. ("Dos modos de existencia social se engarzan de modo bastante evidente en la cultura contemporánea de la autorrealización. La primera se basa en la noción de derecho universal: todo el mundo debería tener el derecho y la capacidad de ser uno mismo... En segundo lugar, esta cultura pone gran énfasis en las relaciones en la esfera de la intimidad, especialmente en las relaciones sentimentales. Se las considera escenario primordial de autoexploración y autodescubrimiento y se encuentran entre las formas más importantes de autorrealización. Esta visión refleja la continuación en la cultura moderna de una tendencia que tiene siglos de antigüedad y que coloca el centro de gravedad de la vida buena no en cierta esfera superior, sino en lo que quiero llamar "vida corriente", que es la vida de la producción y de la familia, del trabajo y el amor.")

<sup>856</sup> SS, pág. 211. ("Vida Corriente" es un término que introduce 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. Cuando Aristóteles dijo que los fines de la asociación política eran "la vida y la vida buena" (*zên kai euzên*), ése era el ámbito de cosas que quiso abarcar en el primero de dichos términos; básicamente engloban lo que necesitamos hacer para continuar y renovar la vida.")

estagirita como meramente infraestructurales en relación con aquellas actividades propias de los hombres libres. Hombres libres son, para Aristóteles, aquellos que reflexionan sobre la excelencia moral, que contemplan el orden de las cosas y deliberan conjuntamente acerca del bien común. Es decir, para Aristóteles, la vida buena consiste en (1) contemplación teórica, y (2) participación política como ciudadano. La mera vida es la condición necesaria, pero no suficiente, para las actividades de la vida buena.

La transvaloración a la que haremos referencia consiste en un desplazamiento en la localización de la vida buena. Ahora, la vida plena encuentra su lugar de realización (1) en el trabajo y la producción, y (2) en el matrimonio y la vida familiar. Por supuesto, esta transvaloración está estrechamente conectada con el descrédito que trajo consigo la revolución científica respecto a la *teoría* (la contemplación del orden cósmico). De acuerdo con Taylor, la ética de la vida corriente trajo consigo una inclinación implícita hacia cierta nivelación social. No cabe duda, nos dice Taylor, que la “ética burguesa” y las vertientes del pensamiento revolucionario que ensalzaban al hombre como productor, tuvieron un papel decisivo en la construcción de las sociedades liberales modernas, “con sus ideales de igualdad, su sentido del derecho universal, su ética del trabajo y exaltación del amor sexual y la familia”.<sup>857</sup>

Ahora bien, como es habitual en Taylor, lo que él pretende es ofrecer una explicación positiva de la transvaloración que estamos tratando. Para ello comienza advirtiéndole que resulta una tentación fácil ofrecer una explicación del tránsito en términos exclusivamente negativos o “sustractivos”, es decir, explicando dicho tránsito exclusivamente en relación con aquello que ha sido desplazado, como si la afirmación de la vida corriente como fuente moral no estuviera ligada a una determinada concepción del *anthropos* y una peculiar cosmología. En las éticas tradicionales existe una referencia explícita acerca de las razones que hacen que sus fuentes morales predilectas sean orientaciones verdaderas para una vida superior. Una articulación semejante se exige de la ética moderna. Lo que se necesita explicar es la creencia que hace del reino del trabajo y de la vida familiar una parte tan significativa de la propia identidad. Es decir, lo que necesitamos articular es aquello que concita en los individuos la convicción de que en estos dominios es posible realizar un sentido de valor o significación de la vida.<sup>858</sup>

De acuerdo con Taylor, la ética de la vida corriente echa sus raíces en la teología. Por un lado, en la explícita afirmación de la vida corriente que encontramos en la espiritualidad judeocristiana; y por el otro, en el ímpetu que dicha afirmación recibe en la modernidad, principalmente por la Reforma. Con respecto a lo primero, Taylor nos recuerda que, contrariamente a lo que transmiten algunas variantes ascéticas del cristianismo, fuertemente influenciadas por el estoicismo, la tradición teísta ha estado siempre comprometida con una afirmación de la vida. Dios aparece en el Antiguo Testamento como creador, quien afirma la vida y el ser. Ya hemos visto de qué modo el paradigma de abnegación cristiana y la renuncia estoica se diferencian. En el caso del estoico, dijimos, lo renunciado es sólo ilusoriamente un bien. Mientras que para el mártir cristiano, la renuncia no se fundamenta en la carencia de valor en sí de lo negado. Por el contrario, como señala Taylor, la renuncia cristiana conlleva la afirmación de bondad de aquello que se renuncia.

Como vimos en el capítulo precedente, el nominalismo y, posteriormente, la

---

<sup>857</sup> SS, pág. 214-5.

<sup>858</sup> ABBEY (2000), pág. 89.



Reforma, se enfrentaron a las síntesis agustiniana y tomista de la doctrina cristiana y la filosofía griega, especialmente en lo referente a la noción del orden cósmico. El propósito, como indicamos, era defender la soberanía de Dios como creador y preservador del orden creado. Como contrapartida, se fomentaron algunas potencialidades originales de la fe cristiana que habían quedado desplazadas en las metafísicas y morales antiguas. Crucial en esta recuperación fue la concepción de la santificación de la vida que tenía la ventaja de encajar fácilmente con el aspecto antijerárquico del mensaje evangélico y la noción de la reversión de los órdenes de este mundo en el reino de Dios.

De este modo, el protestantismo rechaza la creencia precedente que afirmaba que ciertas actividades son cualitativamente más valiosas que otras, a favor de una concepción que enfatiza el modo en el cual las actividades se realizan, lo cual implica concebir a todas las actividades como igualmente valiosas, potencialmente. Lo importante, en esta primera etapa, es que las cosas fueran hechas de tal modo que nuestra actividad se convierta en una veneración de Dios. Dice Taylor:

God placed mankind over creation and made the things of the world for human use. But humans are there in turn to serve and glorify God, and so their use of things should serve this final goal. The consequence of sin is that humans come to be concerned with these things not for God's sake but for instruments for God's purposes. And this upsets the whole order of things. Humans were meant to bring the rest of creation to God. But when they turn to make creatures themselves the end, then both mankind and the creatures are thrown out of their proper relation to the creator.<sup>859</sup>

De este modo, lo que se ha transformado es el lugar de la valoración fuerte. En el pasado, la valoración fuerte se establecía sobre las propias actividades. En el caso aristotélico, como dijimos, la contemplación teórica y la participación ciudadana se encontraban por encima de las actividades orientadas a la mera existencia. En el caso del cristianismo católico, por ejemplo, la vida monacal o sacerdotal era considerada superior a la existencia corriente de aquellos involucrados con la producción y la vida familiar. Ahora es la manera en la cual participamos en las actividades a las que somos llamados lo que puede juzgarse como admirable o degenerado. Por otro lado, especialmente el calvinismo, en una orientación análoga de nivelación, se enfrenta a la distinción católica entre lo sagrado y lo profano.

De acuerdo con Taylor, tal como vimos en el capítulo anterior, el siglo XVII fue testigo de una transformación en la perspectiva filosófica respecto a la concepción del sujeto y el lugar que éste ocupa en un universo desencantado que comenzó afectando, principalmente, a una minoría. Como ya hemos visto, estos cambios pueden atribuirse, hasta cierto punto, a las mutaciones políticas, económicas y sociales. Sin embargo,

---

<sup>859</sup> SS, pág. 221. (“Dios puso la humanidad sobre la creación e hizo las cosas del mundo para el uso humano. Pero los humanos, a su vez, están ahí para servir y glorificar a Dios y, por eso, la utilización que hagan de las cosas deberían estar al servicio de esta meta final. El hecho de que los humanos se interesen por estas cosas, no en nombre de Dios sino de sí mismos, es consecuencia del pecado. Llegan a desear tales cosas como fines, ya no como simples instrumentos para los propósitos de Dios. Y ello altera el orden de las cosas. Los humanos fueron creados para llevar el resto de la creación a Dios. Pero cuando hacen de las criaturas como tales el fin, entonces ambas, la humanidad y las criaturas, son privadas de su relación correcta con el creador.”)

además de estas causas, Taylor identifica una razón teológica. Dice Taylor:

For the majority of non-philosophical men the sense of being defined in relation to a larger order is carried by their religious consciousness, and most powerfully for most men in most ages by their sense of the sacred, by which is meant here the heightened presence of the divine in certain privileged places, times and actions. Catholic Christianity retained the sacred in this sense, both in its own sacraments and in certain pagan festivals suitably “baptized”. But Protestantism and particularly Calvinism classed it with idolatry and waged unconditional war on it. It is probable that the unremitting struggle to desacralize the world in the name of an undivided devotion to God waged by Calvin and his followers helped to destroy the sense that the creation was a locus of meanings in relation to which man had to define himself.<sup>860</sup>

De este modo, la producción y la reproducción adquieren una nueva significación. Ahora es el modo de realización del trabajo y la manera en la cual gozamos de los frutos del mismo lo que da sentido a nuestra actividad. Esta es la base, nos dice Taylor, de la tesis weberiana que hace del protestantismo un terreno fértil en el cual se nutre el capitalismo. Para Weber, la noción del llamado puritano facilitaba la promoción de un tipo de vida enfocado en el trabajo disciplinado, racional y regular, acompañado de unos hábitos frugales de consumo. Al mismo tiempo, la ética del trabajo de la cultura capitalista enfatizaba la necesidad de que la actividad estuviera dedicada a beneficiar eficazmente a la gente.<sup>861</sup> De manera semejante, la santificación de la vida corriente trajo consigo una transvaloración en la comprensión del matrimonio que consistió en una resignificación y una revalorización espiritual que ocurre en el contexto devocional general. El matrimonio no puede ser un fin en sí mismo, sino que debe estar dispuesto al servicio de Dios.<sup>862</sup> Por supuesto, posteriormente la justificación religiosa de la ética de la vida corriente se oscureció. Durante el siglo XX un aspecto crucial de la nueva ética de autorrealización creció bajo la sombra del expresivismo, como ya hemos indicado.

De todas maneras, cabe apuntar que la teología puritana del trabajo y la vida corriente se convirtieron, en un primer momento, en un entorno fecundo para la revolución científica. Existía entre los defensores de ambas (la teología puritana y la revolución científica) profundas analogías. Ambos se revelaban contra la autoridad del pasado, poniendo especial énfasis, respectivamente, en un regreso a las escrituras y a la realidad experimental. Ambos hacían un llamado a oponer a la doctrina la experiencia de la conversión y el compromiso, y la observación directa del funcionamiento de la

---

<sup>860</sup> *H*, pág. 9. (“Para la mayoría de los hombres no filósofos el sentido del ser definido en relación con un orden mayor está involucrado con su conciencia religiosa, y de manera más poderosa para muchos hombres en muchas épocas por su sentido de lo sagrado, lo cual definía la presencia de lo divino en ciertos lugares, tiempos y acciones privilegiados. El cristianismo católico retuvo lo sagrado en este sentido, tanto en sus propios sacramentos como en festivales paganos que había “bautizado” [convenientemente]. Pero el protestantismo y particularmente el calvinismo libró una guerra incondicional a la idolatría. Es probable que la lucha por desacralizar el mundo en nombre de una devoción indivisible hacia Dios emprendida por Calvino y sus seguidores ayudara a destruir el sentido de que la creación era un lugar de significados respecto a los cuales el hombre tenía que definirse a sí mismo.”)

<sup>861</sup> *SS*, pág. 225-6.

<sup>862</sup> *SS*, pág. 226.

naturaleza. Finalmente, ambos compartían un rechazo de Aristóteles a quien concebían, o bien como el mentor de la teología escolástica, o bien como el padre de la física y la medicina tradicional. Sin embargo, la conexión más duradera entre el puritanismo y la revolución científica se encuentra a un nivel más profundo. Dice Taylor:

The shift in the goal of science from contemplation to productive efficacy was based on a biblical understanding of humans as stewards in God's creation. They do God's work in labouring to complete and preserve the things of creation, and first of all themselves. We might say that where Protestant theology had made the circumspect and sober use of things which surround us to the ends of our preservation and the glory of God, the spiritually correct way to be in the world, Bacon develops a view of the physical universe which makes this essential to the *epistemically* correct way as well. Science and circumspect, productive use are intrinsically connected, both because use is the proper test of science and because it requires science to be responsibly carried out. Our aim must be to use things in the way God intended, and this has yet to be (re)discovered in our fallen condition. Scientific probing is part of the pious man's effort to use things according to God's purpose.<sup>863</sup>

Ahora bien, como ya señalamos, existe una estrecha relación entre la noción de libertad desvinculada, la revolución científica, la ética de la vida corriente que echa sus raíces modernas en la desacralización protestante, la ética de la autenticidad, y las modernas nociones de la naturaleza que se han desarrollado a partir de entonces.

Como ha apuntado Taylor, la noción de libertad desvinculada nos concibe como libres en la medida en que somos capaces de rehacer nuestra propia existencia. Eso implica ser capaces de dominar las cosas que en principio nos dominan. Este tipo de concepción, evidentemente, otorga una gran importancia al poder tecnológico sobre nuestro mundo, ayudando a encuadrar la razón tecnológica en un proyecto de dominación. De este modo, como ya señalamos, el desarrollo de la razón instrumental ha ido a la par de un tipo de sujeto que, idealmente, se encuentra desligado de nuestra constitución corpórea, de nuestra situación dialógica, de nuestras emociones y nuestras formas tradicionales de vida a fin de convertirse en pura y autoverificadora racionalidad. Pero, como ha señalado Taylor, la aspiración de dominio instrumental sobre la naturaleza no sólo es el precipitado de nuestro anhelo de desvinculación, también encuentra sustento en un cierto ideal de razonamiento autorresponsable que esta en la base de

---

<sup>863</sup> SS, pág. 232. (“La conexión entre el puritanismo y la ciencia moderna que conserva un interés más duradero se encuentra a un nivel más profundo. Se evidencia en la perspectiva religiosa que se difunde en la obra de Bacon. El giro que se efectúa en el objetivo de la ciencia, desde la contemplación a la eficacia productiva, se fundamenta en la comprensión bíblica de que los humanos son los administradores de Dios en la creación. Ejecutan la obra de Dios al afanarse por completar y preservar las cosas de la creación y, sobre todo, a sí mismos. Cabría afirmar que, si bien la teología protestante establece que la manera espiritualmente correcta de estar en el mundo es la utilización circunspecta y sobria de las cosas que nos rodean como fines conducentes a la preservación de la humanidad y la gloria de Dios, Bacon desarrolla una noción de universo físico que hace que esto también sea esencial para la manera epistémicamente correcta. Ciencia y uso circunspecto y productivo van intrínsecamente unidos, porque el uso es la prueba idónea para la ciencia y porque ello requiere que la ciencia se desarrolle responsablemente. Nuestro objetivo debe ser usar las cosas para aquello que han sido pensadas por Dios y esto está aun por (re)descubrir, dada nuestra condición de pecado. La prueba científica es parte del esfuerzo que hace el hombre piadoso por utilizar las cosas de acuerdo con los designios de Dios.”)

nuestra concepción de la autonomía y la llamada afirmación de la vida corriente, la sensación de que lo verdaderamente importante para nosotros es la vida de la producción y la reproducción, del trabajo y la familia.

Pese al rico trasfondo de significación moral que este ensamblaje trae consigo, que combina el mandato epistemológico de la nueva ciencia y una convicción moral de origen teológico que percibe como inaceptable el sufrimiento de nuestros congéneres, la razón instrumental que se encuentra detrás de este conjunto de orientaciones ha sido objeto de un profundo debate. Como señala Taylor:

There are people who look on the coming of technological civilization as a kind of unmitigated decline. We have lost the contact with the earth and its rhythms that our ancestors had. We have lost contact with ourselves, and our own being and are driven by an imperative of domination that condemns us to ceaseless battle against nature both within and around us.<sup>864</sup>

Esta crítica se encuentra en línea de continuidad con la postura adoptada por los pensadores románticos frente al “desencantamiento” del mundo promovido por la Ilustración. De acuerdo con estos pensadores, la razón instrumental, en la que se combinan simultáneamente los extremos de la más radical subjetivización del sujeto, y la más radical “objetificación”<sup>865</sup> del objeto, está en la base de la malsana división en el interior de los seres humanos, de los seres humanos entre sí, y de los seres humanos con la naturaleza. En la actualidad, los herederos del Romanticismo se manifiestan como admiradores de las formas de vida de los pueblos preindustriales, por ejemplo, o se adhieren a ciertas versiones del movimiento feminista que afirma que la actitud de dominio frente a la naturaleza es un rasgo esencial de las sociedades patriarcales.

Taylor llama la atención, sin embargo, sobre las contradicciones que subyacen a las posiciones que se enfrentan en el debate en torno a la dominación instrumental de la naturaleza. La derecha estadounidense, por ejemplo, se presenta a sí misma como la más férrea defensora de las comunidades tradicionales. Esto se pone de manifiesto, especialmente, en la pugna en torno al aborto libre y la pornografía. Sin embargo, cuando observamos el modo en el cual se encuentra comprometida con un tipo de política económica que promueve una forma indómita de empresa capitalista, vemos que contribuye de manera extrema, justamente, a la disolución de las comunidades históricas que dice defender.<sup>866</sup> Pero no se encuentran en mejor posición los partidarios de la postura contrario. Dice Taylor:

On the other side, we find supporters of an attentive, reverential stance to nature,

---

<sup>864</sup> EA, pág. 94. (“Hay personas que consideran el advenimiento de la sociedad tecnológica como una suerte de declive sin paliativos. Hemos perdido el contacto con la tierra y sus ritmos que nuestros antepasados sí tenían. Hemos perdido contacto con nosotros mismos y nuestro propio ser natural, y nos vemos impulsados por un imperativo de dominación que nos condena a una incesante batalla contra la naturaleza tanto dentro como a nuestro alrededor.”)

<sup>865</sup> Como señalan los traductores al castellano del *Hegel* de Taylor, la palabra “objetificación” toma en consideración lo que “desde Berger y Luckman, y más recientemente Alex Honneth, se ha señalado como “reificación”, como proceso social de construcción de una realidad reificada o hipostasiada, y no solamente “objetificación” como proceso representacional abstracto de un objeto. De acuerdo con los traductores, Charles Taylor toma en cuenta este peculiar sentido de esta palabra.

<sup>866</sup> EA, pág. 95.

who would go to the wall to defend the forest habitat, demonstrating in favour of abortion on demand, on the grounds that a woman's body belongs exclusively to her. Some adversaries of savage capitalism carry possessive individualism farther than its most untroubled defenders.<sup>867</sup>

De acuerdo con Taylor, ambas posiciones andan desencaminadas. No cabe duda que la razón instrumental sin control impone sacrificios que van en detrimento de la comunidad y nos insensibilizan frente a la naturaleza. Sin embargo, debido a la inarticulación de las posiciones de los contrincantes en el debate, fruto, fundamentalmente, de las contradicciones que subyacen en las respectivas orientaciones morales, tienden a ocultarse las fuentes morales de la propia sociedad tecnológica. En este sentido, la implacabilidad de los detractores de la sociedad moderna, cuya crítica se despliega en términos exclusivamente de dominación, elimina la posibilidad de constatar la existencia de otras fuentes.<sup>868</sup> De acuerdo con Taylor, “nos hace falta llevar a cabo una labor de recuperación con el fin de desarrollar una lucha fructífera en nuestra cultura y nuestra sociedad”.<sup>869</sup>

Ahora bien, Taylor cree que como prolegómeno a esta labor debemos reconocer que el predominio de la razón instrumental no es exclusivamente un asunto que se refiera a la adhesión moral a una cierta posición. En una sociedad cuya economía esta configurada por las fuerzas del mercado, por ejemplo, todos los agentes económicos deben conceder un papel importante a la eficiencia si quieren sobrevivir. Lo cual, sea que nos adhiramos a una concepción de la sociedad en términos de la “mano invisible”, o pretendamos gestionarla colectivamente, estamos forzados a operar de acuerdo con las exigencias de la racionalidad moderna, se ajuste o no a nuestra perspectiva moral.<sup>870</sup>

Por ello, Taylor cree que la imagen de la “jaula de hierro” tiene mucho de verdad, en cuanto la sociedad moderna parece empujar a los individuos al atomismo y al instrumentalismo. Sin embargo, la complejidad inherente de los seres humanos y las sociedades aun deja un espacio en el cual articular la resistencia. Pese a que la libertad a nuestra disposición es limitada, la recuperación de las fuentes morales detrás de la propia sociedad tecnológica, que en cierto modo, tanto los defensores como los detractores de la modernidad tienden a oscurecer, puede suponer una diferencia.

Ya hemos visto en la primera parte, cuando abordamos la cuestión del expresivismo y, especialmente, cuando nos aproximamos a la noción heideggeriana del habla en relación con la ecología que es posible articular una posición alternativa al mero rechazo o a adhesión plena a la razón instrumental que no peque de vano eclecticismo. Una reflexión de este tipo conlleva (a) recuperar los trasfondos de nuestras prácticas conectadas con la razón instrumental tomando en consideración las condiciones de la vida humana sobre las cuales se establecen nuestros ideales morales, para determinar (b) a qué equivaldría la realización efectiva de esos ideales.

Como hemos visto, la sociedad tecnológica no sólo se encuentra comprometida con los ideales de dominio. En ella también podemos reconocer la promoción de un ideal de razonamiento autorresponsable que resulta normativo no sólo para la racionalidad, sino

---

<sup>867</sup> *Ídem.*

<sup>868</sup> *EA*, pág. 97

<sup>869</sup> *Ídem.*

<sup>870</sup> *EA*, pág. 98.

que además alimenta un ideal de libertad. Por el otro lado, una tendencia moral que se pone de manifiesto como afirmación de la vida corriente, que además de ser una transvaloración respecto a la localización de las valoraciones fuertes, viene acompañada de un compromiso efectivo con la mejora de las condiciones de vida y el alivio del sufrimiento que se pone de manifiesto en el impulso no sólo epistemológico, sino también moral que en la formulación baconiana de la revolución científica se traduce en el empeño por contribuir “a aliviar la condición de la humanidad”.<sup>871</sup> Dice Taylor:

What we are looking for here is an alternative enframing of technology. Instead of seeing it purely in the context of an enterprise of ever-increasing control, of an ever-receding frontier of resistant nature, perhaps animated by a sense of power and freedom, we have to come to understand it as well in the moral frame of ethic of practical benevolence, which is also one of the sources in our culture from which instrumental reason has acquired its salient importance for us.<sup>872</sup>

### 3.1.3. El ideal de benevolencia práctica universal

Como ya indicamos, la benevolencia práctica universal es otro de los aspectos distintivos de la identidad moderna, que consiste, fundamentalmente, en la noción de que la sociedad debe hacer todo lo que se encuentra a su alcance con el propósito de minimizar el sufrimiento humano innecesario. Esta noción de benevolencia práctica universal, conjuntamente con la transvaloración que conlleva la afirmación de la vida corriente como una relocalización del espacio de realización, son abordadas por Taylor conjuntamente. Dice Taylor:

I believe that this affirmation of ordinary life... has become one of the most powerful ideas in modern civilization. It underlies our contemporary “bourgeois” politics, so much concerned with issues of welfare, and at the same time powers the most influential revolutionary ideology of our century, Marxism, with its apotheosis of man the producer. This sense of the importance of the everyday in human life, along with its corollary about the importance of suffering, colours our whole understanding of what it is truly to respect human life and integrity. Along with the central place given to autonomy, it defines a version of this demand which is peculiar to our civilization, the modern West.<sup>873</sup>

---

<sup>871</sup> EA, pág. 104.

<sup>872</sup> EA, pág. 106. (“Lo que andamos buscando es un encuadramiento alternativo de la tecnología. En lugar de considerarla puramente en el contexto de una empresa de control cada vez mayor, de una frontera siempre en retroceso, de nuestra naturaleza resistente, animada quizá por un sentido de poder y libertad, hemos de llegar a comprenderla también en el marco moral de la ética de la benevolencia práctica, que es también una de las fuentes de nuestra cultura gracias a las que la razón instrumental ha adquirido la destacada importancia que para nosotros tiene.”)

<sup>873</sup> SS, pág. 14. (“Pienso que la vida corriente... se ha convertido en una de las ideas más potentes de la civilización moderna. Esa idea subyace en nuestra política “burguesa” contemporánea, tan preocupada por cuestiones relativas al bienestar y, al mismo tiempo, impulsa la ideología revolucionaria más influyente de nuestro siglo, el marxismo, con su apoteosis del hombre como productor. Dicho sentido de la importancia de la cotidianidad de la vida humana, a la par que su corolario sobre la importancia del sufrimiento, colorea nuestra comprensión de lo que en verdad significa el respeto hacia la vida la integridad humana. Junto al lugar central otorgado a la autonomía, esa noción define una versión de esta demanda que es propia de nuestra civilización, el Occidente moderno.”)

De este modo, Taylor habla de dos ideas morales que se han desarrollado de modo paralelo, reforzándose mutuamente, y que es posible rastrear a lo largo del período moderno. Por un lado, como ya vimos, la resignificación de la vida corriente, que ha hecho de la propia vida y el tema de la evitación del sufrimiento, cuestiones centrales; y, por el otro, el ideal de benevolencia universal, que nos impone la obligación de asegurar la reducción del sufrimiento innecesario universalmente.<sup>874</sup>

Ahora bien, en principio, la afirmación de que la benevolencia universal es un aspecto característico y distintivo de la moderna civilización occidental puede ser puesta en cuestión. Y esto ocurre de modo semejante a lo que ya vimos cuando hablamos de otro de los aspectos peculiares del yo moderno: la interioridad humana. Nos encontramos tan familiarizados con estos rasgos propios de nuestra época que muchas veces nos resulta difícil de comprender lo que estos rasgos tienen de particular y de qué modo pueden compararse con nociones semejantes presentes en otras épocas y culturas.

No cabe duda que el énfasis neotestamentario en el amor al prójimo, o la recurrente afirmación estoica respecto a nuestros deberes universales son antecedentes ineludibles de nuestra moderna noción de benevolencia práctica universal. Y lo mismo puede decirse, por ejemplo, de nociones análogas en la cultura budista o hinduista. Sin embargo, Taylor cree que ninguna cultura antigua y, en principio, ninguna otra civilización ha adoptado un compromiso práctico con la benevolencia universal como lo ha hecho la cultura moderna occidental.

Es posible rastrear, hasta cierto punto, la importancia que otorgamos a la evitación del sufrimiento en nuestra civilización. Para empezar, como señalamos en su momento cuando introdujimos a Foucault, es posible afirmar que la aproximación moderna al sufrimiento, si la comparamos con el modo en el cual se acercaban a la cuestión nuestros antepasados hace apenas unos pocos siglos, está marcada con una mayor sensibilidad. Hemos hecho referencia, por ejemplo, a la tortura y ejecución descrita por Foucault en las páginas inaugurales de *Surveiller et Punir*. Hemos visto de qué modo los padres asistían a estos “rituales” del horror acompañados de sus hijos sin mayor inconveniente, y hemos sabido, a través de las investigaciones llevadas a cabo por el mismo Foucault, de qué manera dichos espectáculos eran pensados, hasta cierto punto, como eventos educativos para la población.

Taylor no niega que horrores semejantes ocurran entre nosotros, pero lo que sostiene es que para nuestra cultura estos espectáculos son indudablemente aberraciones que, cuando ocurren, nos apresuramos a ocultar a los ojos del público. Por supuesto, como ha señalado la crítica (Nietzsche ha sido un referente en este respecto), la sensibilización frente al sufrimiento puede resultar ambivalente. En muchas ocasiones, ésta lleva a los agentes a desentenderse enteramente de lo que está ocurriendo a su alrededor. Sin embargo, en relación con lo que ahora está en cuestión, parece innegable que para los occidentales modernos el compromiso de reducir el sufrimiento al mínimo es parte integral de nuestra concepción del respeto humano.

De acuerdo con Taylor, una parte de esta sensibilización de los individuos frente al sufrimiento puede ser explicada, como ya hemos hecho, en términos meramente negativos. Con el derrumbamiento del orden moral cósmico que daba sustento y

---

<sup>874</sup> SS, pág. 394-5.

justificación a un tipo de ritual del castigo como el que nos describe Foucault, no parece ya tener sentido sostener un sistema de penalización como éste. Pero, ¿Qué es lo que ha cambiado?, se pregunta Taylor:

It is not that we have embraced an entirely new principle, or that our ancestors would have thought the level of pain irrelevant, providing no reason at all to desist from some course of action involving torture or wounds. It is rather that this negative significance of pain was subordinated to other weightier considerations.<sup>875</sup>

Desde esta perspectiva, nos dice Taylor, parece posible, en principio, explicar racionalmente esta transición, si pensamos en ella tomando en consideración, como decíamos, el derrumbamiento de cierta noción del “cosmos como orden significativo en el cual la sociedad humana estaba inserta como un microcosmos o un espejo”.<sup>876</sup> Sin embargo, Taylor concede que una explicación de este tipo no es suficiente por sí misma para comprender de manera plausible una transición de esta naturaleza. En primer lugar, está de acuerdo hasta cierto punto con Foucault, de que existen otros factores e intencionalidades ocultas detrás de esta “suavización” de las penas y esta sofisticación de las sensibilidades que, en buena medida, están asociadas con ciertos mecanismos de poder. Pero como ya indicamos, una explicación reduccionista consistiría en pretender que este tipo de explicaciones son exhaustivas. Lo cierto es que, además de los cambios que están conectados con la teoría científica que precipita las mutaciones en la perspectiva cosmológica, existiría otra razón para el advenimiento del humanitarismo moderno que estaría en la misma esfera de la racionalidad que la revolución científica, que consistiría, esta vez, en una subordinación de la teoría a la práctica, es decir, una cierta transvaloración en lo que concierne al nexo comprensión-práctica, que subyacería al entusiasmo con el cual adoptamos el principio de reducción del sufrimiento.<sup>877</sup>

De este modo, lo que es distintivo de la ética de la benevolencia a la que se adhieren los modernos es su eminente inclinación práctica. No se trata exclusivamente de amar a los demás, no se trata de cultivar una ecuanimidad que nos permita una consideración semejante entre nuestros vecinos y familiares, por un lado, y otros desconocidos. De lo que se trata es de actuar para disminuir el sufrimiento allí donde esto sea posible.

Entre los beneficios de la revolución científica del siglo XVII, nos dice Taylor, reconocemos, en primer lugar, una mayor comprensión del mundo natural. Esto permitió el desarrollo de una mayor habilidad en el control del mismo, que se tradujo en una búsqueda de poder sobre la naturaleza que animaba a la implementación de mejoras en las condiciones de la vida cotidiana, la disminución del sufrimiento, y un mejoramiento general del estado natural del hombre.<sup>878</sup> Vimos más arriba, de qué modo el programa baconiano coincidía con el puritanismo. Su revuelta contra la física aristotélica y su experimentalismo le convertía en un aliado en la lucha puritana contra el escolasticismo

---

<sup>875</sup> PA, pág. 50. (“No se trata tanto de que hayamos abrazado un principio enteramente nuevo o que nuestros antecesores hubieran considerado el nivel de dolor irrelevante o que no proporcionaban razón alguna para desistir de ciertas formas de acción implican torturas o heridas. Es más bien que el valor negativo del dolor estaba subordinado a otras razones de más importancia.”)

<sup>876</sup> *Ídem.*

<sup>877</sup> *Ídem.*

<sup>878</sup> ABBEY (2000), pág. 92.



y su énfasis en las Escrituras. El programa de Bacon, en líneas generales, contenía dos grandes tesis en este sentido. Por un lado, sostenía que la antigua ciencia, desde el punto de vista epistemológico, era inútil, en cuanto fosilizaba la investigación debido a su carácter especulativo, su verbalismo e insolubles disputas. Por otro lado, que dicha ciencia había traicionado la vocación última del conocimiento al darle la espalda a los fines morales apropiados de las actividades cognitivas, que consisten en facilitar las obras de beneficencia.<sup>879</sup>

De este modo, constatamos la convergencia de diversas corrientes en la configuración de cada uno de los rasgos de la identidad moderna. En este caso, en la ética de la benevolencia práctica, vemos hasta que punto la postura instrumental que surge de manera paralela con la nueva epistemología, que acelera el derrumbamiento de la cosmología antigua, sirve como fundamento para la progresiva redescipción del *anthropos* y de su ética. Eso conlleva, en primer lugar, una enfática inclinación hacia la practicalidad del conocimiento, que se revela en la impaciencia creciente hacia la especulación puramente teórica y, como contrapartida, en el compromiso con cierta noción de eficacia productiva que pone en cuestión las jerarquías sociales imperantes hasta entonces, a favor de una revalorización de las labores artesanas y una enfática afirmación de los valores inherentes de la vida corriente. Todo ello en un contexto teológico, en el que se otorga a los seres humanos la categoría de representantes u oficiales de Dios en la creación, llamados, fundamentalmente, a preservar dicha creación, beneficiando a la humanidad (aspecto práctico de la labor) y discerniendo en el mundo por medio de la investigación científica, los verdaderos propósitos del creador (aspecto teórico). Dice Taylor:

We are heirs of Bacon, in that today, for instance, we mount great international campaigns for famine relief or to help the victims of floods. We have come to accept a universal solidarity today, at least in theory, however imperfect our practice, and we accept this under the premise of an active interventionism in nature. We don't accept that people should continue to be the potential victims of hurricanes or famines. We think of these as in principle curable or preventable evils.<sup>880</sup>

Ya hemos visto de qué manera autores deístas como Shaftesbury y Hutcheson complementaron la concepción baconiana por medio de su teoría de los sentimientos morales. Herederos de Locke en lo que concierne, especialmente, a su concepción del *anthropos* como un razonador autónomo, se distinguen de él debido a la influencia que reciben de los llamados platonistas de Cambridge, que interponían a la concepción mecanicista una visión organicista de la naturaleza. A diferencia de la concepción voluntarista de Locke, que deriva en una visión del mundo como arbitraria creación de Dios y una ética que se define en oposición a nuestras voluntades depravadas; Shaftesbury anima una visión del bien superior para los humanos que se funda en el

---

<sup>879</sup> *SS*, pág. 230.

<sup>880</sup> *EA*, pág. 104. (“Somos herederos de Bacon, por ejemplo, cuando organizamos grandes campañas internacionales de ayuda contra el hambre o de socorro a las víctimas de inundaciones. Hoy en día hemos llegado a aceptar la solidaridad universal, al menos en teoría, por imperfecta que sea nuestra práctica, y aceptamos esto con la premisa de un intervencionismo activo en la naturaleza. No aceptamos que la gente tenga que continuar siendo víctima potencial de huracanes y hambrunas. Pensamos que estos males constituyen algo curable o evitable.”)

amor y el gozo que surge de la contemplación de la totalidad del curso de la historia. Dice Taylor:

Someone who achieves this love reaches a perfect tranquillity and equanimity; he is proof against all the bufferings of adverse fortune; and above all, he can love those around him constantly and steadily, undiverted by his own pain and disappointments, or his own partial interests. He attains “a generous affection, an exercise of friendship uninterrupted, a constant kindness and benignity”. Moreover, this love carries itself the greatest intrinsic satisfaction. Since by nature we love the ordered and beautiful, the highest and most complete order and beauty is an object of the greatest joy.<sup>881</sup>

Shaftesbury concibe en el hombre una tendencia natural a amar la totalidad, y aboga, en primer lugar, por disipar de nuestras mentes los obstáculos a ese amor. Obstáculos que surgen de la creencia de que el mundo es en cierto modo imperfecto. En consonancia con la visión estoica, Shaftesbury imagina que el bien supremo del hombre es la naturaleza misma. Concibe a Dios como una suerte de mente que diseña el mundo, lo mueve y anima. Sin embargo, la tesis teleológica de Shaftesbury tiene una coloración distintivamente moderna. Por un lado, Taylor habla de una interiorización o “subjetivación” de su perspectiva teleológica. Por otro lado, la ética del orden, la armonía y el equilibrio, que en su versión pagana se caracterizaba por tener localizadas en lo más alto virtudes como la justicia y la templanza, en su versión moderna se ve transformada, gracias al ágape cristiano, en una ética de la benevolencia.<sup>882</sup>

En respuesta a la pretensión de autores como Mandeville, que están detrás de la corriente de pensamiento “económico” de Adam Smith, que animan diversas versiones en las que se integra la convicción de que los vicios individuales pueden resultar útiles socialmente, Hutcheson, en la estela de Shaftesbury, sostiene que nos mueve algo más que el puro egoísmo, que es posible identificar motivaciones generosas en nuestra naturaleza.<sup>883</sup>

De acuerdo con Hutcheson, los hombres poseen un sentido superior al que llamamos “moralidad” que nos permite discernir naturalmente las buenas y malas acciones. Eso implica, nos dice, que estamos empujados hacia la benevolencia. Nuestra inclinación hacia la felicidad es prueba de ello, en cuanto, si observamos el perfecto engranaje del universo diseñado por Dios, caemos en la cuenta de que la creación ha sido hecha en vista al bien y la felicidad mutua de sus habitantes. Desde esta perspectiva, por lo tanto, no existen choques de intereses entre las personas. Mientras cada una sirva de la mejor manera a su propia felicidad estará sirviendo a la felicidad de todos. Dice Taylor:

---

<sup>881</sup> SS, pág. 251. (“Quien logra el amor alcanza la perfecta serenidad y ecuanimidad; está a salvo de los zarandeos de la fortuna adversa; y, sobre todo, puede amar firme e ininterrumpidamente a quienes lo rodean, sin que le distraigan de ello sus propios dolores y desilusiones, o sus intereses parciales. Alcanza “el generoso afecto, el ejercicio de la amistad ininterrumpida, la constante bondad y benignidad”. Además, su amor conlleva la más grande de las satisfacciones intrínsecas. Puesto que por naturaleza amamos lo ordenado y bello, el supremo y más completo orden y belleza es objeto del máximo gozo.”)

<sup>882</sup> SS, pág. 258.

<sup>883</sup> SS, pág. 259.

To be good, it is important to identify our own sources of goodness. And not only in ourselves but in our fellow humans and, of course, in the God who designed all this. We have to believe in the goodness of human nature... Seeing the goodness of human beings makes us better... But if seeing the good in ourselves and in others releases this good and intensifies it, the effect will be all the greater if we extend our gaze and see that the whole universe is good and springs from the all embracing benevolence of the creator.<sup>884</sup>

Así, para Hutcheson, las fuentes morales son, ante todo, nuestra benevolencia y la benevolencia universal de Dios, como “Autor” de nuestra naturaleza. En su filosofía, nos dice Taylor, (1) nuestra inclinación se interioriza absolutamente en el sentimiento hasta el punto de aproximarse peligrosamente a una noción proyectivista del bien, y (2) se configura, por encima de todo, como benevolencia universal.<sup>885</sup>

De este modo, como señala Taylor, es posible constatar un giro que nos lleva desde un acceso a las fuentes morales exclusivamente racional hasta el que concibe dicho acceso a partir de los sentimientos. Un giro, nos dice, que nos lleva de Locke, a través de Shaftesbury hasta llegar a la teoría de los sentimientos morales de Hutcheson. Ahora los sentimientos morales se vuelven parte integral del orden providencial. Dice Taylor:

With the eighteenth-century theory of sentiments, we have another profound change. It is still a matter of the design, but at least one paradigm route of access to this is through feeling. Now sentiments become *normative*. We find out what is right at least in part by coming to experience our normal sentiments.<sup>886</sup>

Como indica Abbey, esta doctrina de los sentimientos morales prefigura el Romanticismo, al que ya hemos hecho referencia extensamente. En éste confluyen, como hemos visto, una transvaloración de las fuentes morales interiores que continúa profundizando el proceso iniciado por Agustín, que desembocará en una progresiva disolución de las demarcaciones que el racionalismo ilustrado, especialmente con su concepción del individuo desvinculado asociado a una noción de libertad negativa, había establecido entre el yo y el mundo.<sup>887</sup>

### 3.1.4. El arte epifánico

En los capítulos precedentes nos hemos aproximado: (1) a la reconstrucción que realiza Taylor sobre el contenido del proyecto ilustrado, en lo que respecta a la identidad;

---

<sup>884</sup> SS, pág. 163. (“Para ser bueno es importante identificar las fuentes de la bondad. Yo no sólo en nosotros, sino también en nuestros prójimos y, por supuesto, en el Dios que diseñó todo esto. Debemos creer en la bondad de la naturaleza humana... Percibir la bondad de los seres humanos nos hace mejores... Pero si ver el bien en nosotros mismos y en los demás libera dicho bien y lo intensifica, el efecto será mucho mayor si extendemos la vista y vemos que todo el universo es bueno y brota de la omnímoda benevolencia del creador.”)

<sup>885</sup> SS, pág. 264.

<sup>886</sup> SS, pág. 284. (“Con la teoría de los sentimientos en el siglo XVIII, se produce otro profundo cambio. Todavía es una cuestión de designio, pero al menos una ruta paradigmática de acceso a éste se da a través del sentimiento. Ahora los sentimientos se hacen *normativos*. Nos enteramos de lo que está bien, al menos en parte, experimentando los sentimientos morales.”)

<sup>887</sup> ABBEY (2000), pág.

y (2) hemos dejado entrever algunos de los modos en los cuales ciertos ideales morales propios del naturalismo ilustrado han sido contestados en nuestra cultura. Hemos visto que lo que define al proyecto ilustrado es un orden moral que se caracteriza, fundamentalmente, por una cierta comprensión del *anthropos* en la que tiene un lugar central el potencial del mismo para lograr un conocimiento objetivo del universo, que viene acompañado por una postura instrumental que lo habilita a rediseñar su entorno exterior y su realidad interna.

Hemos señalado que la capacidad de desvinculación racional que caracteriza originalmente al *anthropos* moderno, es la fuente primaria detrás de la liberación de cierta energía moral que ha precipitado la adhesión del *anthropos* moderno a los bienes peculiares de los cuales hemos hecho referencia. El distanciamiento frente a sus creencias particulares y sus sentimientos, han llevado al *anthropos* moderno a orientar su perspectiva moral hacia bienes que se caracterizan por su radical pretensión de universalidad y practicalidad. De aquí se desprende una cierta imagen del ser humano como un animal comprometido con su propio desarrollo, un animal cuya tarea histórica consiste en impulsar una reforma radical de su constitución individual y social a partir del logro epocal que implica la maestría de la razón instrumental.

Pero también hemos visto, que la concepción ilustrada del *anthropos* se encuentra amenazada en su estabilidad debido, por un lado, a una cierta disonancia entre las fuentes morales que sustentan dicho proyecto y los bienes que promueve; y, por el otro, por el propio ideal de florecimiento al cual se orienta. Esta tensión inherente en el seno del naturalismo ilustrado se pone de manifiesto, especialmente, cuando prestamos atención a la contestación romántica del siglo XVIII y la de sus vástagos durante el siglo XIX y XX.

En su estudio sobre *Hegel* Taylor llama la atención acerca de las aspiraciones que movilizaron a la generación romántica. Por un lado, nos dice, la aspiración a una radical autonomía. Por el otro, la aspiración a una unidad expresiva con la naturaleza y dentro de la propia sociedad. Estas aspiraciones surgieron, nos dice Taylor, como reacciones a la corriente central de la Ilustración, caracterizada por su utilitarismo y su atomismo social, del que ya hemos hablado. Dice Taylor:

But the industrial, technological and rationalized civilization which has grown up since the eighteenth century has in an important sense entrenched in its practices and institutions the conception of man which belonged to the main trend of Enlightenment. And this, as it were, against the protest of Romanticism, which combined within itself in one form or another both the expressivist and the autonomist currents of reaction to the Enlightenment. The technology of industrial society pushes to a more and more extensive subjugation of nature. But what is much more important, industrial civilization has enforced repeated reorganizations of society and men's way of life in the name of efficiency and higher production.<sup>888</sup>

---

<sup>888</sup> *HMS*, pág. 69. ("Pero la civilización industrial, tecnológica y racionalizada que se ha desarrollado desde el siglo XVIII tiene atrincherada en sus prácticas e instituciones la concepción del hombre que pertenecía a la tendencia principal de la Ilustración. Y esto, por así decirlo, contra la protesta del romanticismo, que combina en sí mismo, de una forma u otra, las corrientes expresivistas y autonomistas de la reacción a la Ilustración. La tecnología de la sociedad industrial empuja cada vez más a un sometimiento de la naturaleza. Pero lo que es mucho más importante, la civilización industrial ha aplicado repetidas reorganizaciones de la sociedad y de los modos de vida de los

El resultado de este atrincheramiento de la concepción Ilustrada en nuestras prácticas e instituciones, de acuerdo con Taylor, es que, en buena medida, nuestra civilización moderna ofrece una imagen de sí misma en la cual proliferan las visiones románticas de la vida privada y la realización, junto a una creciente racionalización y burocratización de las estructuras colectivas. Como ya hemos visto, esto viene acompañado por una tendencia en la sociedad moderna a tratar dichas estructuras como dominios neutrales siempre dispuestos a ser reorganizados con el fin de maximizar sus efectos, aun cuando eso signifique perpetuar las cíclicas irrupciones colectivas de malestar que amenazan la estabilidad de nuestra civilización.<sup>889</sup>

Como ya indicamos, dos aspectos son cruciales en la noción expresivista que subyace al movimiento romántico. Por un lado, la aspiración a una reintegración de las dimensiones escindidas de la existencia (pasión/intelecto, cognición/afecto, naturaleza/espíritu) que el naturalismo precipitó. Por el otro, el compromiso moral con una cierta noción del *anthropos* en la cual se pone especial énfasis en su peculiaridad y se le anima a un tipo de autoexploración que valora especialmente la autenticidad. Eso conlleva la maestría de una capacidad diferente a la que es necesaria para alcanzar los logros a los que se orienta el naturalismo. No se trata en este caso de promover las facultades de distanciamiento e imparcialidad, sino más bien de avanzar por medio de una autoexploración imaginativa en la articulación de la singularidad.<sup>890</sup>

Como ya hemos apuntado, la ética de la autenticidad ha estado sometida a una feroz crítica. Taylor ha señalado que estas críticas se justifican cuando nos referimos a las versiones más egocéntricas y narcisistas de la misma. Es indudable que existen corrientes en la cultura contemporánea que son proclives a ofrecer una alternativa de autoabsorción y achatamiento con su interpretación de los ideales de la autorrealización. Sin embargo, como hemos visto, Taylor defiende la legitimidad de los ideales de la autenticidad y señala en sus críticos la ceguera a la que sucumben ante un bien al que ellos mismos se adhieren y ponen de manifiesto con su crítica a las facetas más distorsionadas del mismo.

La cuestión, sin embargo, como ocurre con otros ideales morales, es desplazada por Taylor a otro nivel de la discusión. Una vez hemos establecido la legitimidad de un ideal moral determinado, lo que cabe es echar luz a los trasfondos que hacen sostenible dicho ideal y los modos en los cuales se articulan dichos trasfondos. Eso nos lleva al corazón de la cuestión que nos interesa abordar en este capítulo, el lugar relevante que ocupa en nuestra época, para la articulación de las fuentes morales, el arte contemporáneo.

Ahora bien, como ha indicado Smith, lo peculiar en el arte contemporáneo es la importancia que adquiere un tipo de obra de arte en particular, la obra epifánica, en vista al problema que enfrenta el giro expresivista. De acuerdo con Smith, el expresivismo está comprometido con lograr un bien que consiste en una cualidad de vida superior, más vibrante, a través de la articulación. Eso significa que el ideal del expresivismo se encuentra estrechamente asociado con el hecho de sacar a la luz los trasfondos de significación moral de la realidad de un modo que no ocurre con la adhesión a otros ideales morales. Algo de este tipo observamos en la transición que nos lleva de la ética homérica a la ética platónica. Los bienes que orientan al adherente de la ética platónica

---

hombres en nombre de la eficiencia y de una mayor productividad.”)

<sup>889</sup> HMS, pág. 71.

<sup>890</sup> SMITH (2002), pág. 215.

están estrechamente asociados a la articulación racional de los trasfondos de significación de un modo en el cual el héroe de la época retratada por Homero no lo estaba.<sup>891</sup> Pero además, desde la perspectiva expresivista, la tarea de articulación tiene rasgos peculiares, debido al lugar privilegiado que otorga a la originalidad.

De este modo, la tarea de articulación recae, fundamentalmente, en los artistas en general, pero en especial en los poetas; y el acento está puesto en la manera en la cual éstos están obligados a encarar dicha tarea: a través de una obra de arte (la obra epifánica) que se caracteriza por ofrecer un lugar de manifestación que nos permite acceder a la presencia de una fuente de significación que, de otro modo, resultaría inaccesible.<sup>892</sup> Dice Taylor:

I have been arguing that a certain understanding of art has run continuously through the modern world since the Romantic era. It is the conception I've been calling epiphanic, and it encompasses not only an aesthetic of the work of art but also a view about its spiritual significance and about the nature and situation of the artist. It is a view not only about art but about the place of art in life, and its relation to morality. It is in fact an exaltation of art; for this becomes the crucial locus of what I have been calling moral sources. Realizing an epiphany is a paradigm case of what I called recovering contact with a moral source. The epiphany is our achieving contact with something, where this contact either fosters and/or itself constitutes a spiritually significant fulfilment or wholeness.<sup>893</sup>

De este modo, de acuerdo con Taylor, es posible constatar en nuestra cultura una comprensión general del arte que se encuentra muy difundida, que corresponde al sentido compartido de que la imaginación creativa es un lugar privilegiado de manifestación de las fuentes morales.<sup>894</sup> Como señala Taylor, en nuestra época, el arte y los artistas se encuentran envueltos por un halo de piedad que se nutre de ese sentido de gran significación moral y espiritual que parecen revelar, “de que en ello (en la actividad artística y en la obra de arte) está la clave de una cierta profundidad, o plenitud, o seriedad, o intensidad de vida, o una cierta totalidad”.<sup>895</sup> Y Taylor nos informa que utiliza esa ristra de alternativas porque la significación se concibe de modos muy diferentes en nuestra cultura. Lo importante, sin embargo, es que para muchos de nuestros contemporáneos, el arte ha asumido un lugar semejante a la religión.

Ahora bien, con respecto al arte epifánico que, como hemos dicho, es un vehículo de acceso a las fuentes morales que se ha desarrollado desde la era romántica hasta

---

<sup>891</sup> *Ídem*, pág. 217.

<sup>892</sup> *SS*, pág. 419.

<sup>893</sup> *SS*, pág. 425. (“He sostenido que una cierta comprensión del arte ha transcurrido continuamente a través del mundo moderno desde la era romántica. Es la concepción que he denominado epifánica y que abarca no sólo una estética de la obra de arte, sino una noción sobre su significación espiritual y sobre la naturaleza y la situación del artista. Es una noción que no se limita al arte, sino que se extiende al lugar que el arte ocupa en la vida y a su relación con la moral. Es, de hecho, una exaltación del arte, puesto que se convierte en el lugar crucial de lo que he denominado fuentes morales. Realizar una epifanía es un caso paradigmático de lo que he denominado recuperar el contacto con una fuente moral. La epifanía es la manera en que conseguimos contactar con algo, allí donde ese contacto fomenta y/o se constituye en una plenitud o totalidad espiritualmente significativa”)

<sup>894</sup> *SS*, pág. 426.

<sup>895</sup> *SS*, pág. 422.

nuestros días, Taylor identifica diferentes clases. En la primera fase, que corresponde a la inauguración del expresivismo, la imaginación creativa es concebida como una facultad que ofrece ocasión para crear un espacio en el cual es posible renovar el contacto con la naturaleza. Recordemos que el giro expresivista ofrece una noción de interiorización que se encuentra en línea de continuidad con los desarrollos de los pensadores deístas que en el contexto de una noción providencialista del orden, concebían como significativa la realización del mismo en nosotros a través de la vida corriente como parte del plan divino. Ahora, sin embargo, la voz de la naturaleza se ha internalizado, lo cual no sólo implica un cambio en el modo de acceso, sino también en la significación de las cosas mismas. Porque ahora, el acceso a la naturaleza requiere, además del giro hacia la interioridad, donde encontramos la voz o el impulso que nos permite contactar con ella, la articulación. Dice Taylor:

But of course this change in the mode of access already implies some change in the idea of what it is to acknowledge the providential significance of things. To have a proper moral stance towards the natural order is to have access to one's inner voice. We can't think of it as an identical message, available either by external argument from design or by inner intuition. The medium is integral to the message: those who haven't grasped the significance of things inwardly, those who have only a cold, external understanding of the world as providential, haven't really got the point at all.<sup>896</sup>

De este modo, la tarea del poeta romántico consiste en articular una visión original del cosmos. Y aquí el acento en la originalidad está puesto en la medida de que aquello que debe ser manifestado, aquello de lo que debemos volvernos conscientes, aun no tiene palabras apropiadas que pueda decirlo. Como señala Taylor, “en ese “lenguaje más sutil (Shelley) se está definiendo algo y algo está siendo creado, a la vez que manifestado”.<sup>897</sup> El poeta romántico está comprometido con una visión en la cual la celebración de la bondad de la naturaleza es central. Comparte con el deísmo y el naturalismo ilustrado la convicción de que el orden creado es una fuente privilegiada de esa bondad, pero a diferencia de estos, concibe la motivación humana como facultada a una transformación cualitativa. En la estela del agustinismo, especialmente de Rousseau, distingue una motivación corrupta y una motivación no distorsionada, pero identifica la fuente moral en la naturaleza interior. “Hemos de retornar al pleno contacto con el gran torrente que fluye a través de todo, y que también resuena en nosotros mismos.”<sup>898</sup>

En algunas versiones influyentes, como ocurre en Hegel, de lo que se trata es de recuperar la unidad que nosotros mismos hemos roto en nuestro itinerario de búsqueda en pos de la realización de la razón y la libertad. Pero, sea como sea, lo importante es que, desde la perspectiva romántica, el mundo de la naturaleza es una fuente de consuelo y de

---

<sup>896</sup> SS, pág. 370. (“Pero evidentemente este cambio en el modo de acceso ya de por sí implica un cierto cambio en la idea de lo que es reconocer la significación providencial de las cosas. Tener una postura moral correcta hacia el orden natural es tener acceso a la voz interior propia. No cabe pensar que sea un mensaje idéntico, igualmente disponible mediante el argumento externo del designio o mediante la intuición interior. Aquí el medio es integral al mensaje: quien no haya entendido internamente la significación de las cosas, quien sólo posea una comprensión fría y externa del mundo como algo providencial, en realidad no ha entendido nada.”)

<sup>897</sup> SS, pág. 381.

<sup>898</sup> SS, pág. 430.

fuerza. La “epifanía del ser”, como la llama Taylor, que corresponde a esta visión, se orienta a poner de manifiesto la bondad espiritual, la fuente de sanación del mundo natural, que se ha vuelto banal debido a nuestro extrañamiento del mismo.<sup>899</sup> Dice Taylor:

The epiphany which will free us from the debased, mechanistic world brings to light the spiritual reality behind nature and uncorrupted human feeling. Epiphanic art can take the form of descriptions of these which make this reality shine through, as Wordsworth and Hölderlin, Constable and Friedrich do, each in his own way.<sup>900</sup>

En principio, Taylor habla de dos maneras diferentes en las que una obra de arte puede ser epifánica. Por un lado, se refiere a las llamadas “epifanías del ser”. Éstas, aun cuando contienen un elemento descriptivo (la naturaleza virgen, la emoción humana), están orientadas, fundamentalmente, a poner de manifiesto o hacer brillar una realidad espiritual o una significación mayor que se encuentra detrás de aquello retratado. Esto asocia a las epifanías del ser al símbolo. En segundo término, Taylor cree que durante el siglo XX ha dominado otra clase de obras, que aun pueden considerarse epifánicas, pero en las cuales el aspecto descriptivo resulta o bien ambiguo o ha desaparecido enteramente. En este caso, el lugar de la epifanía, el lugar de la manifestación de la significación, se ha mudado hacia dentro de la obra misma. Taylor identifica en la poesía modernista y el arte visual no- representacional ejemplos de esta clase.<sup>901</sup>

Ahora bien, durante el siglo XIX Taylor identifica tres importantes transformaciones respecto al arte epifánico del romanticismo que se encuentran a medio camino entre las epifanías inaugurales del ser y las epifanías modernistas del siglo XX.

La primera de esas transformaciones es el llamado arte realista o naturalista que se desarrolla especialmente en Francia y que involucra a escritores como Zola y Flaubert, y pintores como Coubert y Manet. Dos consideraciones cabe destacar a este respecto. Por un lado, el hecho de que existe una tácita aceptación por parte de estos artistas de la perspectiva del naturalismo ilustrado que niega cualquier noción de realidad espiritual detrás de las cosas, en contra de lo que pretende el romanticismo. Pero, por otro lado, no acaban de romper enteramente con el paradigma inaugural del arte epifánico debido a que, en consonancia con el mismo, la premisa central sigue siendo que de un modo u otro, en el curso ordinario de nuestra relación con las cosas, fracasamos en percibir su verdadero sentido. De algún modo, el artista se enfrenta con el desafío que implica ir más allá de un velo de ilusión, aunque en el arte naturalista post-romántico de lo que se trata es de romper dicho velo, tejido con una falsa significación, producto de nuestros miedos y autoindulgencias. Para ello, nos dice Taylor, es necesario adoptar una postura valiente y ver lo que las cosas verdaderamente son.<sup>902</sup> Por lo tanto, en una obra como *Madame Bovary* de Flaubert, la transfiguración no se refiere ya a la revelación de una

---

<sup>899</sup> *Ídem*.

<sup>900</sup> SS, pág. 457. (“La epifanía que nos libraré del degradado mundo mecanicista revela la realidad espiritual que yace tras la naturaleza y el sentimiento humano no corrompido. El arte epifánico puede adoptar la forma de descripciones de esa naturaleza o de esos sentimiento que hacen que la realidad brille a través de ellos, como hacen Wordsworth y Hölderlin, Constable y Friedrich, cada uno a su manera.”)

<sup>901</sup> SS, pág. 419.

<sup>902</sup> SS, pág. 430-1.



significación, sino más bien a la destrucción del sentido de las cosas.<sup>903</sup>

En el caso de Coubert y Manet, por su parte, nos encontramos con una ruptura con el arte canónico que había hecho de la cultura clásica, la historia y la religión sus objetos privilegiados. Para estos artistas, los eventos ordinarios, aquellos despojados de una significación establecida, adquieren una nueva dignidad. Sin embargo, como ocurre con la obra de Flaubert, eso no implica una ruptura radical con la noción de epifanía. Aquella escena anónima, cuyo objeto es un detalle de la vida corriente que podría repetirse una y otra vez de manera indefinida, adquiere la singularidad de un importante evento histórico.<sup>904</sup> Pero detrás de ese sentido inmediato, irradia una significación oculta, una fuerza peculiar de lo corriente, que hace de estas obras ejemplos de arte epifánico.

Una segunda transformación la encontramos en autores como Baudelaire, Mallarmé y los Simbolistas. Aquí de lo que se trata es de negar la bondad de la naturaleza que, como hemos visto, era un aspecto central de la concepción romántica. Para Baudelaire, la naturaleza se encuentra asociada a la maldad, a la fealdad y al caos. La tarea del arte consiste en corregir la naturaleza. De esta manera, en Baudelaire encontramos un giro que nos lleva de la concepción orgánica de la existencia, que se traduce en el sueño de un regreso al jardín edénico de la reintegración primordial, a una concepción de lo inorgánico, de lo trasparente, aquello que el hombre construye en las ciudades.<sup>905</sup>

Con respecto a Mallarmé, dice Taylor:

Baudelaire inspired the heroic, almost self-destructive attempt to create an art of total self-sufficiency, the “pure” art of Mallarmé and the Symbolists. Mallarmé, far from trying to imitate nature in his poetry, strives rather to free himself from it. Ordinary things are volatilized and rendered absent or unreal... Moreover, poetry ought to be purified of any personal thoughts and feelings of its creator. This is the ideal of “auto-telic” work, the prosecution of which Mallarmé carried to (literally) unthinkable lengths, to truly glacial heights, in search of a purity he had to identify with nothing.<sup>906</sup>

La tercera transformación, gravita en torno a la noción schopenhauriana de la voluntad, y el acento está puesto en la energía salvaje y la naturaleza amoral que subyace a las objetivaciones de las diversas realidades que nos rodean. De nuevo nos encontramos con una férrea oposición a cualquier noción espiritual de la naturaleza, lo cual se pone de manifiesto en la concepción de una realidad primordial envenenada de la que todo es expresión. Pero también, si somos incapaces de escapar enteramente a las tendencias egocéntricas adoptando un renunciamiento radical del yo y de la voluntad, Schopenhauer ofrece como paliativo una concepción del poder transfigurador del arte

---

<sup>903</sup> SS, pág. 432..

<sup>904</sup> SS, pág. 433.

<sup>905</sup> SS, pág. 438.

<sup>906</sup> SS, pág. 441. (“Baudelaire inspiró el heroico, casi autodestructor, intento de crear un arte de autosuficiencia total, el arte “puro” de Mallarmé y los simbolistas. Mallarmé, lejos de tratar de imitar en su poesía a la naturaleza, se empeña más bien en liberarse a sí mismo de ella. Las cosas comunes están volatilizadas y se nos presentan ausentes o irreales... Además, la poesía debe estar purificada de cualesquiera pensamientos o sentimientos personales de su creador. Este es el ideal de la obra “autotélica”, cuya prosecución Mallarmé llegó (literalmente) a impensables extremos, a verdaderas cumbres glaciales, en busca de una pureza que tuvo que identificar con la Nada.”)

(especialmente de la música) que permite aquietar el deseo de felicidad, la pulsión sexual de la voluntad y la búsqueda de autopropagación que ciega a las individualidades.

Como señala Taylor, la visión de Schopenhauer resulta atractiva debido, justamente, a la sensación liberadora que promueve, aun cuando se articula de modo opuesto a lo que pretendían las concepciones románticas, en las cuales la superación de las escisiones resultaba del logro de una hipotética armonía entre la libertad y la naturaleza. Schopenhauer, en cambio, cultiva una visión pseudobudista de nuestra naturaleza depravada, que se opone de manera radical a uno de los principios fundacionales de nuestra civilización que, como hemos visto, encuentra en la formulación veterotestamentaria de la bondad inherente de la creación, el antecedente original del énfasis afirmativo, en la época moderna, de la vida corriente.

Por un lado, la influencia de Schopenhauer está detrás de la concepción nietzscheana del arte como única justificación del mundo y su afirmación de lo dionisiaco frente a la tendencia racionalizante de nuestra civilización. Por otro lado, Schopenhauer está detrás del subjetivismo del siglo XX, de la tentación de un arte epifánico vuelto exclusivamente a la autocelebración de la voluntad creadora y nuestras facultades expresivas (Fauvismo, Surrealismo, D.H. Lawrence). Finalmente, Schopenhauer se encuentra también detrás de las nociones relativas a las profundidades interiores inexploradas y el estrecho vínculo que existe entre la mente y la naturaleza desenfrenada que transmiten, por ejemplo, la novelística de Conrad o la literatura freudiana en torno al inconsciente.<sup>907</sup>

De acuerdo con Taylor, el arte modernista del siglo XX ha profundizado la exploración de la interioridad y la celebración de la subjetividad. Sin embargo, como veremos con mayor detalle en lo que sigue, las obras de mayor envergadura en el conjunto agrupado bajo el rótulo de “modernismo” se distinguen porque apuestan por una suerte de descentramiento de la subjetividad. El arte, para estos autores y artistas, no es concebido en términos de autoexpresión. El centro de interés se desplaza del sujeto hacia el lenguaje, la propia transmutación poética o hacia la disolución del yo, a favor de alguna nueva constelación.<sup>908</sup>

Hemos visto de qué modo, como contrapartida a la imagen mecanizada del mundo y a la postura utilitarista de los ilustrados, los pensadores y artistas románticos apostaban por un tipo de epifanía del ser que privilegiaba el mundo real de la naturaleza y los sentimientos humanos no distorsionados en los cuales era posible vislumbrar, a través de su expresión, la realidad espiritual subyacente de la que eran manifestación. Este recurso a la naturaleza y a los sentimientos no está ya a disposición de los pensadores y artistas del siglo XX. En primer lugar, debido al avance de la sociedad tecnológica urbanizada que tiende a la marginalización de la naturaleza. En segundo lugar, debido al impacto que produce la expansión de la visión mecanicista del mundo al dominio de las ciencias de la vida. Si a esto sumamos la relevancia e influencia que adquiere, a partir de mediados del siglo XIX, la noción schopenhauriana de la naturaleza como una gran reserva de poder amoroso, comprendemos la incredulidad y el repudio de muchos modernistas, quienes se consideraban a sí mismos, explícitamente, como antirománticos. Dice Taylor:

---

<sup>907</sup> SS, pág. 445-6.

<sup>908</sup> SS, pág. 456.

To counter the imperial claims of an all-embracing mechanism, strengthened by the march of an advancing technology, the recourse couldn't simply be an epiphanic *description* of nature. For not only had this very mechanism made this response problematic, and Schopenhauer's vision undermined it; but the recoil from the epiphanies of being branded it as wrong. It did not provide genuine alternative to the instrumental world which generated the mechanist outlook, which offered to reduce even our sensations and feelings to its exceptionless laws. The obvious recourse against this all-pervasive levelling was interiority: that the lived world, the world as experienced, known and transmuted in sensibility and consciousness, couldn't be assimilated to the supposedly all-encompassing machine.<sup>909</sup>

Como ya señalamos, Taylor distingue dos formas epifánicas entre los modernistas. Por un lado, Taylor considera un conjunto de corrientes, como el futurismo o el surrealismo, que adoptan una interpretación exclusivamente subjetivista en lo que respecta a la recuperación de la experiencia, que es meta común de los modernistas en general. Para artistas como Marinetti o Breton, el énfasis está puesto en la propia imaginación creativa y en la celebración de los poderes del artista. En el caso futurista, este acento se dirige hacia la propia actividad tecnológica que se concibe como un vehículo apropiado para la recuperación de la unidad perdida del mundo. Los surrealistas, por su parte, abogan por una liberación de las fuerzas del inconsciente respecto al control racional, con el fin de lograr una fusión no mediada del ego con sus profundidades interiores. En contraposición, Taylor reconoce un segundo grupo de obras epifánicas que, como ya indicamos, pretenden una recuperación de la interioridad mediante el descentramiento del sujeto o la ruptura con el sentido de la identidad y el tiempo, como ocurre con las *enframing epiphanies* en la poesía de Ezra Pound, o las epifanías intertemporales de Proust, o las *constelaciones* de Adorno y Benjamin. Finalmente, Taylor reconoce una tercer grupo de poetas y artistas a los que podría interpretarse como paradigmas de formas contraepifánicas de arte. En este caso, nos dice Taylor, lo que los caracteriza es la adopción de una austera disciplina de la imaginación que, como ocurre con Paul Celan, o Samuel Becket, está orientada en la búsqueda de un lenguaje apropiado para una civilización que ha sido testigo de Auschwitz. Dice Taylor:

One of the things that came to the fore in this austere postwar poetry was a striving which had been partly latent in the earlier naturalism. It grows from the insight that to capture the most degraded or devastated reality in poetry involves a transfiguration whereby it can be confronted, and borne without flinching, by the human spirit... Finding a language for horror and destruction can be part of a fight for spiritual survival.<sup>910</sup>

---

<sup>909</sup> SS, pág. 458-9. ("Para contrarrestar las pretensiones imperiales de un mecanismo omnímodo, fortalecido por la marcha de una tecnología en avance, el recurso no podía ser simplemente una *descripción* epifánica de la naturaleza. Porque no se trataba sólo de que ese mismo mecanismo hubiera hecho que una respuesta de esa índole resultara problemática, y que la visión de Schopenhauer la hubiera socavado; sino que el repliegue de las epifanías del ser la marcaba como incorrecta. No proporcionaba alternativa genuina al mundo instrumental que había generado la perspectiva mecanicista, que se aprestaba a reducir hasta las sensaciones y los sentimientos humanos a sus leyes inamovibles. El obvio recurso contra esa nivelación omnipresente era la interioridad: que el mundo vivido, el mundo tal como era experimentado, conocido y transformado en sensibilidad y conciencia, no pudiera ser asimilado por la omnímota máquina.")

<sup>910</sup> SS, pág. 485. ("Una de las cosas que se puso de manifiesto en esta austera poesía de la posguerra era

Todo esto muestra que, a partir del romanticismo y hasta nuestros días, la imaginación creativa ha adquirido un rol privilegiado en la recuperación del contacto con las fuentes morales, que se encuentra asociada a un sentido de urgencia que se desprende de la fragmentación e instrumentalismo que ha estrechado y empobrecido nuestras vidas. Las epifanías y contraepifanías del modernismo se encuentran, de este modo, en continuidad con el romanticismo.

De acuerdo con Taylor, en contra de las interpretaciones psicologizantes como las de I.A.Richards, representante del *New Criticism*, quien pretende reducir todo el arte modernistas a meros “arreglos de nuestros órdenes internos”, Taylor cree que pese a ser indexadas por una visión personal, las obras más relevantes de estas corrientes aun pretenden ofrecer respuestas metafísicas y teológicas respecto a lo real. De esta manera, la ausencia evidente de lo mitológico, lo metafísico y lo teológico del espacio público que caracteriza a algunas de nuestras sociedades modernas, no implica que estas esferas estén cerradas de manera definitiva a la articulación personal que de ellas podemos realizar. En este sentido, en respuesta a la interpretación exclusivamente inmanente de Richards, dice Taylor:

Richards is wrong to talk about the beliefs being irrelevant. But there is difference from the old days. It is not just that they are more tentative than the old public creeds. It is also that what I call their personal index makes them a different kind of thing. We know that the poet, if he is serious, is pointing to something – God, the tradition – which he believes to be there for all of us. But we also know that he can only give it to us refracted through his own sensibility.<sup>911</sup>

Por lo tanto, la tesis de Taylor con respecto al arte moderno a partir del Romanticismo, puede resumirse en dos premisas principales. Por un lado, que el arte funciona en nuestra cultura como un lugar de manifestación de las fuentes morales. Por el otro lado, que el modo de acceso a esa realidad que las epifanías y contraepifanías están llamadas a poner de manifiesto, es la imaginación creativa, y por lo tanto, es inexorable el aspecto subjetivo de dicha manifestación. Sin embargo, como ya hemos indicado, la subjetivación del expresivismo que subyace a todas estas corrientes, si bien hace ineludible que la manera de exploración de las fuentes morales se encuentre marcada por las peculiaridades de los sujetos que realizan dichas exploraciones, no implica de modo alguno que los mismos adopten una convicción subjetivista con respecto al contenido u objeto de dicha exploración. Dice Taylor:

---

un anhelo que había estado en cierta forma latente desde el más temprano naturalismo y que brota de la intuición de que captar la realidad más degradada o devastada en la poesía implica una trasfiguración por la que el espíritu humano puede afrontarla y soportarla sin parpadeos... Encontrar un lenguaje para el horror y la destrucción puede ser parte de la batalla por la supervivencia espiritual.”)

<sup>911</sup> SS, pág. 492. (“Richards está equivocado cuando dice que las creencias son irrelevantes. No obstante, existe una diferencia con los tiempos pasados. No es sólo que hoy son más provisionales que los antiguos credos públicos. Es también que lo que yo llamo su registro personal, las hace una clase muy diferente. Sabemos que el poeta, si es serio, apunta hacia algo – Dios, la tradición – que, según él cree, está ahí para todos. Pero también sabemos que sólo puede dárnoslo refractado a través de su propia sensibilidad.”)

We can easily see why. It is not the exploration of an “objective” order in the classical sense of a publicly accessible reality. The order is only accessible through personal, hence “subjective”, resonance. This is way... the danger of a regression to subjectivism always exists in this enterprise. It can easily slide into a celebration of our creative powers or the sources can be appropriated, interpreted as within us, and represented as the basis for “liberation”. But at its best, in full integrity, the enterprise is an attempt to surmount subjectivism. It is just that this remains a continuing task, which cannot be put behind us once and for all, as with the public order of former times.<sup>912</sup>

### 3.1.5. Los conflictos de la modernidad

De todo lo dicho se desprende, nos dice Taylor, que la identidad moderna es el precipitado de los conflictos y entrecruzamientos de dos grandes corrientes de nuestra cultura: (1) la forma de pensamiento y acción desvinculada e instrumental y (2) los ideales del expresivismo romántico, post-romántico y modernista orientados a la búsqueda de fuentes morales que restauren la significación que supuestamente hemos perdido en nuestras vidas. En la superficie de los conflictos entre estas dos corrientes de las que ya hemos hablado, existe una suerte de consenso irrenunciable entre los modernos, respecto a ciertos imperativos que dimanen de nociones morales que han venido arraigándose y desarrollándose entre nosotros desde la temprana modernidad, como son la libertad, la benevolencia y la afirmación de la vida corriente.

Ahora bien, por debajo de este acuerdo tácito, existen profundos conflictos en relación con los bienes constitutivos, las fuentes morales, que dan sustento a este acuerdo. Con precaución, Taylor propone abordar la complejidad del debate a través de un mapa donde localiza las fuentes morales en tres ámbitos: la fundamentación teísta original; el naturalismo de la razón desvinculada; y el expresivismo romántico, post-romántico y las sucesivas visiones modernistas.

Dos advertencias deben hacerse respecto a esta aproximación cartográfica. Como señala el propio Taylor, más allá de la utilidad que pueda tener desde el punto de vista hermenéutico esta clasificación, es preciso reconocer las limitaciones de la misma. En primer lugar, porque estos ámbitos no son departamentos fijos o estancos. Por un lado, mutan continuamente, y además de tomar en préstamo cada una de ellas, elementos de sus versiones rivales, se influyen de igual modo. En segundo lugar, como ya advertimos, el retrato de la sociedad moderna debe ensamblarse a través de su historia, debe ser una suerte de corte a través del tiempo, como ocurre con los cortes geológicos que permiten ver los diversos estratos. En un mismo momento histórico coexisten diversas concepciones de las fuentes morales.

Esto es lo que permite, por un lado, una comprensión más apropiada de la identidad

---

<sup>912</sup> SS, pág. 510. (“Es fácil ver porqué. No es la exploración de un orden “objetivo” en el sentido clásico de una realidad públicamente accesible. El orden sólo es accesible a través de la resonancia personal y, por tanto, “subjetiva”. Y esto porque... el peligro de una regresión al subjetivismo está siempre presente en esta empresa. Podría muy fácilmente deslizarse en la celebración de nuestras facultades creativas, o las fuentes pueden ser apropiadas, interpretadas como si estuvieran en nosotros y representadas como base para la “liberación”. Pero, en el mejor de los casos, en plena integridad, la empresa es un intento de superar el subjetivismo. Sólo que sigue siendo una tarea que no es posible relegar de una vez por todas, como ocurriera con el orden público de otra época.”)

moderna: sus múltiples fuentes, la evolución del yo y de sus facultades características, la noción subyacente de interioridad, el tipo de narración biográfica e histórica que le es propia y los modos peculiares de convivencia.<sup>913</sup> Pero además, una aproximación de este tipo proporciona mayor profundidad a los temas centrales del debate sobre la modernidad. En este sentido, Taylor identifica tres cuestiones centrales: (1) el tema de las fuentes morales, al que ya hemos hecho referencia; (2) el tema del instrumentalismo, que ha enfrentado a los adherentes de la concepción desvinculada del *anthropos* a la protesta romántica y modernista; y (3) la cuestión moral que gira en torno, especialmente, al desafío nietzscheano que opone a la ética de la benevolencia la armonía del *Ja sagen*.

Con respecto a la controversia en torno al instrumentalismo, Taylor nos recuerda que a partir del período romántico el ataque al modo de vida desvinculado e instrumental ha puesto su atención en dos efectos degradantes. Por un lado, al vaciamiento de significación existencial. Por el otro, a la amenaza que esto conlleva para la libertad pública.

Refiriéndose a las críticas en torno a la degradación existencial que conlleva, por ejemplo, la perspectiva utilitarista de los valores, incrustada en las instituciones capitalista y burocrática, Taylor nos recuerda el modo en que la vida moderna es concebida como despojada de sus virtudes heroicas y aristocráticas (Tocqueville); hurtada de todo sentido o propósito profundo (Kierkegaard); u orientada exclusivamente al “confort” de los “últimos hombres” (Nietzsche). A través de las imágenes que ofrece y celebra, y la continua instigación al consumo, el estilo de vida de la sociedad tecnológica amenaza con la disolución de las comunidades tradicionales en las cuales anidan las antiguas matrices de significación (Weber), al tiempo que nuestro entorno humano se ve empobrecido por la cualidad efímera de los bienes de consumo (Arendt) que se ve reflejada en la pérdida de sustancia del mundo contemporáneo (Rilke). De este modo, nos dice Taylor, el individuo es arrancado de “una rica vida de comunidad para entrar en una serie de asociaciones móviles, cambiantes, revocables, diseñadas para fines sumamente específicos”.<sup>914</sup> Pero además, el modo de vida desvinculado e instrumental amenaza la libertad pública, las instituciones y prácticas de autogobierno, socavando la voluntad para su sostenimiento (Tocqueville), o generando relaciones de desigualdad (Marx), o poniendo en peligro la propia existencia y bienestar a largo plazo de la raza humana (crítica ecológica).

Por su parte, los adherentes radicales de la razón desvinculada responden a los cargos de sus contrincantes en el debate aduciendo que las consecuencias experienciales son ilusorias. Lo que hay detrás de las protestas es falta de coraje para enfrentarse al mundo tal cual es, y en lo que respecta a la pérdida de sentido, acusan un aferramiento a nuestras confusas proyecciones emocionales. Con respecto a las consecuencias públicas, si las hubiera, los defensores del estilo desvinculado e instrumental consideran que las soluciones que debemos adoptar frente a los problemas de la democracia y la ecología son soluciones “técnicas”.

Lo que subyace a esta postura, como apuntábamos más arriba, es la incapacidad por parte de los adherentes radicales al modo de vida desvinculado de reconocer la validez de los bienes a los que sus oponentes prestan atención (la existencia de propósitos intrínsecamente valiosos más allá de los utilitarios, la unidad expresiva, el

<sup>913</sup> SS, pág. 498.

<sup>914</sup> SS, pág. 502.

reconocimiento de valor no instrumental del entorno natural, etc.). Esto debido a la adopción de una metaética (no necesariamente articulada) insostenible, que resulta evidente cuando prestamos atención al modo en el cual esos mismos bienes rechazados (la unidad expresiva o la integridad) permean sus vidas. Por otro lado, en lo que respecta a las consecuencias públicas, hemos aprendido de Tocqueville que la continuidad de las sociedades autogobernadas depende del sentido de identificación de los ciudadanos con sus instituciones y la vida política de su sociedad, y un sentido de proximidad que les permita participar en ella. La adopción de una antropología desvinculada amenaza dicha identificación y proximidad.

Ahora bien, la posición de Taylor parte de una doble constatación. La primera es que, en la imagen que emerge de la identidad moderna, cuando la abordamos históricamente, los bienes constitutivos tienen un lugar central. La segunda es que existe una diversidad de bienes que pretenden validez. Para Taylor, el problema con la mayoría de las concepciones que él mismo juzga inadecuadas y que en su contraste pretende definir la suya propia, es que sus simpatías son demasiado estrechas. El modo en el cual resuelven los dilemas de la modernidad es, nos dice, invalidando aquellos bienes cruciales que se encuentran en conflicto.<sup>915</sup>

Y esto es así, como dijimos, debido al compromiso metaético de estas concepciones que distorsiona la naturaleza de la moral. Lo cual les impide a sus adherentes reconocer los dilemas genuinos que surgen en determinadas circunstancias cuando dos o más bienes verdaderos se enfrentan exigiendo nuestra lealtad, u olvidan que la persecución de un bien hasta sus últimas consecuencias puede tener un resultado catastrófico, no porque no sea bueno dicho bien, “sino porque existen otros que no pueden ser sacrificados sin causar el mal”.<sup>916</sup> Taylor cree, no sólo que esas posiciones son sesgadas y estrechas, sino también que resultan insostenibles desde el punto de vista de quienes las proponen. Como ya apuntamos, la identidad moderna se encuentra, de manera ineludible, definida tanto por las facultades de la razón desvinculada como por la imaginación creativa. Lo cual implica que aquellos que plantean las negaciones y rechazos más radicales “de aspectos selectivos de la identidad moderna, generalmente viven sus vidas según variantes de lo que niegan”.<sup>917</sup>

De esto se desprenden interpretaciones caricaturescas. El proponente radical de la razón desvinculada descarta el reclamo romántico juzgándolo irracional o anticientífico; mientras que aquellos que condenan los frutos de la razón desvinculada en la sociedad tecnológica o el atomismo político lo hacen reduciendo la motivación de sus contrincantes en el debate a mera voluntad de dominio, o a ceguera respecto a la dependencia inherente que tenemos los unos de los otros.

De acuerdo con Taylor, parte del problema es la ontologización que realizamos del yo puntual o no situado. En realidad estamos hablando de un desarrollo derivado de la ineludible condición encarnada del *anthropos*. Es decir, el problema estriba en haber extraído, a partir del desarrollo de una cierta facultad circunscrita a un dominio peculiar de la experiencia (la razón desvinculada), una antropología de la desvinculación.

Aunque son innegables algunas de las ventajas que ha supuesto la adopción de una antropología de este tipo, sustentada por la cosmología inaugurada por la revolución

---

<sup>915</sup> SS, pág. 502-3.

<sup>916</sup> SS, pág. 503.

<sup>917</sup> SS, pág. 504.

científica, no sólo en lo que concierne al dominio tecnológico y al orden disciplinario de los sujetos y las sociedades, sino también, en el avance de una ética de la libertad y de la autenticidad, con todas las derivaciones jurídico-políticas que vienen al caso, Taylor nos recuerda que durante el siglo XX ha habido un conjunto de importantes pensadores entre los que se cuentan, como hemos visto, Merleau-Ponty, Heidegger, Polanyi y Wittgenstein, que han hecho esfuerzos por demostrar que esta imagen del sujeto desvinculado resulta insostenible cuando atendemos a los rasgos trascendentales de nuestra identidad. Los logros epocales en lo que se refiere al dominio tecnológico de la tierra y sus habitantes no hacen más que ocultar, tras el ejercicio ininterrumpido de la manipulación objetual, la naturaleza última de nuestro ser-en-el-mundo. El giro propuesto por esos autores ha consistido en una suerte de retrotraimiento con el fin de “dar cuenta” de la naturaleza radicalmente relativa (no absoluta) de nuestra existencia recortada/individual.

Con respecto a la cuestión de las fuentes morales, Taylor comienza advirtiendo acerca del sorprendente consenso que existe en nuestras sociedades modernas en lo que concierne a las demandas de justicia y benevolencia. Frente a esto, se pregunta Taylor:

So why worry that we disagree on the reasons, as long as we're united around the norms? It's not the disagreement which is the problem. Rather the issue is what sources can support our far-reaching moral commitments to benevolence and justice.<sup>918</sup>

Lo que Taylor pretende explorar es el modo en el cual vivencialmente aprehendemos las demandas de estos bienes a los cuales universalmente nos adherimos: si los experimentamos como experiencias perentorias, por ejemplo, o si en cambio estos bienes nos mueven porque tenemos la sensación de que “los seres humanos son eminentemente *dignos* de ser ayudados o tratados con justicia”.<sup>919</sup> En este segundo caso, nos dice Taylor, nos encontramos ante la cuestión de las fuentes morales. Y aquí, lo que constatamos, es una pluralidad de ellas. Para empezar, tenemos la noción cristiana original del *agapê*, “del amor que Dios tiene a los humanos y que se conecta con su bondad como criaturas”, en el cual participamos por medio de la gracia y que está conectada con la afirmación divina de la creación que encontramos en el texto del Génesis del cual ya hemos hecho mención.<sup>920</sup> De manera semejante – nos dice Taylor – las nociones secularizadas incorporan un sentido de orientación que cumple un rol análogo. El naturalismo ilustrado, por su parte, al rechazar la religión, orienta su motivación hacia una concepción del estado natural inocente del hombre y a una transvaloración de los códigos ascéticos a favor de la vida corriente.

Nietzsche y Dostoievski, cada uno a su manera, han apuntado importantes motivos que nos llevan a cuestionar la viabilidad de nuestros ideales morales. Por un lado, Nietzsche ha denunciado, no sólo el carácter muchas veces hipócrita de nuestra ética de la benevolencia, sino también, el carácter pernicioso que tiene para nuestros impulsos de

---

<sup>918</sup> SS, pág. 515. (“Así pues, ¿por qué preocuparse por no estar de acuerdo con las razones si estamos unidos en torno de las normas? No es el desacuerdo lo que plantea el problema, sino que la cuestión es qué fuentes pueden sostener nuestros compromisos morales de largo alcance en relación con la benevolencia y la justicia.”)

<sup>919</sup> *Ídem*.

<sup>920</sup> SS, pág. 516.



autorrealización. Dostoievski, por su parte, especialmente en *Los Demonios*, plantea de qué modo una ideología de la libertad y el amor universal puede enmascarar un odio que lleva al mundo a la destrucción y el despotismo. En ambos casos, lo que se pone en entredicho, como decíamos, es si poseemos los medios para que nuestros ideales sigan siendo creíbles y sostenibles. Si ese no fuera el caso, nos dice Taylor, lo apropiado sería moderar nuestros ideales para evitar sus efectos destructivos.

La respuesta del naturalismo humanista no satisface a Taylor. Aun cuando concede que las fuentes humanistas resultan en muchos casos poderosas, son defectuosas en muchos aspectos. Por un lado, está el hecho de que dichas fuentes son parasitarias, lo cual pone en entredicho su supervivencia en caso de la desaparición de su contraparte, la religión. En segundo término, aun estamos pendientes de contestación por parte de los moralistas ilustrados al desafío schopenhaueriano respecto a los aspectos más oscuros de la motivación humana. Finalmente, parece claro que el humanismo ilustrado está comprometido con una noción de dignidad del hombre que se encuentra estrechamente asociada a la racionalidad, a la plenitud y a la salud. Cabe preguntarse, como lo hacíamos en el capítulo dedicado a las raíces biológicas de la identidad humana, qué recursos tenemos a disposición para encarar las situaciones de vulnerabilidad extrema cuando hemos establecido como estándar de la dignidad del hombre su racionalidad y su autonomía.

Finalmente, siguiendo con la argumentación abierta por Nietzsche y Dostoievski, cabe apuntar la advertencia de Foucault respecto a las conexiones entre los ideales éticos y espirituales y las prácticas de exclusión y relaciones de dominio, como ocurre (como señala la crítica feminista) con el lugar relevante que tienen ciertas concepciones espirituales en la exclusión y subordinación de la mujer. Parte del atractivo de la ética naturalista se encuentra en su revuelta contra la religión y la moral tradicional debido a este tipo de razones. Pero como ya indicamos, el hecho de que los ideales y aspiraciones espirituales más elevados resulten en ocasiones una amenaza para la humanidad no es exclusivo de la religión. Los más elevados ideales del humanismo ateo no parecen liberarse de sus consecuencias. Eso podría llevarnos a creer, nos dice Taylor, que lo que necesitamos es un humanismo secular más científico y sobrio. Pero, a esto responde Taylor, señalando que algunos de los bienes potencialmente destructivos, son indudablemente bienes genuinos:

That is why adopting a stripped-down secular outlook, without any religious dimension or radical hope in history, is not a way of avoiding the dilemma, although it may be a good way to live with. It doesn't avoid it, because this too involves its "mutilation". It involves stifling the response in us to some of the deepest and most powerful spiritual aspirations that humans have conceived. This, too, is a heavy price to pay.<sup>921</sup>

---

<sup>921</sup> SS, pág. 520. ("Ésa es la razón por la cual adoptar una escueta postura laica, sin ninguna dimensión religiosa o esperanza radical en la historia, no es una forma de obviar el dilema, aun cuando pueda ser una buena forma de convivir con él. No lo obvia porque también ello implica su "mutilación". Implica sofocar la respuesta de alguna de las más profundas y poderosas aspiraciones espirituales que puedan concebir los humanos. Esto, también, es un alto precio que pagar.")

## 3.2. Identidad y trascendencia en la era secular

### 3.2.1. Introducción: Narrativas maestras de la secularización

*Hegel* (1975), *Sources of the Self* (1989) y *A Secular Age* (2007) son los hitos centrales dentro de un ambicioso proyecto intelectual en el cual Taylor ha insistido, como respuesta a la pregunta acerca de las condiciones del presente, que la comprensión de lo que somos debe articularse filosófica e históricamente. Si, como dijimos en la primera parte de nuestro estudio, uno de los temas relevantes abordados por Taylor en *Hegel* es la distinción entre la dialéctica ontológica y la dialéctica interpretativa y, si, como observamos en nuestra interpretación de *Sources of the Self*, su aproximación al *anthropos* moderno se caracteriza por una análoga doble caracterización que pretende la articulación de las dimensiones ontológicas o trascendentales, por un lado, y su dimensión histórica, por el otro; en *A Secular Age*, Taylor vuelve a enfrentarse con la cuestión que ahora le incumbe, con la misma insistencia en tratar la cuestión desde esta doble perspectiva.

Como vimos que ocurría con la estructura de *Sources of the Self*, en el cual la primera de sus cinco partes estaba dedicada a la clarificación analítica de las relaciones intrínsecas entre la identidad y el bien que le permitía, en las cuatro partes restantes, abordar las diversas antropologías modernas (los diversos modos de entender lo que significa ser sujeto humano, persona o yo) que suscitaban las mutaciones cosmológicas que se precipitaron a partir del siglo XVII; en *A Secular Age* Taylor vuelve a ofrecer una estructura semejante para desplegar sus argumentos.

En la introducción de su último libro, hasta el momento, Taylor inaugura su argumentación con el siguiente interrogante: “¿Qué es lo que significa decir que vivimos en una era secular?” Y a continuación, enmarca dicho interrogante en una prolija consideración de tres sentidos diversos de la “secularización”. Dos de ellos pertenecen al relato “sociológico”<sup>922</sup> y, en la categorización de Taylor, sirven como contraste para establecer el objeto específico de su propio estudio, que se ocupa, fundamentalmente, de la determinación de las condiciones del presente, y en el modo en el cual dichas condiciones problematizan o aquejan la creencia y la increencia en las sociedades modernas.

De los dos sentidos “sociológicos” de la secularización que Taylor identifica, el primero de ellos (secularidad I) se refiere al lugar que ocupa lo sagrado en los espacios públicos. Es sabido que las sociedades premodernas se basaban en algún tipo de fe o adherencia a Dios, o alguna noción de lo último; y que en el caso específico de las sociedades arcaicas la indiferenciación era aun más radical (las esferas de lo político, económico y social eran indistinguibles). Dios estaba en todos lados, para decirlo de modo sencillo.

En cambio, las sociedades modernas occidentales se han librado de esta conexión, adhiriéndose de este modo a una concepción de “política sin Dios”. En breve: en el primer sentido de la secularización se dice que las variadas esferas de la actividad no se refieren ya a Dios, como solía ocurrir, sino que están justificadas por la racionalidad interna de cada una de las esferas.

---

<sup>922</sup> WARNER, VANANTWERPEN Y CALHOUN (2010), pág. 8.

El segundo sentido (secularidad II) es quizá más personal, porque hace referencia directamente a la creencia y a la práctica religiosa. En este caso, se habla de secularización a partir de la constatación, por ejemplo, de la asistencia a la liturgia dominical u otras variables que pueden ser interpretadas como una manera de dar la espalda a Dios o a la religión en general. Como contrapartida, se dice que el declive de la fe (la fe cristiana, por ejemplo), viene acompañado de un aumento en la fe en otras clases de creencias, como ocurre con la razón, la ciencia, o por ciertas ciencias particulares, como la teoría de la evolución, o la neurofisiología para explicar el funcionamiento mental.<sup>923</sup>

Sin embargo, como decíamos, la intención de Taylor, aun cuando toma en consideración los sentidos apuntados, se desplaza al tema de las condiciones de la creencia y de la increencia. En este sentido, nos dice Taylor, lo que constatamos es que nos hemos movido de una sociedad en la cual la creencia en Dios resultaba indisputable (hasta alrededor del 1500), hacia otra en la que sólo es una opción entre otras, y que en ocasiones es difícil de asumir. La creencia en Dios – nos dice Taylor – ha dejado de ser axiomática para convertirse en una entre una pluralidad de opciones. Vivir en una sociedad o época secular, desde esta perspectiva, tiene que ver con el contexto de nuestra búsqueda y experiencia moral, religiosa y espiritual, tiene que ver con las condiciones de la experiencia y la búsqueda espiritual.<sup>924</sup>

De las cinco partes que componen la obra, cuatro de ellas (I-IV) ofrecen elaboraciones históricas que despliegan los acontecimientos relativos al tema a partir del siglo XVII y hasta la actualidad. Mientras que la parte V ofrece una argumentación analítica del trasfondo (en su mayor parte inarticulado), que hace posible la creencia y la increencia en las sociedades modernas occidentales. Como veremos con *mayor* detalle en las páginas que siguen, la articulación de dicho trasfondo corresponde a lo que Taylor ha dado en llamar el “marco inmanente” de la época secular. Dicen Warner, VanAntwerpen y Calhoun, de manera semejante a lo que observábamos cuando analizamos el tema de la relación entre la filosofía y la historia en el contexto específico de *Sources of the Self*:

The form of *A Secular Age* is obviously related to one of its main substantive points: that questions such as those of religion and ethics, though appearing to be pressed upon us by the bare facts of existence and the universe, nevertheless get their particular form and no small part of their urgency from contexts of which we are not fully aware – unspoken premises about the kind of society we live in, the way we imagine the goods we are striving for, the practical contexts in which the question arise, and the way we imagine ourselves as persons.<sup>925</sup>

Pero esto podría inducir a pensar que el relato tayloriano sobre la construcción de

---

<sup>923</sup> SA, pág. 4.

<sup>924</sup> SA, pág. 3.

<sup>925</sup> WARNER, VANANTWERPEN Y CALHOUN (2010), pág. 3. (“La forma de *A Secular Age* esta obviamente relacionada con uno de sus puntos más significativos: que cuestiones tales como los de la religión y la ética, aunque parezcan ser impuestos sobre nosotros por los simples hechos de la existencia y el universo, sin embargo, obtienen su forma particular, y una parte no menos importante de su urgencia, de contextos de los que no somos plenamente conscientes – premisas tácitas sobre el tipo de sociedad en la que vivimos, la manera en la que imaginamos los bienes por los que estamos luchando, los contextos prácticos en los cuales surgen las preguntas, y el modo en que nos imaginamos como personas.”)

la identidad moderna y de los mundos sociales, se encuentra comprometido con una suerte de relativismo historicista. Sin embargo, como ya argumentamos de manera extensa en capítulos precedentes, la importancia que Taylor concede a la reflexión histórica no viene acompañada de una relativización de las comprensiones y las creencias. Y esto debido a que el argumento de Taylor, como ya vimos, no consiste exclusivamente en una historización de las ideas y de la cultura. Por el contrario, esta historización, que pretende entender el surgimiento de las configuraciones peculiares en cada circunstancia como despliegue, desarrollo o respuesta frente a configuraciones anteriores, se opone a las versiones “abstractivas” de la historia intelectual. En este último caso, la historia se entiende como un proceso en el cual, los hechos desnudos sirven como contraste para descartar las falsas creencias con el fin de establecer las verdaderas.

Más arriba vimos el modo en el cual Taylor concibe el surgimiento de las ideas como intentos de formular y llevar a expresión consciente las razones detrás de las prácticas.<sup>926</sup> Desde esta perspectiva, la historia de las ideas es la historia de los diversos modos de pensamiento que surgen como respuesta a los problemas peculiares que plantean las ideas y las circunstancias previas. Es decir, que la comprensión de una instancia particular de la historia, de ese proceso de conformación de las configuraciones epocales, sólo es posible en el marco de una aprehensión, aunque más no sea limitada, de los caminos que nos han llevado hasta la configuración en cuestión. En ese sentido, como decíamos más arriba, de manera análoga a lo ocurrido en *Sources of the Self, A Secular Age* pretende dar cuenta del marco inmanente de nuestra sociedades seculares en vista de los desarrollos inaugurados dentro de la Cristiandad Latina que llevaron a su disolución y a la actualización de sus potencialidades más allá de sí misma.<sup>927</sup>

Desde esta perspectiva, Taylor considera, a despecho de las tesis postmodernas, que su estudio resulta en una exposición de una narrativa maestra o metarrelato. De manera semejante a lo que constatamos respecto al lugar que ocupa la narratividad en la esfera ética para los individuos, Taylor cree que este tipo de narrativas maestras resultan ineludibles. Del mismo modo que la pretensión de Roquetín, el personaje novelado que Sartre inventó en *La nausea* para dar voz literaria a su postura acerca de la relación entre vida y significación, resulta insostenible – nos dice Taylor – pretender que la libertad y la verdad tiene como condición de posibilidad la adopción de una postura desvinculada. Lo cual, si insistimos en ello, implica que operamos en el contexto de una narrativa inarticulada o inconsciente.

Taylor señala que no todas las narrativas que se han adoptado en diversas épocas y por diversas civilizaciones pueden definirse del mismo modo. Las narrativas mitológicas, por ejemplo, resultan muy diferentes a las narrativas peculiares que han adoptados las sociedades occidentales modernas en las cuales lo que se pone de manifiesto es el advenimiento de nosotros mismos como agentes distintivos frente al resto de la humanidad, y de nuestra propia época de manera diferencial. En estos relatos de advenimiento, nos dice Taylor, lo que se pone de manifiesto es que hemos devenido lo que somos al abandonar ciertas visiones, actitudes y posturas de quienes nos precedieron. De este modo, lo que anida en estas narraciones es una visión de progreso, desarrollo o evolución en las cuales nos vemos a nosotros mismos elevándonos a partir de una

<sup>926</sup> SA, pág. 204.

<sup>927</sup> WARNER, VANANTWERPEN Y CALHOUN (2010), pág. 8.

condición inferior hasta nuestra situación presente. Por supuesto, este tipo de narración “evolutiva” tiene su contracara “reaccionaria”. En este sentido, se dice, la sociedad moderna se caracteriza por su declive o caída. En esta lectura, hemos pasado de una época en la cual los seres humanos formaban parte y respondían a un orden teleológicamente significativo que comunicaban las autocomprensiones tempranas, a una experiencia de distanciamiento que ha traído consigo el caos, el desorden y la pérdida de sentido. Pese a su orientación inversa en lo que respecta a la función evaluativa de ambos relatos, ambos responden al mismo patrón.<sup>928</sup>

Ya hemos señalado la importancia que concede Taylor a la explicación narrativa. En su momento indicamos que, metodológicamente, Taylor concede a la “narratividad” un lugar crucial en su explicación de fenómenos como la identidad, y señalamos que este privilegio se debía a la cualidad del objeto que se pretende abordar. De este modo, la elección del relato no es arbitraria. Todo lo contrario. Para Taylor, las cuestiones relativas a los sujetos sólo merecen abordarse contando una historia acerca de ellos, de sus ideas y sus prácticas. Esto se pone especialmente de manifiesto si contrastamos la narración tayloriana sobre la secularización, con esas otras dos teorías “sociológicas” que hemos mencionado, que explican el fenómeno de la secularización como un subproducto ineludible de la modernización (crecimiento económico, industrialización, movilidad social y geográfica, urbanización, desarrollo de la ciencia y la tecnología, avance de la razón instrumental, etc.)<sup>929</sup> Como indicamos, Taylor identifica dos tipos de narraciones maestras de la modernidad. En el primer caso, las narraciones sociológicas a las que Taylor llama “relatos de sustracción”, cuyo tema central es la identificación de cierta tendencia esencial o carácter universal que puede ser predicado legítimamente de todos los seres humanos. El relato sostiene que dichas tendencias o caracteres han permanecido ocultos u obstruidos hasta que la modernidad los ha sacado a la luz. Taylor ilustra estas narraciones con dos ejemplos. El primero es burdo y el segundo más sofisticado.

Por un lado, nos recuerda la concepción que hace de los seres humanos, esencialmente, operadores de la razón instrumental. Desde esta perspectiva, las concepciones religiosas o metafísicas y las costumbres tradicionales mantenían oculta esta realidad. Lo que ha permitido el advenimiento de la modernidad, según los adherentes de este relato, es que los individuos acepten plenamente su condición.

De modo más sofisticado, el relato de sustracción puede presentarse como esa concepción de los seres humanos como agentes capaces de razonar universalmente por medio de principios, volcados a actuar a partir de máximas universalizables. O, para poner otro caso, tenemos el ejemplo que nos ofrece Adam Smith con su noción de los seres humanos como orientados universalmente hacia el intercambio económico; tendencia que se mantuvo contenida por las formas sociales tempranas.<sup>930</sup> En síntesis, en todos estos casos, de lo que se trata la modernidad es de llegar a ver algo que hasta ese momento se nos había ocultado.

Como alternativa a los llamados “relatos de sustracción” o “historias de progreso”, Taylor propone un tipo de narración en la cual los seres humanos se ven configurados por una variedad de culturas que asumen diferentes perspectivas en vista a orientaciones,

---

<sup>928</sup> TAYLOR, Charles, “Afterword: Apologia pro libro suo” en WARNER, ANTWERPEN, CALHOUN (2010), pág. 300.

<sup>929</sup> *Ídem*, pág. 301.

<sup>930</sup> *Ídem*, pág. 302.

metas o ideales específicos que se encarnan en prácticas peculiares. Estas culturas, nos dice Taylor, son “construidas” a lo largo del tiempo. Por supuesto, la noción de “construcción” de la que habla Taylor no introduce una suerte de agencia transhistórica que supervisa o controla el proceso, o una orientación histórica preestablecida teleológicamente. Aun así, el hecho de hablar de “construcción” le permite desplazar la discusión respecto a la identidad y a la modernidad del lugar que enfáticamente se le otorga en los relatos de sustracción, hacia una comprensión de las configuraciones actuales que no las definen en términos de “pérdida” de un mundo anterior (evaluativamente glorificado o vilipendiado), sino por el tipo de cultura humana que hemos construido.

Evidentemente, esta distinción entre metarrelatos que adoptan patrones a un mismo tiempo “sustractivo” y “progresivo”, y aquellos otros que se decantan por una interpretación “constructiva” de la cultura, se hace eco del análisis tayloriano entre las llamadas teorías culturales y aculturales de la modernidad de las que ya hemos hablado. En breve, las primeras tienden a poner su énfasis en los factores meramente operativos, neutrales, de los tránsitos, mientras que los segundos apuestan a la interpretación de las configuraciones culturales que tienen como objeto a Dios, la naturaleza, la historia, el propio *anthropos*, el tiempo, etc. para poner sólo algunos ejemplos.

Entre las diferencias más importantes que apunta Taylor entre nosotros y nuestros antepasados está el hecho de que estos últimos vivían un mundo encantado. En vista a la distinción entre “relatos de sustracción” y su alternativa “constructivista”, hay un tipo de explicación que señala que el desencantamiento del mundo moderno debe ser entendido exclusivamente como pérdida de ciertas creencias y las prácticas que aquellas hacían posible. Ahora bien, un tipo de interpretación de estas características supone que la ruptura o rechazo en que consistiría la modernización, permitiría a los modernos distanciarse de la postura “supersticiosa” que habría distinguido a nuestros parientes premodernos, a favor de una postura más “científica” o “tecnológica” que habría dado a los habitantes del mundo moderno ocasión para enfrentar el mundo de una manera más efectiva y veraz.

El relato de Taylor, en cambio, propone una lectura de otro tipo. Aquí, el énfasis está puesto, en primer lugar, en el hecho de que, para nuestros antepasados, el mundo aparecía como “encantado”. Eso quiere decir que la significación en aquel contexto no se concebía, como ocurre para nosotros, los modernos, como algo que acontece exclusivamente en la mente, sino que el mundo era concebido como un lugar de manifestación de sentido, un lugar habitado por espíritus y fuerzas. Pero no sólo se manifestaba el sentido en las diversas “subjetividades”, en las diversas entidades vivientes (demonios, espíritus, etc.), sino que también residía en las cosas, en ciertos objetos, como las reliquias, en los cuales se localizaba el poder. Eso suponía, por parte de los agentes humanos, un comportamiento cuidadoso respecto a los mismos en vista a los riesgos que suponía un trato inadecuado de ellos.<sup>931</sup>

En cambio, para la concepción que se adhiere a la visión de que las significaciones se encuentran exclusivamente en la mente, y el resto de los existentes sólo adquieren sentido de manera derivada, en dependencia de lo que despiertan, en dependencia del tipo de respuesta que producen en los agentes humanos, dice Taylor:

---

<sup>931</sup> SA, pág. 32.

... meanings are “in the mind, in the sense that things only have the meanings they do in that they awaken certain response in us, and this has to do with our nature as creatures who are thus capable of such a responses, which means creatures with feelings, with desires, aversions, i.e., beings endowed with minds, in the broadest sense.”<sup>932</sup>

Estas concepciones respecto al lugar de la significación vendrían acompañadas, respectivamente, por concepciones contrapuestas respecto a la subjetividad. En el primer caso, el del habitante del cosmos encantado de la premodernidad, la frontera entre la mente y el mundo se encuentra difuminada. Dice Taylor:

Once meanings are not exclusively in the mind, once we can fall under the spell, enter the zone of power of exogenous meaning, then we think of this meaning as including us, or perhaps penetrating us. We are in as it were a kind of space defined by this influence. The meaning can no longer be placed simply within; but nor can it be located exclusively without. Rather it is in a kind of interspace which straddles what for us is a clear boundary. Or the boundary is, in an image I want to use here, porous.<sup>933</sup>

Por el contrario, el yo moderno, el yo “atrincherado” (*Buffered self*) de los modernos se caracteriza por su distanciamiento, por su desvinculación. Este yo ha adoptado una postura en la que ha removido la principal característica del yo que habita el cosmos encantado, la vulnerabilidad.<sup>934</sup> De este modo, podemos ver lo que distingue un “relato de sustracción” y otro que imagina las mutaciones en esta transición no sólo en términos de pérdida, sino también en términos de reconstrucción. En el relato de sustracción, no hay pérdida epistémica de ningún tipo en lo que se refiere a la transición. Se trata, sencillamente, de arrancar ciertas creencias falsas, ciertos miedos que producen objetos puramente imaginarios. En contraposición, nos dice Taylor, el proceso de desencantamiento involucra un cambio en nuestra sensibilidad. “Nos abrimos a cosas diferentes”, dice Taylor. En este sentido, hemos perdido una manera de experimentar el mundo que era común a las personas de aquella época:

Disenchantment in my use (and partly in Weber's) really translates Weber's term *Entzauberung*, where the key kernel concept is *Zauber*, magic. In a sense, moderns constructed their own concept of magic from and through the process of disenchantment. Carried out first under reforming Christian auspices, the

---

<sup>932</sup> SA, pág. 31. (“... los significados están “en la mente”, en el sentido de que las cosas sólo tienen el sentido que tienen en cuanto despiertan una cierta respuesta en nosotros, y esto tiene que ver con nuestra naturaleza como seres que, por lo tanto, son capaces de tal respuesta, lo que significa criaturas con sentimientos, deseos, aversiones, es decir, seres dotados de mente, en el sentido más amplio.”)

<sup>933</sup> SA, pág. 35. (“Una vez que los significados no están exclusivamente en la mente, una vez que podemos caer bajo un hechizo, entrar en la zona de poder de sentido exógeno, entonces pensamos en este sentido como incluyéndonos a nosotros, o quizá penetrándonos. Estamos, como si dijéramos, en una especie de espacio definido por esta influencia. El significado no puede ser colocado simplemente dentro, pero tampoco puede localizarse exclusivamente fuera. Es más bien en una especie de espacio intermedio que está atravesado por lo que para nosotros es un límite claro. O la frontera es, en una imagen que deseo utilizar aquí, porosa.”)

<sup>934</sup> SA, pág. 36.

condemned practices all involved using spiritual force against or at least independently of our relation to God. The worst examples were things like saying a black mass for the dead to kill off your enemy, or using the host as a love charm. But in the more exigent modes of reform, the distinction between white and black magic tended to disappear, and all independent recourse to forces independent of God was seen as culpable. The category “magic” was constituted through this rejection, and this distinction was then handed on to the post-Enlightenment anthropology, as with Frazer in his distinction between “magic” and “religion”.<sup>935</sup>

De este modo, para Taylor, el proceso de desencantamiento puede ser visto como una pérdida de cierta sensibilidad. Y en esta medida, puede ser evaluado como un empobrecimiento. La cultura moderna, a través de diversas modalidades, como ocurrió con el romanticismo, ha insistido en la necesidad de “reencantar el mundo”. Como ya hemos indicado, en el caso romántico se trataba de ofrecer una alternativa a la descripción newtoniana del universo como un espacio muerto, trasquilado de la vida y la significación que tuvo antiguamente.<sup>936</sup>

### 3.2.2. Historia de la secularización

En el apartado anterior hemos señalado algunas diferencias centrales entre el *anthropos* occidental moderno y sus antepasados. Hemos hablado, especialmente, del modo en el cual el *anthropos* premoderno se concebía a sí mismo como habitante de un cosmos encantado, poblado de otras entidades no-humanas, pero intracósmicas, provistas de su propia significación. En cambio, hemos visto que el *anthropos* moderno, a partir de la concepción de la significación como un fenómeno exclusivamente intramental, puramente subjetivo, habita un universo neutro.

Esto se encuentra asociado, indudablemente, a la tan mentada transformación en nuestra comprensión del universo. Como ya hemos señalado, el cosmos premoderno se fundaba en una idea de totalidad de la existencia, significativa desde el punto de vista humano, que se traducía en un orden jerárquico encabezado por Dios, la Eternidad o las Ideas. En cambio, el universo moderno fluye en un tiempo puramente secular y su orden es el de las leyes naturales.

Estas dos concepciones cosmológicas contrapuestas dan como resultado dos antropologías muy diversas. En el primer caso, Taylor habla del yo premoderno como un “yo poroso” (*porous self*), en el cual la frontera entre la mente y el mundo está

---

<sup>935</sup> TAYLOR, Charles, “Afterword: Apologia pro libro suo”, pág. 303. (“El desencanto, en el uso que aquí le doy (y en parte en el de Weber) en realidad traduce el término *Entzauberung* de Weber, en el cual el concepto clave es el núcleo *Zauber*, la magia. En cierto sentido, los modernos construyeron su propio concepto de magia a partir del proceso de desencantamiento y a través suyo. Llevado a cabo primero bajo los auspicios de la reforma cristiana, todas las prácticas condenadas estaban involucradas con el uso de la fuerza espiritual en contra, o al menos de forma independiente de nuestra relación con Dios. Los peores ejemplos fueron cosas como decir una misa negra para los muertos con matar a un enemigo, o usar una hostia como encantamiento de amor. Pero en las modalidades más exigentes de la reforma, la distinción entre magia blanca y magia negra tendió a desaparecer, y todos los recursos independientes para las fuerzas independientes de Dios fue visto como culpable. La categoría de magia se constituyó a través de este rechazo, y esta distinción se entregó entonces a la antropología postilustrada, como ocurre con Frazer en su distinción entre “magia” y “religión”.”)

<sup>936</sup> *Ídem*, pág. 304.



difuminada, lo cual implica que tampoco se respetan las fronteras entre las leyes físicas y la significación que tienen las cosas para nosotros. Taylor lo ejemplifica haciendo alusión a la melancolía. A diferencia de lo que ocurre con la explicación moderna, que identifica como *causa* de la depresión cierta descompensación química del cuerpo; la explicación premoderna pone el énfasis en la correspondencia que existe entre dicha experiencia y la bilis negra. Pero esta vez, la bilis negra no es entendida como *causa* de la melancolía, sino que es entendida como la melancolía misma. Así, la sanación por medio del contacto con objetos sagrados y la medicina actual resultan análogas, pero muy diferentes en lo que respecta a la concepción subyacente. En la sanación se pone especial atención en la estrecha conexión que existe entre lo espiritual y lo físico, entre la enfermedad y el pecado, lo cual hace comprensible la relevancia que se otorga al contacto con ciertas sustancias, como los relicarios que contienen objetos sagrados, o la ingestión de agua bendita.

En cambio, en la medicina actual las enfermedades son atribuidas, por ejemplo, a una falla del sistema inmunológico. Lo cual se explica, si prestamos atención a la postura de distanciamiento que se asume frente al nuevo trasfondo de significación. El yo moderno es un yo “atrincherado” (*buffered self*). Eso habla de la capacidad de distanciamiento, de desvinculación, frente aquello que es exterior a la mente, lo cual permite desarrollar un sentido de invulnerabilidad frente al mundo.

En su análisis comparativo, además del desencantamiento del cosmos que desemboca en la imagen del universo newtoniano y lo que esto significa en la concepción del yo, Taylor señala otras diferencias notables, de las que ahora sólo haremos una muy breve mención. Por un lado, la diferencia en lo que respecta al fundamento de lo social. En la concepción premoderna, como hemos dicho, Dios se encontraba implicado de manera ineludible en la existencia de la sociedad. El reino estaba fundado en algo superior a la mera acción humana y al tiempo secular.

En cambio, el orden moral moderno, fundado, como veremos, sobre las teorías de la ley natural del siglo XVII, transmite una imagen idealizada del beneficio mutuo de los agentes que se traduce en una teoría de los derechos y de la regla legítima que comienza con los propios individuos. La sociedad, desde esta perspectiva, está constituida exclusivamente para el beneficio de los individuos. En este sentido, la sociedad es un mero instrumento que permite a los agentes el logro de sus fines respectivos, proveyéndoles de seguridad para realizar sus intercambios y avanzar en su prosperidad.<sup>937</sup>

Otra característica distintiva de las sociedades tempranas es el modo en el cual sostenían el equilibrio frente a sus tensiones constitutivas. En la Cristiandad medieval esas tensiones se ponían de manifiesto en las metas contrapuestas del florecimiento humano y la autotranscendencia que se resolvían en una forma de complementariedad jerárquica (clero, nobleza y campesinado) que permitía combinar las funciones del celibato y la procreación. Siguiendo a Bajtin y a Victor Turner<sup>938</sup> en lo que respecta al análisis que realizan estos autores sobre el carnaval y otras festividades en las cuales se alienta de manera circunscrita “el mundo del revés” en lo que concierne a los valores y las estructuras reinantes, Taylor sostiene que en ellas se pone de manifiesto una intuición de fondo que ve en el orden de la existencia, un orden subyacente primitivo que es a un mismo tiempo enemigo del orden, pero también fuente de energía, una intuición que no

<sup>937</sup> SA, pág. 169.

<sup>938</sup> TURNER (1969); BAKHTIN (1968)

hace más que poner de manifiesto esta complementariedad o necesidad mutua de los opuestos.

Victor Turner plantea la cuestión distinguiendo la estructura y la antiestructura de la sociedad. En el primer caso, nos referimos a los códigos o patrones de comportamiento reconocidos como apropiados por la sociedad. La antiestructura o anticódigo, el cual resulta difícil de enunciar de manera descriptiva, responde a la necesidad de relajar de manera limitada la presión que ejerce el código con el fin de recuperar la energía indisciplinada que es su contrario. Dice Taylor:

These explanations still sound rather “functionalist”; the aim of the exercise seems still to be the preservation of society. But Turner puts them in the context of the pull of “communitas”, which takes us beyond this level of explanation. The sense of “communitas” is the intuition we all share that, beyond the way we relate to each other through our diversified coded roles, we also are a community of many-sided human beings, fundamentally equal, who are associated together. It is this underlying community which breaks out in moments of reversal or transgression, and which gives legitimacy to the power of the weak.<sup>939</sup>

Pero además, nos dice Taylor, esta orientación hacia la “communitas” puede ir más allá de la propia sociedad, más allá de los seres humanos o incluso, más allá de la humanidad como tal. Desde esta perspectiva, la función de este equilibrio complementario se ponía de manifiesto en el modo en que las tensiones de la vida corriente, orientada hacia el florecimiento, traducido a una estructura de poder, propiedad y dominio guerrero (que eventualmente será objeto de vigilancia del Estado) debía acomodarse a las vocaciones superiores de los renunciantes, que establecían una suerte de antiestructura en la forma de una vida superior, que era legitimada por la Iglesia.

En cambio, aun cuando en la sociedad moderna existen analogías de este equilibrio complementario entre estructura y antiestructura, esta última no es reconocida al nivel de toda la sociedad y en los regímenes liberales ha sido desplazada al dominio privado. Dice Taylor:

So one of the places of that anti-structure has migrated is into the private domain, and the public sphere sustained out of this. But that is not all. The call of the anti-structure is still strong in our highly interdependent technological, super-bureaucratized world. In some ways, more powerful than ever. A stream of protests, against central control, regimentation, the tyranny of instrumental reason, the forces of conformity, the rape of nature, the euthanasia of the imagination, have accompanied the development of this society over the last two centuries.<sup>940</sup>

---

<sup>939</sup> SA, pág. 49. (“Estas explicaciones todavía suenan más bien “funcionalistas”; aun el objetivo del ejercicio parece ser la preservación de la sociedad. Pero Turner ofrece a continuación el contexto de la atracción a la “communitas”, que nos lleva más allá de ese nivel de explicación. El sentido de “communitas” es la intuición que todos compartimos de que, más allá de las formas en que se relacionan entre sí a través de nuestros códigos de roles diversificados, también somos una comunidad de seres humanos multifacéticos, fundamentalmente iguales, que están asociados entre sí. Esta es la comunidad de base que se desata en momentos de reversión o transgresión, y que da legitimidad al poder de los débiles.”)

<sup>940</sup> SA, pág. 53. (“Así, uno de los lugares a los que ha migrado la antiestructura es el dominio privado y la

Para Taylor, todas las estructuras deben ser limitadas, incluso suspendidas. Aun cuando sabemos que no podemos evitar las estructuras de manera completa. Necesitamos, de este modo, de ese movimiento que va desde el código a su limitación, que permite la búsqueda de una sociedad mejor, sin caer prisioneros de las ilusiones de una pura antiestructura, que pretende reinar en solitario, purificada para siempre de todo código.<sup>941</sup>

Esta característica se encuentra estrechamente conectada con las peculiaridades en las concepciones del tiempo de estos dos modelos. En la era premoderna, nos dice Taylor, el campo del tiempo ordinario (la dimensión horizontal de la temporalidad) estaba organizado por el tiempo superior o Eternidad (la dimensión vertical) que reunía, reordenaba, puntualizaba el tiempo ordinario, introduciendo a su vez “inconsistencias” en el orden profano, como ocurría en circunstancias en las cuales dos eventos alejados en la sucesión corriente, se concebían próximos en el seno del tiempo superior (el sacrificio de Isaac en el Antiguo Testamento, y la crucifixión de Cristo, resultaban más próximos en su identidad en la Eternidad que dos eventos cronológicamente más cercanos).

Taylor distingue tres modelos de tiempo superior: (1) la eternidad platónica, que consistía en una perfecta inmovilidad; (2) la eternidad de Dios, que no responde a una abolición del tiempo, sino a una congregación; y (3) el llamado tiempo de los orígenes, cuando el orden de las cosas fue establecido como creación del mundo o como fundación del pueblo con sus leyes, como ocurre con el tiempo inmemorial que puede ser recuperado a través de la liturgia. Dice Taylor:

Thus a late medieval kingdom, in which the king has two “bodies”, has to be conceived as existing also in Plato eternity. The body which can never die is not subject to time and change. At the same time, many of these kingdoms saw their law as laid down since time out of mind, a notion which comes from the framework of a Time of Origins. While also, as part of Christendom, they were related through the Church to God's eternity.<sup>942</sup>

Como contraste a las concepciones tempranas de la temporalidad, Taylor evoca el “tiempo homogéneo y vacío” de Walter Benjamin, como la marca de la conciencia moderna. Desde esta perspectiva, el tiempo como el espacio, se han vuelto contenedores indiferentes a lo que contienen, en cierto modo, podemos hablar de un tiempo espacializado. Mientras que en la noción de “lugar” lo que se identifica es lo que está allí,

---

esfera pública sostenida por aquel. Pero esto no es todo. El llamado de la antiestructura sigue siendo fuerte en nuestro mundo interdependiente altamente tecnológico y superburocratizado. En cierto modo, es más potente que nunca. Un torrente de protestas contra el control centralizado, la regimentación, la tiranía de la razón instrumental, las fuerzas de la conformidad, la violación de la naturaleza, la eutanasia de la imaginación, ha acompañado el desarrollo de la sociedad en los dos últimos siglos.”)

<sup>941</sup> SA, pág. 54.

<sup>942</sup> SA, pág. 58. (“De esta manera, el reino medieval tardío, en el cual el rey tenía dos “cuerpos”, debía ser concebido también existiendo en la eternidad platónica. El cuerpo que no puede morir nunca no está sujeto al tiempo y al cambio. Al mismo tiempo, muchos de estos reinos veían su legislación como establecida desde tiempo inmemorial, un concepto que viene del marco del Tiempo de los orígenes. Mientras que también, como parte de la Cristiandad, estaban relacionados a través de la Iglesia a la eternidad de Dios.”)

en el sitio indicado, el espacio y el tiempo newtoniano se convierten en un mero contenedor dentro del cual los objetos pueden moverse.

Como hemos dicho, estas diferencias en lo que se refiere a las experiencias respecto al cosmos, al lugar que el *anthropos* ocupa en el mismo, y por consiguiente, a lo que esto implica respecto a su orientación y comportamiento, en el relato tayloriano deben ser abordadas, no solamente desde un punto de vista analítico, lo cual nos dejaría, como señalamos, con la mera contrastación de dos visiones contrapuestas que nos enfrentan a la encrucijada evaluativa de determinar cuál de ellas es verdadera y cuál de ellas es falsa. De acuerdo con Taylor, es necesario contar la historia acerca del modo en que hemos devenido esto que somos, como hemos venido a parar a una era secular. Lo cual nos permitirá responder de manera más adecuada a la pregunta acerca de lo que es esta época verdaderamente.

Lo cierto es, nos dice Taylor, que hace quinientos años, en nuestra civilización, la creencia en Dios, o en cualquier otra forma que adoptara la trascendencia, resultaba más o menos axiomática. Resultaba prácticamente imposible no creer. Quinientos años después, en cambio, no sólo resulta posible no creer en Dios, sino que incluso resulta, para muchos, ineludible no adoptar una postura de increencia. La pregunta detrás de esta constatación, nos dice Taylor, es cómo llegamos a una situación de este tipo, cómo fue que la increencia se convirtió en una alternativa tan extensa para nuestra civilización.

La respuesta está relacionada con las distinciones que hemos ponderado. Hay ciertas características del mundo de hace quinientos años que hablaban a favor de la creencia, es decir, que hacían de la presencia de Dios algo innegable, y su contrario, el ateísmo, algo casi inconcebible. Por un lado, el mundo natural, el cosmos tal como lo imaginamos, era entonces un testimonio de la acción y el propósito divino; por otro lado, la sociedad y el poder político se concebía sustentado y legitimado por el poder de Dios; finalmente, la gente vivía en un mundo encantado de espíritus, demonios y fuerzas morales. Ahora bien, lo que constatamos es que, entre 1500 y 2000, estas tres características desaparecen.

Sin embargo, Taylor se resiste a adoptar una interpretación análoga a los “relatos de sustracción” que ya hemos mencionado respecto a la secularización. Para ello, lo primero es alejarse de la aproximación epistemológica a la religión. Eso significa prestar atención al sentido de la trascendencia, al sentido del florecimiento más allá de lo meramente humano, en contraposición a atender a las doctrinas específicas, a los compromisos intelectuales abstractos, a una serie de proposiciones de verdad.<sup>943</sup> La diferencia entre ambas aproximaciones se justifica cuando recordamos la diferencia tayloriana entre el conocimiento tácito, los contextos de comprensión o trasfondos de entendimiento, por un lado, y las formulaciones explícitas de las que tanto hemos hablado. Dicen Warner, Antwerpen y Calhoun:

So one central move for Taylor is his attempt to change the way we think about belief. He starts out by evoking a subjective experience, what he calls “fullness”. By this he means any experience of life and the world as imbued with meaning, beauty, and connection – whatever the source of experience. Crucially, it is a subjective experience in which the fullness or satisfying intensity is understood to be objective – the way the world is, or at least can sometimes be – not merely the result of

---

<sup>943</sup> WARNER, ANTWERPEN, CALHOUN, “Editor’s Introduction”, pág. 10.

subjective attitude.<sup>944</sup>

Eso implica desplazar la cuestión a un terreno de discusión muy diferente al que estamos acostumbrados en este ámbito. A lo que ahora debemos responder, no es a una cuestión evaluativa que determine la verdad o falsedad de la creencia o la increencia. Por el contrario, lo que nos interesa es interpretar las experiencias vitales de los agentes en uno y otro caso. Es decir, clarificar los modos alternativos en los que es posible experimentar la vida moral-espiritual. En este sentido, la plenitud no es en sí misma una creencia; es el sentido de algo mayor, más profundo o significativo acerca de lo cual podemos tener creencias. Tampoco se deriva el sentido de la plenitud exclusivamente de la percepción de una realidad y un significado extramundano o interpretable únicamente en términos religiosos. Este sentido de significación y conexión es siempre una posibilidad dentro de los marcos de referencia humanista y naturalista.<sup>945</sup> Dice Taylor sobre la noción de plenitud:

There may just be moments when the deep divisions, distractions, worries, sadness that seem to drag us down are somehow dissolved, or brought into alignment, so that we feel united, moving forward, suddenly capable and full of energy.<sup>946</sup>

El lugar de plenitud, nos dice Taylor, es aquel que nos orienta moral y espiritualmente, ofreciéndonos un sentido de lo real, aun cuando esta experiencia pueda resultar en ocasiones enigmática o inquietante. Es desde esta perspectiva, que hablamos de la presencia de Dios, o la voz de la naturaleza, o la fuerza que fluye a través de todo, etc. Pero este sentido de orientación puede inclinarse negativamente. En este caso, la experiencia es de exilio, de ausencia o distanciamiento, de incapacidad irremediable para alcanzar ese lugar, de melancolía. Taylor, sin embargo, señala una condición intermedia que nos permite escapar de las formas de negación, de vacío, pero que, sin embargo, no alcanza el lugar de la plenitud. Esta condición se consigue a través de un orden rutinario, de una forma estable de vida, en la que realizamos algo significativo para nosotros. Para muchos no creyentes la vida se describe, justamente, en los términos de esta “condición intermedia”. Para ellos la meta es vivir esta condición plenamente. Esto es lo único que tiene la vida para ofrecernos, aunque no pueda considerarse poca cosa. Creer en algo más allá de la muerte, desde esta perspectiva, es una manera de minar la excelencia de esta búsqueda de la existencia corriente.

De este modo vemos que, también para el no creyente, es posible afirmar una orientación moral-espiritual, un “lugar de la plenitud”, que consiste en convertirse uno

---

<sup>944</sup> *Ídem*, pág. 11. (“Así, un movimiento central de Taylor es su intento por cambiar el modo en el cual pensamos sobre la creencia. Comienza evocando una experiencia subjetiva, lo que el llama “plenitud” (*fullness*). Esto quiere decir cualquier experiencia de la vida y del mundo imbuida de sentido, belleza y conexión – cualquiera sea la fuente de la experiencia. Fundamentalmente, es una experiencia subjetiva en la que la plenitud o la intensa satisfacción es entendida como objetiva – la manera que el mundo es, o al menos, que lo es en ocasiones – no meramente el resultado de una actitud subjetiva.”)

<sup>945</sup> *Ídem*, pág. 12.

<sup>946</sup> SA, pág. 6. (“Puede haber momentos en los que las profundas divisiones, las distracciones, preocupaciones, la tristeza que nos parecen arrastrarnos hacia abajo, son de algún modo disueltas, o llevadas a una alineación, de manera que nos sentimos unidos, avanzando, de repente capaces y llenos de energía.”)

mismo en el tipo de persona para la cual esta vida es plenamente satisfactoria. Y de manera análoga a lo que ocurre con el creyente, el no creyente es consciente de que todavía no ha alcanzado ese lugar.

Ahora podemos contrastar la experiencia creyente y no creyente a partir de este aspecto constitutivo que es la obligada orientación moral-espiritual de la que hemos hablado extensamente en los capítulos anteriores. Sobre esta base, podemos constatar que el creyente, a diferencia del no creyente, tiene como referencia a Dios o alguna otra forma de trascendencia. En el caso del cristiano, como ya apuntamos en su momento, la plenitud es algo donado en el marco de una relación personal, por parte de un ser capaz de amor y donación. La aproximación a ese lugar de plenitud implica devoción, oración, caridad, generosidad. El creyente es, además, consciente de estar cerrado dentro de sí, atado a pequeñas cosas insignificantes que lo mantienen alejado de la plenitud. De modo semejante ocurre con el creyente budista, aun cuando abandona (en principio) la noción de relación personal, enfatizando, en su lugar, la trascendencia del yo, la apertura, la recepción de un poder que va más allá de sí.

En el caso del no creyente moderno, lo que ocurre es que se ha desplazado el lugar de la plenitud hacia nuestro interior. En la versión kantiana, el énfasis está puesto en el poder de la agencia racional, en contraposición a la fuerza de la naturaleza. La plenitud consiste en ser capaces de desplegar de modo completo ese poder autónomico. En la versión naturalista, en cambio, la vista está puesta en la admiración que concita una razón fría, desvinculada, que es capaz de contemplar el mundo y la vida humana sin engaño, y actuar lúcidamente por el interés del florecimiento humano. Aquí el lugar de plenitud, nos dice Taylor, es el poder de la razón, desarrollado a través de una acción heroica como ocurre con Copérnico, Darwin o Freud.

Por su parte, el romanticismo y las diversas posturas ecológicas se enfrentan de manera polémica a la concepción de una razón autosuficiente, e invocan un poder que no anida en el propio sujeto. De acuerdo con estas versiones, la razón por sí misma es estrecha, ciega a las demandas de la plenitud, volcada, debido al carácter arrogante de su postura, a la destrucción del *anthropos* y su entorno. Finalmente, Taylor menciona las diversas versiones postmodernas que de manera análoga ponen en cuestión los reclamos de la razón autosuficiente, pero sin hacer referencia a fuente alguna exterior.

Ahora bien, lo que surge de este breve recorrido es que nos encontramos ante un escenario tentativo, en el cual todas las posiciones están fragilizadas debido, justamente, a la conciencia de que existen alternativas razonables. Si pensamos en el modo en el cual, de manera hegemónica, nuestros antepasados orientaban su vida moral-espiritual hacia un lugar de plenitud que les venía donado, que existía independientemente de sí mismos, caemos en la cuenta de lo difícil que resulta ahora mismo articular dicha experiencia de manera no controvertida. Nuestra condición moderna se caracteriza, precisamente, por el hecho de que somos conscientes de que existen diferentes construcciones, diferentes percepciones, diferentes posiciones, que personas que consideramos inteligentes, razonables, de buena voluntad, han adoptado, con las cuales nosotros podemos estar, y de hecho estamos, en desacuerdo.<sup>947</sup>

En este sentido, nos dice Taylor, los modernos hemos aprendido a navegar entre dos extremos. Por un lado, el sentido de vinculación con el cual vivimos la realidad que

---

<sup>947</sup> SA, pág. 11.

nuestra perspectiva nos abre. Por el otro, un sentido de desvinculación que nos viene dado por el hecho de saber que ocupamos un lugar que es una opción entre otras muchas. Es decir, hemos pasado de una condición en la que la creencia era la única opción posible, a otra en la que la increencia parece lo más plausible. Eso, dice Taylor, ha transformado radicalmente el panorama. Para empezar, debemos reconocer que creer en Dios hoy, en el siglo XXI, no es la misma cosa que hacerlo en el siglo XIV.

Para los modernos, como hemos visto, el sentido de la plenitud también va más allá de las preocupaciones humanas. Lo vimos en el caso de la versión kantiana y naturalista, lo vimos también en el modo en el cual el romántico o el adherente a alguna versión ecologista lo experimenta, y lo encontramos también en el postmoderno que, a un mismo tiempo, parece resistirse y adoptar la postura de desvinculación y heroísmo heredada de la Ilustración.<sup>948</sup> Sin embargo, en todos estos casos, la experiencia de la plenitud es episódica para los modernos, lo cual nos hace pensar que es más difícil de lograr que lo que ocurría en el pasado. Sin embargo, como señalan Warner, Antwerpen y Calhoun, eso no impide que Taylor valore positivamente estas circunstancias. Dicen estos autores:

Here there is an interesting twist in Taylor's argument, for he thinks isn't all bad. A sense of fullness has become harder to achieve, but it can also be wonderful in new ways. If we can work through the various obstacles to having a sense of living amid transcendence, we can experience it in richer ways. Here Taylor's argument is loosely Hegelian... We start out with easy access to a sense of fullness, but don't know very well what we have. We grow in knowledge..., but in ways that cut us off from full relationships to nature, our own lives, other people, and God. Yet there is potential for returning to a sense of fullness informed by poetry and philosophy, Beethoven's late quartets, and even a deeper sense of what it means ecologically to care for the world or politically to really value other people.<sup>949</sup>

---

<sup>948</sup> En el capítulo sobre Foucault hemos visto que existe una línea interpretativa que opone a la lectura del autor francés como un antimoderno (la lectura de Habermas, por ejemplo), una interpretación que lo convierte en un “ilustrado radical”. En este sentido, Foucault habría llevado hasta sus últimas consecuencias los rasgos de desvinculación que encontramos en la temprana modernidad, que ahora desembocan en una suerte de “filosofía de la historia” en la cual las diversas configuraciones epocales resultan inconmensurables las unas en relación con las otras. Lo importante, sin embargo, para lo que aquí se está diciendo, y en línea con la crítica de Taylor y de MacIntyre, es que la adhesión a un principio de inconmensurabilidad, pese a que, aparentemente, puede interpretarse como un intento por escapar al etnocentrismo, sólo es accesible desde una postura de objetivación absoluta, en este caso, no tematizada. El horizonte moral-espiritual en este caso, también adopta un modo de trascendencia en la inmanencia. El “héroe-pensador” escapa a las presunciones corrientes que le hacen juzgar el pasado por medio de los ojos del presente y convierten en sospechosa toda pretensión de alcanzar una liberación por medio de la verdad.

<sup>949</sup> WARNER, ANTWERPEN, CALHOUN, “Editors' Introduction”, pág. 12. (“Aquí hay un giro interesante en el argumento de Taylor, porque él piensa que no todo está mal. El sentido de plenitud se ha convertido en algo más difícil de conseguir, pero puede ser maravilloso de maneras novedosas. Si somos capaces de trabajar a través de la variedad de obstáculos en relación con el sentido de vivir en medio de la trascendencia, podemos experimentarla de un modo más rico. Aquí el argumento de Taylor es vagamente hegeliano... Comenzamos con un acceso fácil a un sentido de la plenitud, pero no sabemos muy bien lo que tenemos. Crecemos en el conocimiento..., pero en modos que nos separan de una relación plena con la naturaleza, con nuestra propia vida, otra gente y Dios. Sin embargo, existe la posibilidad de volver a un sentido de plenitud informado por la poesía y la filosofía, los cuartetos tardíos de Beethoven, e incluso un sentido más profundo de lo que significa desde el punto de vista ecológico cuidar del mundo o, políticamente, valorar verdaderamente a otras personas.”)

Habiendo dicho esto, volvamos a la cuestión que pretendemos tratar en este apartado. Como decíamos, entre el modo de experiencia (mayoritariamente creyente) del siglo XIV, y el modo de experiencia del creyente y el no creyente en el siglo XXI, hay diferencias notables. La tentación consiste en explicar dichas diferencias a través de una teoría de sustracción. En este caso, diríamos algo de este tipo: la modernidad en general, y en particular la secularidad de las sociedades modernas, es producto del hecho de que los seres humanos se han liberado de ciertos horizontes estrechos y engañosos que limitaban su conocimiento. A esto responde Taylor sosteniendo que una explicación de este tipo es tremendamente implausible, en primer lugar, porque oculta una serie de invenciones y autocomprensiones relativas a nuestras prácticas que no pueden ser explicadas en términos de características perennes de la vida humana.<sup>950</sup> Es por esa razón que resulta ineludible abordar la cuestión históricamente. Y la respuesta inicial a la pregunta acerca de lo que ha ocurrido para que adviniera un clima secular como el que habitamos es: (1) que se ha desarrollado una cultura que establece una clara demarcación entre lo “natural” y lo “sobrenatural”; y (2) ha devenido posible vivir enteramente dentro del orden natural. Con respecto a 1, nos dice Taylor, puede constatarse una labor para que ello ocurriera. Sin embargo, en lo que respecta a 2 Taylor cree la transformación ha sucedido al comienzo, de manera casi inadvertida.<sup>951</sup>

Si partimos de la comprensión de la religión adoptada por Taylor reconocemos alrededor de qué núcleo gravita la posición adoptada por el humanismo exclusivista extendido en nuestras sociedades. La gran invención de Occidente, nos dice Taylor, es el orden inmanente de la naturaleza, que se caracteriza por el hecho de que su funcionamiento puede ser entendido y explicado sistemáticamente sin necesidad de hacer referencia a la significación o sentido del mismo como totalidad, o referencia alguna a su fundamento. Dice Taylor:

... the coming of modern secularity in my sense has been coterminous with a rise of a society in which for the first time in history a purely self-sufficient humanism came to be a widely available option. I mean by this a humanism accepting no final goals beyond human flourishing, nor any allegiance to anything else beyond this flourishing.<sup>952</sup>

Sin embargo, Taylor sugiere que la configuración espiritual de la época presente puede ser caracterizada por las posibilidades religiosas y seculares que ofrece el “marco inmanente”, incluida, como hemos visto, la posibilidad de la increencia no reflexiva, introducida por la idea del orden inmanente autosuficiente, una concepción del mundo que hicieron posible y reforzaron otros cambios históricos. Pero eso no significa, nos dice Taylor, que la religión y la espiritualidad se hayan extinguido, sino más bien que han

---

<sup>950</sup> SA, pág. 22.

<sup>951</sup> TAYLOR, Charles, “Afterword: apología pro libro suo”, pág. 304.

<sup>952</sup> SA, pág. 17. (... el advenimiento de la secularidad moderna en el sentido que le doy ha coincidido con el surgimiento de una sociedad en la cual, por primera vez en la historia, un humanismo exclusivamente autosuficiente se convirtió en una opción ampliamente disponible. Quiero decir con ello un humanismo que no acepta objetivos finales más allá del florecimiento humano, ni ninguna clase de lealtad más allá de este florecimiento.)



sido refiguradas, con el fin de acomodarse a este nuevo orden constitutivo.<sup>953</sup> Cuestiones, como la creación divina, por ejemplo, sólo pueden presentarse en el contexto de esta comprensión tácita, lo cual pone de manifiesto la rotunda demarcación entre la immanencia y la trascendencia que caracteriza al nuevo orden.

Como ya hemos indicado, en el tránsito hacia el humanismo exclusivista ha tenido un lugar clave la comprensión deísta que se expandió durante el siglo XVII y XVIII, el cual, de algún modo, allanó el camino hacia el secularismo, aun cuando sus protagonistas no se consideraron ajenos a la religión, sino que se entendieron a sí mismos como parte de la propia tradición cristiana y sus propuestas como soluciones a los problemas que planteaba a la creencia el advenimiento de la concepción newtoniana del universo. En este sentido, la imagen que se desprende es la de un Dios relojero que pone en marcha el movimiento de una máquina que, sin embargo, funciona a partir de sus propias leyes immanentes.

Ya hemos observado de qué modo, las transformaciones en la autocomprensión moderna de la identidad están estrechamente vinculadas con novedades antecedentes, acontecidas en el seno de la Cristiandad, como ocurre con las propuestas agustinianas que han tenido un largo alcance, convirtiéndose en el punto de partida de (1) la corriente inaugurada por Descartes y Locke; y (2) la corriente inaugurada por Montaigne, en lo que se refiere a la autocomprensión del yo, por un lado; y (3) las variantes de su concepción de la voluntad en los reformadores, Rousseau y el expresivismo en general.

A todos estos casos los relatos de sustracción les otorgan un lugar exclusivamente mediador en el camino hacia la dilucidación plena de lo real. En cambio Taylor propone una interpretación de las coyunturas precedentes como antecedentes históricos de las configuraciones novedosas, pero discerniendo en esas coyunturas las alternativas abandonadas en aquellos tránsitos inaugurales. Aun a riesgo de ser reiterativo, recordemos que la interpretación histórica (la dialéctica interpretativa) de Taylor, no pretende ser una explicación diacrónica, sino que tiene como último propósito exponer los trasfondos del pasado, con el fin de discernir lo que de ellos se ha perdido en las nuevas configuraciones. Esto permite evitar la tentación anacrónica de la que hablamos más arriba, en la cual juzgamos a los actores “intermedios” como tímidos exponentes de lo que de suyo la historia desnudará de modo ineludible con el desarrollo de nuestras capacidades cognitivas.

En breve, dos aspectos caben destacar en esta autocomprensión: por un lado, una nueva concepción del sujeto, aprehendido en un nuevo marco de orientación moral que establece el lugar de la autorrealización en la vida corriente, mediante el desarrollo de las “virtudes” asociadas a las actividades de la producción y la reproducción, a lo que acompaña una nueva concepción del tiempo y de la historia que ubica a Occidente en la época moderna en el centro de dicha historia, como una transición hacia el advenimiento de la verdad y la libertad. Por otro lado, una nueva noción del mundo, concebido en el marco de un orden impersonal, gobernado, como decíamos, por leyes de causalidad inherentes a su propio mecanismo.

De este modo, el marco inmanente es el orden constitutivo a partir del cual, en nuestra civilización y cultura actual, definimos la religión. Y en este sentido, nos dice Taylor, hablamos de la religión como aquello que está fuera o por encima del marco

---

<sup>953</sup> WARNER, ANTWERPEN, CALHOUN, “Editors' Introduction”, pág. 13.

inmanente. Eso significa que ambas alternativas: la de cerrar el marco inmanente sobre sí mismo, como la de abrirlo a la trascendencia (a lo sobrenatural), son instancias que nos permite el orden constitutivo moderno donde estamos encajados de modo ineludible.

Taylor identifica tres dimensiones o fuentes de significación “más allá” de este mundo: (1) aquella que se encuentra asociada con un bien superior al florecimiento humano, como ocurre con el amor entendido en términos de agape; (2) aquella asociada a un poder superior, como ocurre con Dios; y (3) aquella otra que se encuentra asociada con la extensión de la vida más allá de la esfera “natural” entre el nacimiento y la muerte.<sup>954</sup>

En el caso específico del Budismo Mahayana se puede apreciar una triple distinción, análoga a la apuntada. En el *Lam.rim.chen.mo* de Lama Tsong-Kha-pa, por ejemplo, el camino se expone a partir de la distinción entre motivaciones alternativas. En primer lugar, señala Tsong-Kha-pa, existen personas cuya motivación consiste exclusivamente en realizar bienes mundanos (prestigio, placer, riquezas, fama, etc.). Las actividades de estas personas, de acuerdo con Tsong-Kha-pa, no pueden considerarse acciones virtuosas, aun cuando superficialmente se trate de actividades consideradas convencionalmente como religiosas o espirituales. En cambio, Tsong-Kha-pa distingue tres niveles jerárquica y complementariamente relacionados, a los que les reconoce carácter religioso o espiritual. La primera orientación es la de aquellos que aspiran a lograr la realización de un perfecto renacimiento humano o divino en una vida futura. Con dicho propósito en mente, estas personas se comprometen a una disciplina ética en la cual las causas virtuosas se cultivan con el fin de precipitar el fruto de los diversos aspectos que componen un renacimiento afortunado, mientras se evitan las acciones viciadas, las cuales subyacen como causas de los aspectos desafortunados en cualquier renacimiento. En segundo término, Tsong-Kha-pa identifica a la clase de personas que, aun habiendo visto que es posible lograr diversas perfecciones mundanas futuras más allá de esta vida por medio de la disciplina ética, reconocen que todos los tipos de renacimientos, incluidos aquellos que se encuentran en el lugar más elevado de la existencia cíclica, se encuentran viciados debido a su carácter transitorio. En vista de esto, generan la aspiración de alcanzar la liberación. Esta clase de persona reconoce que, a través de ciertas enseñanzas de Buda en torno a la naturaleza última de los fenómenos en combinación con ciertas disciplinas meditativas y austeridades, es posible erradicar la ignorancia fundamental que se encuentra en la base del *sâmsara*, logrando de este modo la liberación definitiva de la existencia cíclica. Finalmente, Tsong-Kha-pa señala que hay una tercera clase de personas que, al reconocer que todos los seres sentientes se encuentra atrapados por la ignorancia y las *kleshas*, aspiran a alcanzar el estado de Buda con el fin de guiarlos a la iluminación.<sup>955</sup>

Nuestra intención con esta referencia a las enseñanzas budistas pretende ilustrar, como hemos hecho en capítulos precedentes ciertas analogías. Se puede constatar que la triple distinción enunciada por Taylor tiene un paralelo muy estrecho en la cultura budista. Por supuesto, no es posible a esta altura ofrecer una evaluación definitiva sobre estas cuestiones, especialmente si tomamos en consideración las advertencias de Taylor con respecto a las peculiaridades propias de cada cultura que pueden llevarnos a engaño respecto a la naturaleza misma de dichas similitudes. Sin embargo, el propio Taylor ha

<sup>954</sup> WARNER, ANTWERPEN, CALHOUN (2010), pág. 14.

<sup>955</sup> TSONG-KHA-PA (2002)

señalado en reiteradas ocasiones que en lo que respecta al tratamiento que realiza sobre la religiosidad en términos de trascendencia, el Dios de Abraham que lo inspira, es sólo una manera de captar el sentido de la trascendencia al que estamos haciendo referencia. En este sentido, como ya indicamos más arriba, Taylor considera que es posible, *en principio*, adoptar una postura que reconoce que otras tradiciones, como el Islam, el Hinduismo y el Budismo, poseen, potencialmente, un valor semejante al de su propia adherencia. Digo “en principio”, porque como ya hemos indicado cuando abordamos la cuestión de la inconmensurabilidad o el tema de la razón práctica, ya indicamos que un reconocimiento a priori de esta naturaleza no nos libera de la consideración evaluativa posterior. Este reconocimiento a priori del potencial moral-espiritual de otras tradiciones, de este modo, debe venir acompañado de una presunción de que es posible dicha contrastación evaluativa. La posición de Taylor, en modo alguno debe entenderse como una versión cosmética de relativismo cultural. Ahora bien, para lo que ahora nos interesa, lo importante es constatar que en todos estos casos a lo que se apunta es a algo que se encuentra “más allá” de los estrechos límites que nos impone el marco inmanente. Sin embargo, esta explicación es peculiar de la modernidad occidental en el sentido que ya apuntamos, en el hecho de que se articula sobre el contexto de la distinción inmanencia-trascendencia que es un precipitado de nuestra peculiar noción del orden natural. Como señalan Warner, Antwerpen y Calhoun, para Taylor, el marco inmanente nos impone una perspectiva determinista e instrumental sobre nuestra vida, obligándonos a aceptar una parte muy extensa de nuestras vidas como una realidad fija, y forzándonos, consecuentemente, a adaptarnos a ella.<sup>956</sup>

Ahora bien, como ha señalado Taylor, hace tiempo que se discute sobre el rol que ha tenido el cristianismo en el advenimiento de la modernidad. Hay quienes, como Hans Blumemberg, sostienen que el rol de la religión ha sido mucho más modesto de lo que en principio se supone. Otros en cambio, han enfatizado que el cristianismo tiene un lugar clave en el desarrollo de la modernidad, sea ésta entendida como la realización más plena de los principios esenciales del cristianismo, o como su antítesis, como sostiene de Maistre. Estas posturas polarizadas con respecto al rol del cristianismo no hacen más que reeditar la polarización, a la que ya hemos hecho referencia de manera reiterada a lo largo de todo este estudio, entre aquellos que glorifican y vilipendian la modernidad. La postura de Taylor, como hemos visto, al desplazar la discusión a otro terreno, permite vislumbrar aspectos que los relatos extremos tienden a ocultar.

Para empezar, recordemos que la pregunta que nos interesa responder es: ¿Cómo hemos llegado a esta circunstancia, a este “clima secular”? La respuesta de Taylor, como hemos indicado, es que la era secular surge como un desarrollo de la distinción excluyente entre lo “natural” y lo “sobrenatural”, y la asunción progresiva de esta distinción como marco de referencia ineludible de nuestra cultura.

En este sentido, la tesis central de Taylor es que el orden moral moderno es la consecuencia, en primer lugar, del intento por parte de las élites de rehacer la vida de los cristianos y su orden social con el propósito de adecuarlos de manera más plena a las demandas de los evangelios. Según Taylor, esta transformación en la vida de los cristianos no debe ser interpretada como una mutación revolucionaria, sino más bien como una serie prolongada de intentos por establecer un orden cristiano del cual la

---

<sup>956</sup> WARNER, ANTWERPEN, CALHOUN (2010), pág. 15.

Reforma, evidentemente, es un momento clave.<sup>957</sup>

Sin embargo, para Taylor es importante distinguir entre la Reforma (con mayúscula), que surge de las insatisfacciones frente al equilibrio jerárquico entre la vida laica y las vocaciones renunciantes que caracteriza a todas las civilizaciones organizadas alrededor de religiones postaxiales en las cuales era posible distinguir entre formas superiores de compromiso y las formas más prosaicas; y las muchas reformas (con minúscula), que hacen referencia a los intentos durante la Edad Media, por parte de las élites comprometidas, a expandir sus peculiares formas de práctica y devoción.

Lo que ocurre con la Reforma (mayúscula), nos dice Taylor, es que esa pretensión por elevar el nivel de compromiso de los creyentes, que se había venido sucediendo durante varios siglos, se radicaliza hasta el punto de pretender llevar a toda la sociedad a adherirse a estándares superiores como consecuencia del desarrollo de la nueva autocomprensión de la existencia social que, fruto del desencantamiento progresivo, rompió el equilibrio jerárquico a favor de una religión individualizada, de devoción u obediencia o virtud racionalmente entendida, que coincidía con los nuevos imaginarios sociales, fundados en un orden moral que otorgaba a los individuos primacía sobre el propio orden social.

Estos intentos que se sucedieron a lo largo de la Edad Media, nos dice Taylor, mostraron una impaciencia creciente frente las formas postaxiales de religiosidad en las cuales ciertas formas rituales colectivas coexistían con las demandas de devoción individual y reforma ética que trajeron consigo las revelaciones superiores.<sup>958</sup> Este intento por producir una religión más pura se tradujo en una progresiva eliminación de las creencias y las prácticas supuestamente “mágicas” o “supersticiosas”, y a favor de un compromiso individual hacia una forma cristocéntrica de religión.

Este aspecto de la reforma vino acompañado por el surgimiento de un nuevo tipo de moralidad en la cual el énfasis era la autodisciplina y la proliferación de reglas. Como ya hemos visto, este aspecto, explorado de manera minuciosa (aunque exagerada en sus consecuencias, de acuerdo con Taylor) por Foucault, se tradujo, a su vez, en el establecimiento de nuevas formas de orden social orientadas a la reducción de la violencia y el desorden y la creación de poblaciones pacíficas y productivas, que fueron inducidas, y en ocasiones forzadas, a asumir nuevas formas de práctica devocional y a adherirse a nuevos criterios morales de comportamiento.

De acuerdo con Taylor, el propósito inaugural de estos intentos que llevaron a la creación de un orden “civilizado” tuvo más éxito de lo que sus pioneros imaginaron. En primer lugar, esto trajo como consecuencia una reinterpretación del orden cristiano, en términos cada vez más inmanentes, vaciándolo de su contenido “trascendente”. Eso implicaba que era posible una nueva comprensión de dicho orden moral el cual podía ser objeto de adhesión independientemente del marco de referencia teológico inicial, o incluso en contra del mismo.

Este orden natural impersonal, en el cual ya no era necesario la intervención divina, se convirtió en objeto exclusivo de la ciencia que además de colaborar en la mutación cosmológica precipitó una nueva antropología que no sólo dejó de concebir a los agentes como “yos porosos” incrustados en el orden social y en un cosmos que incorporaba lo divino para convertirlos en “yos atrincherados”, sino que además,

<sup>957</sup> TAYLOR, Charles, “Afterword: apología pro libro suo”, pág. 305.

<sup>958</sup> *Ídem*.

promovía una nueva postura de radical instrumentalización de todo aquello que fuera ajeno, el mundo, la propia corporalidad o aquellos aspectos contingentes de la propia conciencia que pudieran someterse a las prácticas disciplinarias.

De este modo, Taylor sostiene que existe una estrecha conexión entre la extendida increencia en Dios y la concepción de un orden moral de individuos dotados de derechos destinados (en principio, por Dios o la naturaleza) a actuar en beneficio mutuo, al que subyace un trasfondo imaginario, cósmico y social, que hace posible el ocultamiento del horizonte trascendente. Por supuesto, este trasfondo imaginario en el que de manera relevante, en lo que respecta a la dimensión social, dominan comprensiones y prácticas peculiares como la economía de mercado, la esfera pública o la soberanía popular, ha sido objeto de impugnación de manera reiterada y por razones diversas que ya hemos explorado en capítulos precedentes. Lo importante, nos dice Taylor, es que todas estas reacciones han dado lugar a corrientes de retorno a la fe y a nuevas formulaciones ateas. En este sentido, como decíamos, lo que caracteriza nuestro tiempo es la multiplicación de las opciones espirituales que ha propiciado el marco de referencia original, opciones que en un amplio espectro van desde las formas más reduccionistas de materialismo a las formas de ortodoxia más incuestionadas.

Si a la multiplicación de las respuestas de la era secular sumamos la expansión de la llamada “cultura de la autenticidad”, nos dice Taylor, en la cual individuos y grupos son animados a expresar sus peculiaridades, el resultado es un campo multiforme de impugnaciones mutuas en las que ninguna posición corre con la ventaja de la certeza. Esta fragmentación, señala Taylor, es un signo de que avanzamos hacia una era “postDurkhemiana”, en las cuales las conexiones previas entre las sociedades y las diversas formas de religiosidad se han interrumpido. Eso conlleva, como decíamos, habitar un marco inmanente impersonal que puede explicarse sin referencia alguna a lo sobrenatural, pero que sin embargo, da lugar también a una apertura hacia el más allá como alternativa a la pura clausura inmanente.

### **3.2.3. Los imaginarios sociales modernos**

Uno de los aspectos del marco inmanente al que Taylor dedica un apartado especial son los llamados “imaginarios sociales”. En cierto modo, esta noción es un desarrollo de la insistente preocupación por parte de Taylor a lo largo de toda su carrera por prestar atención a los llamados “trasfondos” de significación, los marcos de referencia inarticulados que hacen posible nuestras comprensiones explícitas y nuestras prácticas.

Por lo tanto, un imaginario social no debe ser concebido como una teoría social. Por el contrario, Taylor define a los imaginarios sociales en contraste con la teorización. En ésta, lo que se pone de manifiesto son esquemas sobre la realidad que se realizan como función de la postura desvinculada de los individuos. El imaginario social es algo mucho más amplio y profundo. Se trata, nos dice Taylor, de las maneras en las cuales imaginamos nuestra existencia social, el modo en el cual encajamos y lidiamos con los otros, las expectativas que tenemos en nuestros encuentros, las nociones normativas y las imágenes que subyacen a las mismas.<sup>959</sup>

El uso del término “imaginario” en este caso pretende, justamente, distinguirlo de

---

<sup>959</sup> SA, pág. 171.

la práctica teórica. Aquí “imaginario” hace referencia al modo en el cual la gente corriente “imagina” su entorno social. Se trata de comprensiones que hacen posible las prácticas comunes y su legitimidad, prácticas que se plasman en forma de imágenes, historias y leyendas, al tiempo que son compartidas por amplios grupos de personas o incluso toda la sociedad. Dice Taylor:

Our social imaginary at any given time is complex. It incorporates a sense of the normal expectations that we have of each other; the kind of common understanding which enables us to carry out the collective practices which make up our social life. This incorporates some sense of how we all fit together in carrying out the common practice. This understanding is both factual and “normative”; that is, we have a sense of how things usually go, but this is interwoven with an idea of how they ought to go, of what mis-steps would invalidate the practice.<sup>960</sup>

Pero además del aspecto normativo y factual, la noción de “imaginario” incorpora cierta noción de capacidad de reconocer casos ideales, que viene acompañada de cierta noción de orden moral o metafísico que da sentido a dichas normas e ideales. Taylor ilustra esto con el ejemplo de la práctica habitual en las democracias liberales de elegir a los gobernantes por medio de votaciones generales. Para hacer inteligible una práctica de estas características no es suficiente la comprensión de los mecanismos normativos que la hacen posible, además supone una comprensión más amplia que incorpora un sentido de la totalidad de nuestra situación como individuos, grupalmente, y del modo en el cual nuestro grupo se encuentra en relación con otros contextos más amplios. De esta manera, el trasfondo que da sentido a nuestras actividades particulares es amplio y profundo en cuanto “nuestros actos cobran sentido en el marco del conjunto de nuestro mundo, del lugar que ocupamos en el tiempo y en el espacio, en la historia y entre las demás personas”.<sup>961</sup>

En capítulos anteriores, hemos considerado con cierta extensión algunas de las características de los trasfondos de significación. Hemos visto, por ejemplo, que al hablar de trasfondo nos referimos a un tipo de precomprensión en su mayor parte no estructurada (carente de límites definidos) e inarticulada de nuestra situación. También hemos hecho referencia a la bidireccionalidad que se da entre las prácticas y los trasfondos: por un lado, el rol que tienen las precomprensiones para la inteligibilidad de las prácticas sociales; por el otro, vemos que las mutaciones en las prácticas sociales precipitan nuevas comprensiones acerca de nuestra situación. Lo importante, en todo caso, es captar hasta qué punto el “repertorio” de acciones colectivas que dan forma a nuestro espacio social se encuentra fundado en un tipo de aprehensión implícita de dicho espacio que no puede reducirse a una descripción teórica del mismo, sino más bien como una habilidad para situarse en él. A diferencia de nuestra cultura, que se ha caracterizado

---

<sup>960</sup> SA, pág. 172. (“Nuestro imaginario social en cualquier momento dado es complejo. Incorpora una idea de las expectativas normales que mantenemos unos respecto a otros, de la clase de entendimiento común que nos permite desarrollar las prácticas colectivas que informan nuestra vida social. Esto supone también una cierta noción del tipo de participación que corresponde a cada uno en la práctica común. Esta clase de entendimiento es a un mismo tiempo fáctico y normativo; es decir, tenemos una idea de cómo funcionan las cosas normalmente, que resulta inseparable de la idea que tenemos de cómo deben funcionar y del tipo de desviaciones que invalidarían la práctica.”)

<sup>961</sup> SA, pág. 174.

por el empeño en cartografiar esos escenarios, la mayor parte de la humanidad a lo largo de su historia ha funcionado por medio de esas aprehensiones implícitas sin beneficiarse de la perspectiva teórica general.

Pensemos, nos dice Taylor, en lo que ocurre cuando realizamos una protesta en nuestras sociedades democráticas. En este caso, constatamos que a dicha acción subyace una comprensión implícita de los manifestantes y el resto de la sociedad respecto a los elementos factuales que hacen a la protesta (la convocatoria, las pancartas, la marcha), y los aspectos normativos (los límites espaciales y la no violencia) que impone este tipo de práctica. Pero además, podemos ver que los participantes tienen una comprensión implícita de sí mismos en relación con “otros” (el gobierno, la patronal, etc.) a los que se dirigen a través de ese acto de habla peculiar. Esto necesita además de cierta comprensión del espacio público, como así también una comprensión implícita acerca de por qué la acción emprendida para comunicarse con los otros es una protesta y no una insurrección armada o una súplica.

Pero además, ocurre que una demostración puede necesitar para su inteligibilidad de referencias que son ajenas a su contexto inmediato de ocurrencia. Pensemos, nos dice Taylor, en la autocomprensión de los manifestantes en TienAnMen, en 1989. Lo que subyace a esas manifestaciones, nos dice Taylor, es cierto trasfondo que conecta dichas protestas a los imaginarios e ideales de autogobierno de la Revolución francesa y la Revolución estadounidense. Ahora bien, un aspecto crucial de este tipo de trasfondo más amplio es un sentido del orden moral que involucra, no sólo la comprensión de las normas de las prácticas sociales, sino también la posibilidad de realización de las mismas. En el caso de TienAnMen, nos dice Taylor, lo que constatamos es cierta comprensión implícita por parte de los manifestantes de que es posible construir una sociedad con mayor participación ciudadana y una autocomprensión de sí mismos como capaces de construir una sociedad de este tipo.

### **3.2.3.1. El orden moral moderno**

Según Taylor, sin embargo, hay casos en los cuales las teorías, sostenidas por unos pocos individuos, se infiltran en el imaginario social, primero de una élite, para luego extenderse a todo lo largo y ancho de la sociedad. Eso fue lo que ocurrió, nos dice, con el orden moral moderno, que primero se articuló teóricamente en las obras de autores como Grocio y Locke, para convertirse paulatinamente en los cuatro siglos siguientes en la idea de orden moral implícito de la sociedad. De este modo, una teoría que animaba el discurso de unos pocos expertos se convirtió en una parte integral de nuestro imaginario social, el modo en el cual nuestros contemporáneos imaginan las sociedades que habitan.<sup>962</sup>

Las teorías de estos autores pretendían, en principio, ser una respuesta a los desórdenes causados por las guerras de religión. En el caso de Grocio nos encontramos con una poderosa concepción de la génesis social que hace derivar el orden normativo de la sociedad política de la naturaleza de sus miembros constitutivos. Debido a la racionalidad y sociabilidad de los agentes humanos, estos están llamados a colaborar en paz para su mutuo beneficio. Dice Taylor:

---

<sup>962</sup> SA, pág. 161.

The picture of society is that of individuals who come together to form a political entity, against a certain pre-existing moral background, and with certain ends in view. The moral background is one of natural rights; these people already have certain moral obligations towards each other. The ends sought are certain common benefits, of which security is the most important.<sup>963</sup>

En el caso de Grocio, nos dice Taylor, el propósito es, exclusivamente, minar las razones alimentadas para la rebelión por los partidarios confesionales y encontrar una fundación firme para las reglas de la guerra y la paz. Algo que encuentra en la fórmula contractualista del consentimiento original. En cambio, en el caso de Locke, la exigencia de consentimiento se vuelve continua al enfatizar el derecho a consensuar las tributaciones. Eventualmente, estas teorías originales se convertirán en la doctrina de la soberanía popular.

A diferencia de lo que ocurría con el orden moral cristiano medieval que no iba acompañado de una expectativa real de un logro integral en el aquí y el ahora, el orden moral moderno es, descriptivo de lo que subyace aquí y ahora a los gobiernos establecidos (un consentimiento original por parte de los individuos) y prescriptivo en lo que se refiere a la legitimidad de la acción de gobierno.

Hemos visto que, a diferencia de los imaginarios sociales premodernos, estructurados por diversos modos de complementariedad jerárquica, la idealización moderna de orden rechaza las formas platonizantes de funcionamiento, afirmando en su defecto una distribución contingente de funciones. Dice Taylor:

... the members of society serve each other's needs, help each other, in short, behave like the rational and sociable creatures they are. In this way, they complement each other. But the particular functional differentiation which they need to take on to do this most effectively is endowed with no essential worth. It is adventitious and potentially changeable.<sup>964</sup>

De este modo, en el ideal moderno todo gira, en primer lugar, en torno al respeto y servicio mutuo, y en segundo término, en torno al modo en el cual pueden instrumentalmente ser logradas dichas metas, que ahora son exclusivamente corrientes. Al comienzo este ideal de orden no se concibió como una invención meramente humana, sino que se lo representaba en consonancia con el designio divino. Eso es lo que encontramos en Locke, quien señala que los poderes de la razón y la disciplina con los cuales Dios nos ha obsequiado es lo que subyace al llamado de autopreservación. En el siglo XVIII, este mismo modelo es proyectado sobre el cosmos que ahora es concebido

---

<sup>963</sup> SA, pág. 159. (“De acuerdo con esta imagen, la sociedad consiste en un conjunto de individuos que se unen para formar una entidad política sobre la base de un cierto trasfondo moral preexistente, y con objeto de alcanzar ciertos fines. El trasfondo moral son los derechos naturales; las personas de las que hablamos tienen ya ciertas obligaciones morales unas con otras. Los fines perseguidos son ciertos beneficios mutuos, entre los que se destaca un modo especial de seguridad”)

<sup>964</sup> SA, pág. 165. (“... los miembros de la sociedad atienden recíprocamente sus necesidades, se ayudan unos a otros; en resumen, se comportan como las criaturas sociables y racionales que son. En este sentido, se complementan unos a otros. Pero la peculiar diferenciación funcional que adoptan para cumplir este objetivo del modo más efectivo no se halla investida de ningún valor esencial. Es algo adventicio y potencialmente modificable.”)



como un universo cuyas partes se encuentran engranadas.

Por supuesto, esta idealización no se extendió a todos los órdenes de la existencia. El principio de complementariedad jerárquica continuó siendo parte en la vida de la gente, especialmente en el interior de las relaciones familiares y en las relaciones de dominio (entre el señor y el campesinado, entre las élite educadas y las masas, etc. Algunas de los hitos de esa “larga marcha” (las cuestiones de género ilustran este punto) dirigidas a la realización plena de los ideales modernos sólo muy recientemente han sido objeto de consideración extensiva, y aun hay amplios sectores de la población que se resisten a las transformaciones.

Como ya hemos visto entre algunos de los autores que hemos comentado, es una tentación habitual interpretar el advenimiento del nuevo orden moral de manera exclusivamente disolutiva en lo que respecta a la sociedad. En principio, el individualismo moderno parece construirse a expensas de la comunidad. Sin embargo, Taylor insiste que una lectura de este tipo se encuentra asociada al conjunto de teorías sustractivas de las que ya hemos hablado, en las cuales los cambios se entienden únicamente en términos de ganancia o de pérdida absoluta. Aquí lo importante es tomar nota de que el individualismo moderno no puede ser explicado de manera plausible con un relato meramente negativo de su surgimiento. Una explicación más convincente es aquella que aborda la cuestión del individualismo tomando en consideración su contracara, una nueva comprensión de la sociabilidad que está articulada (1) sobre la noción de beneficio mutuo; (2) la contingencia última en lo que respecta a sus diferenciaciones funcionales; y (3) el lugar central que tiene el igualitarismo como principio básico de pertenencia.<sup>965</sup>

Un segundo aspecto del que debemos precavernos, conectado también con las teorías de sustracción, es el de juzgar las características peculiares del orden moral moderno como autoevidentes, ontologizándolas, convirtiendo de este modo nuestra concepción de la individualidad en un carácter esencial de la naturaleza humana. Con el fin de evitar un anacronismo de esta naturaleza, como ya advertimos, es necesario ofrecer un relato que de cuenta de la larga y conflictiva marcha que ha llevado a esta teoría a hacerse dueña de nuestra imaginación.<sup>966</sup>

### 3.2.3.2. Tres formas de autocomprensión social

Taylor identifica tres formas cruciales de autocomprensión social para la modernidad. Las tres, nos dice, son precipitados del imaginario del orden social inaugurado por Grocio y Locke. Se trata de la economía, la esfera pública y el conjunto de ideas y prácticas propias del autogobierno democrático.

Con respecto a la economía, Taylor sostiene que esta forma echa sus raíces en la transformación que sufre la noción providencialista una vez se emancipa del modelo original. Por supuesto, persiste la noción de que Dios gobierna el mundo de acuerdo con un plan bondadoso, un imaginario que compartían precristianos, judíos y estoicos. Pero lo que vemos, nos dice Taylor, es que ha cambiado el orden argumental de esta idea. Ahora no es exclusivamente la magnificencia del macrocosmos o el microcosmos lo que

---

<sup>965</sup> SA, pág. 168.

<sup>966</sup> SA, pág. 169.

causa admiración, sino la apreciación de la preordenación de la vida humana hacia el beneficio mutuo. Adam Smith en su *The Wealth of Nations* habla de “una mano invisible” que se pone de manifiesto en ciertas acciones y actitudes para las que estamos programados y que tienen resultados sistemáticamente beneficiosos para la felicidad general”.<sup>967</sup> Dice Taylor:

The order here is that of a good engineering design, in which efficient causation plays the crucial role. In this it differs from earlier notions of order, where the harmony comes from the consonance between the Ideas or Forms manifested in the different levels of being or ranks in society. The crucial thing in the new conception is that our purposes mesh, however divergent they may be in the conscious awareness of each of us. They involve us in an exchange of advantages. We admire and support the rich and well-born, and in return we enjoy the kind of stable order without which prosperity would be impossible. God's design is one of interlocking causes, not of harmonized meanings.<sup>968</sup>

Ya hemos advertido la importancia que tiene para el orden moderno una noción de beneficio mutuo que enfatiza como crucial el garantizar la vida y los medios para sustentarla. Esta tendencia, que modifica de manera decisiva la teoría providencialista, no puede explicarse en términos exclusivamente materialistas, sea que nuestra atención se dirija a la acumulación de poder en manos de las clases comerciantes, mercaderes y posteriormente industriales, o sea que la interpretemos como una disposición de las élites gobernantes a favorecer la producción y los intercambios para asegurarse el poder político y militar. Por supuesto, estos factores son importantes. Sin embargo, Taylor cree que estas descripciones deben venir acompañadas por una interpretación que siga la estela de Weber en lo que concierne al análisis multidimensional de las transformaciones.

Por un lado, hay que tener en cuenta que la exigencia de una vida ordenada, de una ética que enfatizaba trabajar en una ocupación productiva, se encontraba asociada con una determinada concepción política del orden social en el cual los individuos debían tomarse en serio sus ocupaciones económicas y sus disciplinas específicas. Pero además, como advirtió Weber, primero en el reformismo, pero luego también en el catolicismo, existe también una razón espiritual detrás de estas exigencias económicas, sociales y políticas. Dice Taylor, adoptando una versión reformada:

If we are going to reject the Catholic idea that there are some higher vocations, to the celibate or monastic life, following “counsels of perfection”, if one claims that all Christians must be 100 percent Christian, that one can be so in any vocation, then one must claim that ordinary life, the life that the vast majority cannot help leading,

---

<sup>967</sup> SA, pág. 177.

<sup>968</sup> *Ídem*. (“El orden que encontramos aquí es el de un buen diseño estructural, donde la causalidad eficiente desempeña el papel crucial. En esto difiere de las concepciones anteriores de orden, donde la armonía era el resultado de la consonancia entre las Ideas o las Formas, que se manifestaban tanto en los distintos niveles del ser como en los distintos rangos de la sociedad. Lo crucial en la nueva concepción es que nuestros fines se funden unos con otros, por más divergentes que puedan parecer en la conciencia de cada uno de nosotros. Nos implican en un intercambio de beneficios. Admiramos y respaldamos a los ricos y a los privilegiados, y a cambio disfrutamos de una estabilidad sin la cual sería imposible la prosperidad. El diseño divino consiste en una concatenación causal, no en una armonía de los significados.”)

the life of production and the family, work and sex, is as hallowed as any other. Indeed, more so than monastic celibacy, because this is based on the vain and prideful claim to have found a higher way.<sup>969</sup>

De este modo, Taylor identifica en la santificación de la vida ordinaria en la que se promueve (1) una concepción de dicho espacio como adecuado para las formas más elevadas de vida cristiana, y (2) un impulso antielitista que rechaza los modos de existencia presuntamente superiores, la base para comprender (i) el rol crucial que tiene la economía y la vida familiar en nuestras vidas, y (ii) la importancia que atribuimos a la igualdad en la vida social y política.

A estos factores que promueven el desplazamiento de lo económico al centro de nuestra cultura, se suma la consideración del comercio y la actividad económica, el *doux commerce*, como el camino hacia la paz y la existencia ordenada, en contraposición de la destructiva sed aristocrática de gloria militar. Pero además, nos dice Taylor, la nueva idea de orden natural centrada en la economía está detrás de las doctrinas de la armonía de intereses que concibe el orden cósmico como “una cadena de seres cuyos fines (la supervivencia y la prosperidad) se funden unos con otros”.<sup>970</sup> De este modo, nos dice Taylor:

And so perhaps the first big shift wrought by this new idea of order, both in theory and in social imaginary, consists in our coming to see our society as an “economy”, an interlocking set of activities of production, exchange and consumption, which form a system with its own laws and its own dynamic. Instead of being merely the management, by those in authority, of the resources we collectively need, in household or state, the “economic” now defines a way in which we are linked together, a sphere of coexistence which could in principle suffice to itself, if only disorder and conflict didn't threaten.<sup>971</sup>

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con las otras dos formas del imaginario social que analizaremos a continuación, la esfera pública y el autogobierno del pueblo, la noción de “la mano invisible” que subyace a la economía niega a la agencia colectiva cualquier tipo de entidad. Desde esta perspectiva, lo que hay es una serie de agentes individuales que actúan en su propio interés, pero el resultado global escapa a su control.

---

<sup>969</sup> SA, pág. 179. (“Si vamos a rechazar la idea católica de que existen vocaciones superiores, como por ejemplo de celibato o de vida monástica, siguiendo la doctrina de los “consejos de la perfección”, y si sostenemos que todos los cristianos deben ser cien por cien cristianos y que es posible serlo en cualquier vocación, entonces es preciso sostener también que la vida ordinaria, la vida que la inmensa mayoría no puede menos que llevar, la vida de la producción y de la familia, del trabajo y del sexo es tan santa como cualquier otra. Más incluso que la vida del celibato monástico, pues ésta se basa en la vana y arrogante pretensión de haber hallado una vía superior.”)

<sup>970</sup> SA, pág. 180.

<sup>971</sup> *Ídem*. (“El descubrimiento de la sociedad como economía, como conjunto interconectado de actividades de producción, intercambio y consumo, que forman un sistema dotado de sus propias leyes y su propia dinámica, fue probablemente el primer gran cambio producido por la nueva idea de orden, tanto en la teoría como en el imaginario social. Lo económico ya no se reduce a la gestión de los recursos necesarios para la colectividad, en el hogar o en el Estado, por parte de los titulares de la autoridad en cada uno, sino que pasa a definir un modo de relacionarnos unos con otros, una esfera de coexistencia que en principio podría ser autosuficiente, si no fuera por la interferencia de diversos conflictos y desórdenes.”)

El alcance de esta noción se pone de manifiesto si lo contrastamos con las nociones teleológicas y organicistas de Platón y Aristóteles que parten de una comprensión de la sociedad “normal”, pero siempre amenazada por ciertos desarrollos patológicos que pueden llevarla a la destrucción. Desde este punto de vista, como ya hemos visto, la realidad no es una facticidad inerte, sino que se encuentra modelada por ciertas formas “normales” que la mantienen contenida dentro de sus propios límites. La idea es que más allá de esos límites formales, como ocurre con el cuerpo humano, el desarrollo lleva a la destrucción.

Pero esto es justamente lo que niega la idea del mercado, que en su lugar adopta una imagen de la realidad inerte sobre la cual la agencia humana impone sus formas. Esta imagen es la que se encuentra detrás del nacimiento de una ciencia social objetivadora a la que se le ha encomendado determinar las conexiones causales (1) de la estructura inerte subyacente y (2) de nuestra acción colectiva, dando como resultado el tipo de ciencia bifocal a la que estamos acostumbrados.

Esta bifocalidad no es posible en la ciencia clásica que funciona en términos de *telê*. La acción colectiva sólo resulta inteligible dentro de los límites abiertos por la forma “normal”. Más allá de estos límites, el proceso lleva a la destrucción. En contraposición, la noción smithiana de la mano invisible se funda en un orden genéticamente espontáneo que surge entre actores corruptos, puramente egoístas. El resultado de este cambio, nos dice Taylor es que:

For moderns, organized society is no longer equivalent to the polity. Once we turn to discover the impersonal processes happening behind the backs of agents, there may well be other aspects of society which show some law-like systematicity. The indivisible-hand-guided “economy” is one such aspect; but other facets of social life, or culture, or demography will later be singled out for scientific treatment. There will be more than one way in which the same body of systematically interacting human beings can be considered as forming an entity, a “society”. We can speak of them as “economy”, or a “state”, or a “civil society” (now identified in its non-political aspect), or just as a “society”, or a “culture”, and son on. “Society” has been unhooked from “polity”, and now floats free, through a number of different applications.<sup>972</sup>

Sin embargo, esta bifocalidad produce sus propias tensiones. Taylor nos recuerda que la autocomprensión de la sociedad moderna como sociedad comercial, articulada a partir de la hostilidad hacia los antiguos códigos de honor guerrero, no ocurrió gratuitamente. Esta historia del advenimiento de la sociedad comercial es también la historia de las resistencias que produjo en vista a la impresión de que con ella

---

<sup>972</sup> SA, pág. 183. (“Para los modernos, la sociedad organizada ya no equivale al cuerpo político. Tan pronto como descubrimos los procesos impersonales que tienen lugar a espaldas de los agentes, se abre la posibilidad de que otros aspectos de la sociedad exhiban en alguna medida la sistematicidad propia de una ley. La economía guiada por la mano invisible es uno de estos aspectos; la ciencia aislará más tarde otros aspectos demográficos, culturales y sociales para darles el mismo tipo de tratamiento. No habrá una única perspectiva desde la que reunir a un mismo colectivo de seres humanos en interacción sistemática para que aparezcan como una entidad, como una sociedad. Podemos referirnos a este colectivo como economía, como Estado o como sociedad civil (identificada ahora por sus aspectos no políticos), o bien únicamente como sociedad o como cultura. La “sociedad” queda así desvinculada del “cuerpo político”, y ahora flota libremente entre distintas aplicaciones.”)

desaparecían la grandeza, el heroísmo y la dedicación apasionada a una causa no utilitaria. Como señala Taylor, algunos intentos por construir un proyecto político a partir de nociones rivales han fracasado, sin embargo, la popularidad de Nietzsche demuestra que las resistencias aun están vivas.

La segunda forma del imaginario social analizada por Taylor es la esfera pública, el espacio común donde los miembros de la sociedad se relacionan a través de diversos medios interrelacionados (impresos, electrónicos, encuentros presenciales, etc.) con el propósito de discutir cuestiones de interés común, y formarse una opinión común sobre ellos.<sup>973</sup> El análisis de Taylor se articula a partir de los estudios de Habermas sobre el desarrollo de la opinión pública en Europa occidental durante el siglo XVIII y la labor de Michael Warner en torno a un proceso semejante en las colonias británicas de Norteamérica.<sup>974</sup>

Del estudio de Habermas se desprende que en el siglo XVIII surgió un nuevo concepto de opinión pública que se articuló a partir de la constatación de que dos personas distanciadas físicamente podían entrar en contacto y llegar a conclusiones a través de un cierto espacio de discusión. Lo interesante es que, hipotéticamente, estas personas jamás se habían encontrado. Estaban conectadas en un espacio de debate común a través de “medios de comunicación” que, en el siglo XVIII, se reducían a medios impresos sobre los cuales se discutía extensamente y de lo que resultaba una opinión pública en un nuevo sentido.

Este nuevo sentido de opinión pública está basado, en primer lugar, en cierta comprensión por parte de los participantes de que los diversos debates en dicho espacio forman parte de un debate mayor. Por supuesto, como ha mostrado Warner, para el surgimiento de la esfera pública son necesarias (aunque no suficientes) ciertas condiciones materiales, como ocurre con el llamado “capitalismo de imprenta”. Pero además, es necesario un contexto cultural adecuado, donde puedan emerger las concepciones comunes cruciales. En este sentido “la esfera pública fue una mutación del imaginario social esencial para el desarrollo de la sociedad moderna”.<sup>975</sup>

Por lo tanto, la primera característica de la esfera pública surge de la distinción que hace de ella Taylor respecto a los espacios comunes “tópicos”. Un espacio de este tipo, nos dice Taylor, es creado por un grupo de personas cuando éstas se encuentran con cierto propósito. Pueden ser tan variados como mantener una conversación, deliberar en una asamblea, ejecutar un ritual, presenciar un partido de fútbol o asistir a una obra teatral. La esfera pública supone trascender estos espacios tópicos puntuales a favor de un tejido de espacios de este tipo que concurren en un espacio mayor no presencial. En este sentido, Taylor habla de la esfera pública surgida en el siglo XVIII como “metatópica”.

Pero esto no es suficiente para caracterizarla. La Iglesia y el Estado son también espacios “metatópicos”. Lo novedoso es que la esfera pública forma parte de esa larga marcha que es la mutación en el imaginario social inspirada por la idea moderna de orden. Y en este sentido hay dos aspectos que caben destacar. Por un lado, la independencia de la esfera pública de la dimensión política, cuyo antecedente es la idealización de Grocio y Locke en la cual lo prepolítico se convierte en fundamento de lo

---

<sup>973</sup> SA, pág. 185.

<sup>974</sup> HABERMAS (2004); WARNER (1990)

<sup>975</sup> SA, pág. 187.

político. Y por el otro, la fuerza que adquiere la esfera pública como criterio de legitimidad, que se debe al desarrollo de una justificación de la sociedad a partir de la defensa de ciertos derechos entre los que destaca la libertad. En este sentido cobra especial importancia el requerimiento de consentimiento como fundamento de la sociedad política. Un consentimiento que, a diferencia de las formulaciones contractualistas más tempranas, ahora exige una legitimación por parte de los gobernados que no se circunscribe al momento inicial de constitución.

Ahora bien, Taylor aborda la cuestión de la esfera pública respondiendo a dos preguntas que giran respectivamente en torno a su funcionalidad y a su naturaleza. Con respecto a lo primero, nos dice Taylor, la esfera pública es un espacio de discusión en el que participa potencialmente toda la sociedad (aunque en el siglo XVIII sólo lo hacía una minoría “ilustrada”), y cuya función consiste (1) en intentar dar forma a una mente común, reflexiva, que no se reduzca a una mera suma de opiniones acerca de ciertas cuestiones importantes, al tiempo que (2) sus evaluaciones racionales se convierten en una suerte de guía que el gobierno está llamado a seguir. Esto es algo novedoso en la historia. Dice Taylor:

Let's compare the modern society with a public sphere with an ancient republic or *polis*. In this latter, we can imagine that debate on public affairs may be carried on in a host of settings: among friends at a symposium, between those who meet in the agora, and then of course in the *ekklesia* where the things is finally decided. The debate swirls around and ultimately reaches its conclusion in the competent decision-making body. Now the difference is that the discussions outside this body prepare the action ultimately taken by the same people within it.<sup>976</sup>

Por el contrario, la esfera pública moderna es un espacio de discusión que se autocomprende fuera del poder, lo cual se traduce, eventualmente, en la convicción de que el poder político debe estar supervisado desde el exterior. Esto implica, de acuerdo con Warner, que con el surgimiento de la esfera pública moderna, el antiguo ideal de una sociedad sin divisiones causadas por el conflicto y la diferencia se diluye, para dar paso a un debate continuado en el cual todos están involucrados. De este modo, dice Taylor, lo que la esfera pública hace es facilitar a la sociedad el acceso a una mente común, no mediada por la esfera política, en un discurso de la razón que se realiza fuera del poder y que, sin embargo, es normativo para el poder.<sup>977</sup>

La segunda cuestión, como dijimos, consiste en determinar la naturaleza de la esfera pública. Con ese fin, Taylor se refiere a su antecedente inmediato: la llamada “República de las letras”. Este era el modo con el cual los miembros de la comunidad internacional de los sabios se referían a sí mismos. De manera análoga a lo que ocurriría un siglo más tarde con la esfera pública, la “República de las letras” era una asociación

---

<sup>976</sup> SS, pág. 188. (“Sólo hace falta comparar la sociedad moderna y su esfera pública con una república antigua o polis. En esta última, podemos imaginar que el debate sobre los asuntos de interés público se desarrollaría en multitud de espacios distintos: en un banquete entre amigos, en un encuentro de varias personas en el ágora, y por supuesto en la *ekklesia*, donde las cuestiones quedaban definitivamente resueltas. El debate circula por todas partes y alcanza finalmente su conclusión en el cuerpo decisorio competente. La diferencia es que las discusiones que tienen lugar fuera de este cuerpo no son sino una preparación para las acciones que en último término tomarán las mismas personas dentro de él.”)

<sup>977</sup> SA, pág. 191.

que (1) trascendía las fronteras políticas, al tiempo que (2) permanecía independiente de la estructura institucional. Esto resulta especialmente relevante, como decíamos, si lo comparamos con lo que ocurría con la *polis* o la antigua república. En estos casos, el pueblo no tenía identidad propia alguna que no fuera aquella que le otorgaban las leyes. En cambio, nos dice Taylor:

... in projecting a public sphere, our eighteenth-century forebears were placing themselves in an association, this common space of discussion, which owed nothing to political structures, but was seen as existing independently of them.<sup>978</sup>

Esta idea de una sociedad internacional y extrapolítica no es nueva, evidentemente. Los precedentes son la cosmópolis estoica y la Iglesia cristiana. El aspecto innovador de la esfera pública en relación con estas formas es su carácter radicalmente secular. Lo novedoso en este sentido es la mutación en la concepción respecto al fundamento de la sociedad. “Secular”, aquí, hace referencia a un modo determinado de entender la relación de la humanidad con el tiempo. A diferencia de lo que ocurre en las nociones de orden moral premoderno, que concebían el fundamento de la sociedad, necesariamente, como algo que trascendía la acción común contemporánea (sea esta trascendencia una entidad metafísica o una legislación constitutiva del tiempo inmemorial), “la esfera pública es una asociación constituida exclusivamente por la acción que llevamos a cabo colectivamente dentro de ella”. Dice Taylor:

This common action is not made possible by a framework which needs to be established in some action-transcendent dimension: either by an act of God, or in a Great Chain, or by a law which comes down to us since time out of mind. This is what makes it radically secular. And this, I want to claim, gets us to the heart of what is new and unprecedented in it.<sup>979</sup>

Lo peculiar de las sociedades seculares es que lo que las constituye es la propia acción colectiva. Esto resulta inconcebible desde la perspectiva premoderna. De acuerdo con la concepción que las propias personas tenían de sí mismas, sólo algo trascendente, algo más allá del tiempo secular podía constituir las como colectividad. Esto es lo novedoso de la esfera pública moderna, se trata de una agencia fundada puramente en sus propias acciones colectivas.

Desde las perspectivas premodernas, el tiempo profano existía en relación con un tiempo superior o primordial, que tenía la función, o bien de ofrecer una referencia inmutable y unidad a la fragmentariedad y diversidad del tiempo profano; o bien permitía una recuperación recurrente (litúrgica) de los acontecimientos fundacionales de la agencia desplegada en el tiempo profano. En cambio, la secularización moderna,

---

<sup>978</sup> SA, pág. 191. (“... la esfera pública proyectada por nuestros antepasados del siglo XVIII los situaba en el marco de una asociación, de un espacio común de discusión, que no le debía nada a ninguna estructura política, sino que era vista como algo independiente de éstas.”)

<sup>979</sup> SA, pág. 192. (“Su existencia como asociación consiste únicamente en este tipo de actuación por nuestra parte. Esta acción colectiva no depende de ningún marco previo establecido desde alguna dimensión trascendente a la acción, ya sea de Dios, la Gran cadena o una ley que nos venga impuesta desde tiempos inmemoriales. En esto consiste su radical secularidad. Y esto nos lleva a la esencia misma de su novedad.”)

entendida como rechazo del tiempo superior a favor del tiempo puramente profano, precipita una concepción de simultaneidad que sustituye la unidad trascendente (en cierto sentido “causal”) por la mera concurrencia en un punto de la línea del tiempo profano de una diversidad de eventos enteramente desvinculados.

En síntesis, la esfera pública es una forma del imaginario social moderno que se caracteriza por ser un espacio extrapolítico, secular y metatópico.

Finalmente, Taylor se refiere a la noción de soberanía popular como la tercera gran mutación en el imaginario social que ha contribuido a la constitución de la sociedad moderna. De nuevo nos encontramos en este caso con una teoría que eventualmente se infiltra y transmuta el imaginario social. Ya hemos señalado de qué modo interactúan las teorías y las prácticas. Por un lado, encontramos casos en los cuales una nueva teoría inspira un tipo de actividad novedosa, dando forma de ese modo al imaginario de aquellos que adoptan dichas prácticas. Por el contrario, hablamos de casos en los cuales los cambios en el imaginario social son precipitados de reinterpretaciones de las prácticas disponibles.

Este último es el caso de la Revolución estadounidense, en la que encontramos un ejemplo de normas de legitimidad premodernas, colonizadas por una nueva comprensión de orden, pero transformadas sin sufrir una clara ruptura con las fórmulas precedentes. El punto de partida es cierta noción de legitimidad reinante en Gran Bretaña y Norteamérica que ahora se desvincula del tiempo mítico de los orígenes y pasa a ser vista como el resultado de las actividades contemporáneas y seculares de los agentes. De este modo, la antigua idea de legitimidad fundada en un “tiempo de origen” se traduce ahora en la soberanía popular plena que en la Constitución de los Estados Unidos adopta la fórmula: “Nosotros, el pueblo”.

Sin embargo, para entender este pasaje es preciso recordar que dicha mutación ocurrió en el contexto de un prolongado debate *teórico* en torno a la acción fundadora que había tenido como hecho histórico inaugural la llamada Revolución de 1688 que en aquel momento fue presentada “como una forma de continuidad, un retorno a la legalidad vigente”. Es en este escenario que podemos entender la resignificación que implica la noción de soberanía popular, que primero fue la aplicación de los principios asamblearios con los cuales podían identificarse los colonos, para luego adoptar una forma de legitimidad muy diferente. De este modo, nos dice Taylor, los colonos comenzaron alegando a favor de los derechos tradicionales de los ingleses contra el gobierno imperial, arrogante e insensible. Pero una vez que se produjo la ruptura con el rey, y la autoridad de los gobernadores fue rechazada, el liderazgo pasó a los cuerpos legislativos electos asociados en un congreso continental.<sup>980</sup> Pero la ruptura se consumó con la declaración de los derechos humanos universales (en contraposición a la formulación estrecha de los derechos exclusivos de los ingleses), y culminó con una constitución, nos dice Taylor, fundada en el orden moral moderno, es decir, en el principio de que el pueblo soberano no necesita remitirse a ninguna ley preexistente para actuar como tal, sino que es él mismo fuente exclusiva de la ley. Por lo tanto, lo que

---

<sup>980</sup> SA, pág. 197-8. (“Los colonos comenzaron por afirmar los tradicionales “derechos de los ingleses” frente al arrogante e insensible gobierno imperial. Tan pronto como se consumó la ruptura con el rey y se dejó de prestar obediencia a los gobernadores, el liderazgo de la resistencia pasó de forma natural a los cuerpos legislativos ya existentes, asociados en un Congreso Continental.”)



vemos aquí es una serie de transformaciones prácticas que, sin embargo, se fundan en una continuidad con las prácticas legitimadas de las asambleas electas que permiten una mayor aceptación, eventualmente, de la institucionalización del nuevo orden.

El caso de la Revolución francesa fue muy diferente. Lo que aquí se puso en evidencia fue la imposibilidad, como señala Furet, de poner fin a la Revolución, debido a que todas las expresiones particulares de la soberanía popular podían ser cuestionadas, lo cual se explica por el hecho de que “el cambio de la legitimidad dinástica a la nacional no tenía un significado compartido en un imaginario social de amplia base”, lo cual, entre otras cosas, acabó precipitando una situación mortífera.<sup>981</sup>

En línea con los consejos de Burke, los moderados pretendían una evolución a partir de la constitución tradicional que diera origen a instituciones representativas que pudieran ser vistas como la expresión de la voluntad de la nación. Pero esta opción no parecía asequible en el caso francés debido, entre otras cosas, a que las instituciones representativas de la Constitución tradicional, los Estados Generales, llevaban suspendidos 175 años. En el caso anglosajón, como hemos visto, las formas de autogobierno formaban parte del repertorio de las clases populares. En este sentido, dice Taylor:

The transition can only come off, in anything like the desired sense, if the “people”, or at least important minorities of activist, understand and internalized the theory. But for political actors understanding a theory is being able to put it into practice in their world. They understand it through the practices which put it into effect. These practices have to make sense to them, the kind of sense which the theory prescribes. But what makes sense of our practices is our social imaginary. And so what is crucial to this kind of transition is that people (or its active segments) share a social imaginary which can fill this requirement, that is, which includes ways of realizing the new theory.<sup>982</sup>

De esta manera, nos dice Taylor, un imaginario social es una suerte de repertorio. Y una transformación social a partir de un nuevo principio de legitimidad exige que el imaginario social contenga formas que permitan llevar a cabo dicha transformación y una suerte de acuerdo entre los actores acerca de cuáles son estas prácticas. La Revolución rusa de 1917 fue un ejemplo de una situación en la cual esas formas estaban ausentes. La masa campesina no podía concebirse como agente soberano unitario y, por lo tanto, no podía participar en una Asamblea Constituyente. En cambio, en la Revolución francesa lo que faltó fue un acuerdo respecto a cuáles eran esas prácticas.

Ahora bien, entre las diversas teorías en pugna en el escenario francés, Taylor destaca aquellas inspiradas en dos conceptos clave en el pensamiento político de Rousseau. La primera de ellas es la concepción de la voluntad general. El principio es el

---

<sup>981</sup> SA, pág. 199. vease FURET, François, *La Révolution Française* (Paris: Hachette, 1988)

<sup>982</sup> SA, pág. 200. (“La transición sólo puede tener lugar, en algún sentido parecido al deseado, si la teoría es comprendida e interiorizada por el “pueblo”, o al menos por una importante minoría de activistas. Pero para un actor político comprender una teoría significa poder llevarla a la práctica en el mundo. La teoría es comprendida a través de las prácticas que la llevan a efecto. Es preciso que dichas prácticas tengan sentido para el actor, y un sentido acorde con el que prescribe la teoría. Pero lo que da sentido a las prácticas es el imaginario social. Y por lo tanto el elemento crucial en estas transiciones es que el pueblo (o sus segmentos activos) comporta un imaginario social capaz de cumplir con este requisito, es decir, que incluya formas de hacer realidad la nueva teoría.”)

siguiente: cada uno está llamado a buscar libremente sus medios de vida, pero debe hacerlo de tal modo que, en la búsqueda de su propio logro ayude o, al menos, evite dañar la búsqueda paralela de otros. Este ideal de armonización tuvo varias formulaciones – ya hemos hablado de las propuestas de Locke y de Smith al respecto, en las que se enfatizaba como complemento la relevancia de la ley natural dada por Dios y el temor al castigo. Lo característico de la formulación rousseauiana es que en ella lo que se intenta es disolver el dualismo que estas adiciones causaba. La verdadera armonía acontece cuando la autoestima coincide con el deseo de satisfacer las metas legítimas de los coagentes. Desde esta perspectiva, en el hombre virtuoso, la autoestima y el amor hacia los otros, coincide perfectamente.

Sin embargo, nos dice Taylor, una formulación de este tipo nos pone frente a otra encrucijada conceptual. Ahora lo que debe explicarse es la naturaleza de las tendencias egoístas que interfieren con nuestra virtud. De acuerdo con Rousseau, esas tendencias tienen su origen en el “orgullo”, el *amour propre*, que se contrapone a la virtud como el bien al mal.

Se trata de un agustinismo naturalizado, completamente antropocéntrico, en el cual el bien supremo es la libertad. Para Rousseau, la virtud es libertad y el vicio es ahora esclavitud. Dice Taylor:

The law we love, because it aims at the good of all is not a brake on freedom. On the contrary it comes from what is most authentic in us, from a self-love which is enlarged and transposed into the higher register of morality. It's the fruit of the passage from solitude to society, which is also that from the animal condition to that of humanity.<sup>983</sup>

Y en este sentido, lo que se opone a la ley no es el yo auténtico, sino la voluntad corrompida. Esa corrupción, nos dice Rousseau, es producto de la postura que adopta la razón objetivadora ensalzada por el pensamiento ilustrado, que se pone al servicio del pensamiento estratégico aislándonos de los demás, al tiempo que nos hace esclavo de su aprobación, reprimiendo de este modo al verdadero yo. De esta manera, la propuesta de Rousseau es por un nuevo compromiso con lo más íntimo y esencial en nosotros, lo cual, desde el punto de vista ético-político se traduce en una concepción de la virtud que fusiona el amor a uno mismo y el amor al país. Esto viene acompañado, a su vez, con una suerte de maniqueísmo que difumina la frontera entre el interés público y privado, en cuanto éste es interpretado exclusivamente como signo de corrupción, de vicio. “El egoísta – dice Taylor – termina por identificarse con el traidor.”<sup>984</sup>

Taylor arguye, además, que a la centralidad del concepto de virtud y al maniqueísmo, se suman otras dos características. Por un lado, el tono cuasirreligioso de su discurso. Por el otro, una compleja noción de representación. En este último caso, Rousseau opone a la concepción de representación a través de asambleas electas, una noción de transparencia que abogaba por la creación abierta de la voluntad general a la vista de todos. En este sentido, Rousseau opone a la representación teatral en la cual los

<sup>983</sup> SA, pág. 202. (“La ley que amamos, en la medida que promueve el bien de todos, no es un freno para la libertad. Al contrario, procede de lo que hay de más auténtico en nosotros, de un amor a uno mismo que se amplía y traspone en un registro superior de moralidad. Es el fruto del paso de la soledad a la sociedad, que es también el paso de la condición animal a la humana.”)

<sup>984</sup> SA, pág. 204.

actores se encuentran frente a los espectadores, el festival público en el cual coincide en cada participante el intérprete y el espectador.

Sin embargo, definida la voluntad general en términos de virtud, el problema se suscita cuando constatamos que la mayoría del pueblo es aún “corrupta”. Es decir, cuando vemos que la población no ha sido capaz de fusionar sus intereses particulares con el amor hacia los demás. Es en este punto en el que entra en juego la figura de la minoría virtuosa, llamada a actuar para conducir la República. Esta figura está detrás de la tentación de las vanguardias políticas que han jugado un rol tan extendido en la historia del mundo contemporáneo.

Lo interesante para lo que nos ocupa es ver cuán diferente es la estructura moderna de representación con su contraparte premoderna. Aquí, nos dice Taylor, se trata de una representación “por encarnación”. Eso significa, nos dice, que la minoría encarna la voluntad general como fruto de una transición revolucionaria. Se trata, por lo tanto, de un modelo que encuentra su justificación en una teoría de la revolución y no en una teoría de gobierno. Es aquí, en última instancia, donde echa sus raíces, nos dice Taylor, la incoherencia de las políticas de vanguardia.<sup>985</sup>

### 3.2.3.3. La sociedad de acceso directo

En el apartado anterior hemos atendido al modo de existencia de las formas sociales modernas, contraponiéndolas con las formas del imaginario de sociedades más tempranas. Dijimos, fundamentalmente, que las formas que corresponden al orden moral moderno existen exclusivamente en el tiempo secular, a diferencia de lo que ocurre con las concepciones premodernas que conciben el Estado, por ejemplo, como un orden jerárquico basado en la Gran Cadena del Ser, o la unidad de la tribu sobre la base de una ley “inmemorial”, establecida en el “Tiempo de los orígenes”.

De acuerdo con Taylor, a partir del siglo XVIII, y específicamente con el giro decisivo que representa la Revolución estadounidense, el agente colectivo – el Pueblo o la Nación – comienzan a entenderse como autoexistentes, es decir, como anteriores e independientes a su concepción política. Eso significa que se los concibe como capacitados para otorgarse a sí mismos su propia constitución por medio de una acción libre en un tiempo secular. Como indica Taylor, la premisa básica que otorga inteligibilidad a las demandas de autodeterminación que caracterizan los reclamos nacionalistas contemporáneos es, justamente, la idea de que los pueblos y las naciones tienen una personalidad que precede al ordenamiento político-institucional.

Siguiendo a Benedict Anderson,<sup>986</sup> Taylor cree que esta comprensión se encuentra estrechamente conectada con una nueva noción de tiempo que introduce la categoría de la “simultaneidad”. En este sentido, la sociedad pasa a convertirse en una totalidad conformada por la concurrencia de eventos que marcan la vida de la gente. Estos eventos, señala Taylor, llenan un segmento de tiempo homogéneo en el sentido otorgado por Benjamin.<sup>987</sup>

Ahora bien, para que algo de estas características tenga lugar, el tiempo debe ser entendido en términos exclusivamente seculares. Porque, como bien indica Taylor, un

<sup>985</sup> SA, pág. 206.

<sup>986</sup> ANDERSON (2006)

<sup>987</sup> BENJAMIN (1999)

tiempo secular que estuviera entrelazado con un tiempo superior no garantizaría la simultaneidad y la sucesión al interrumpir la estricta horizontalidad que se requiere. Al relacionar los eventos ordinarios con instancias supratemporales se establecen puntos privilegiados de acceso que interrumpen la homogeneidad necesaria para la llamada "sociedad de acceso directo". Ésta, por lo tanto, es una sociedad en la que impera una horizontalidad radical.

Ya hemos señalado que, además de las condiciones materiales para su surgimiento, lo que subyace a estas transformaciones es una mutación en la autocomprensión de los agentes que se encuentra ligada a la exploración y especialización del *anthropos* moderno con su facultad de desvinculación. Esto se traduce en una habilidad peculiar para aprehender la propia sociedad desde una perspectiva descentrada que facilita una visión lateral que es la que corresponde a una sociedad de acceso directo. Siguiendo a Heidegger, Taylor cree que existe una muy estrecha conexión entre el modo de existencia de las sociedades modernas y los modos de representación en la "época de la imagen del mundo".<sup>988</sup>

En contraposición, las sociedades tempranas se caracterizan por una verticalidad ineludible, en cuanto están fundadas en un tiempo superior, al cual se accede de manera asimétrica en vista a la relación que se establece en dependencia de la posición que el agente ocupa en el orden piramidal encabezado por el rey.<sup>989</sup> Esto se ve reflejado en la diferencia que podemos establecer entre las formas tempranas de participación, siempre mediadas en su acceso debido al ordenamiento jerárquico, y la noción moderna de ciudadanía que favorece un modo de pertenencia que es independiente a cualquier tipo de participación que tenga el individuo con las organizaciones intermedias. En las sociedades de rangos el lugar del individuo en relación con el orden se establece por medio de la pertenencia de dicho agente a un componente de la misma. En este sentido, el campesino se encuentra, por intermedio de su señor, en conexión con el rey, quien representa el locus que conecta la totalidad del orden con el fundamento trascendente.

En cambio, las formas modernas son constitutivamente igualitarias e individualistas. La esfera pública, la economía de mercado, la ciudadanía del Estado moderno, como así también otras formas de acceso directo como son el espacio de la moda, el hecho de formar parte de una audiencia global de espectáculos o deportes y los movimientos sociales, políticos y religiosos que nos conectan translocal e internacionalmente a una única agencia colectiva apuntan a una eliminación de la heterogeneidad que veíamos en las estructuras jerárquicas haciéndonos de este modo más iguales, al tiempo que, al liberar a los individuos de sus mediaciones, les hace más autoconscientes e individualistas.

De este modo, nos dice Taylor, es erróneo entender el individualismo moderno, en cuanto idea moral, como si se tratara de un abandono de todo tipo de pertenencia. Lo que ocurre es que la pertenencia ahora se establece en relación a entidades cada vez más extensas e impersonales como son el Estado, el movimiento, la comunidad humana, etc.<sup>990</sup>

---

<sup>988</sup> HEIDEGGER (2000)

<sup>989</sup> SA, pág. 209.

<sup>990</sup> SA pág. 211.

### 3.2.4. El marco inmanente

Como ya señalamos, el objeto específico del estudio de Taylor en lo que respecta a la secularización es el que gira en torno a las condiciones de la creencia, particularmente en lo que se refiere al ámbito cultural del Occidente moderno. La interrogación subyacente que da origen a la investigación, la articula Taylor del siguiente modo: “¿Por qué razón es tan difícil la creencia en Dios (en muchos círculos del) Occidente moderno, mientras que en el año 1500 era prácticamente imposible no creer?”<sup>991</sup>

En los capítulos precedentes definimos algunas de las características básicas del proceso de desencantamiento que, según Taylor, explica parte de esta mutación. Una explicación de este proceso debe tomar en consideración tres aspectos: (A) los rasgos peculiares de la cultura espiritual de origen; en contraposición a (B) la forma peculiar de la espiritualidad presente; y (C) Un relato de advenimiento en el cual se historizan los tránsitos que nos han llevado de (A) a (B).

Tres áreas resultan especialmente reveladoras en lo que concierne al contraste entre la cultura premoderna y moderna en Occidente: (1) la relativa a la peculiaridad de las subjetividades; (2) la relativa a las disciplinas de convivencia; y (3) la relativa a los órdenes sociales.

Con respecto a (1), hemos hablado extensamente sobre la relevancia de la interioridad en el sujeto moderno, contraponiendo al yo “atrincherado” de nuestra cultura, el yo “poroso” de las culturas más tempranas. Para nosotros resulta axiomático adscribir todos nuestros pensamientos, sentimientos y propósitos a los agentes y localizarlos en la mente. De acuerdo con Taylor, el advenimiento de este tipo de identidad atrincherada que nos es habitual ha estado acompañado de una nueva categorización (interior/exterior; mente/mundo), y el desarrollo de un conjunto de teorías epistemológicas mediacionales. Por otro lado, Taylor señala la elaboración de un nuevo vocabulario para la interioridad en el marco de esta nueva frontera de exploración.

Con respecto a (2), Taylor asocia las nueva autocomprensión al desarrollo de prácticas disciplinarias de autocontrol junto al desarrollo de una nueva concepción de la privacidad marcada por el distanciamiento con las formas tempranas de contacto “promiscuo” con los otros. De este modo, nos dice Taylor, la interioridad y el espacio de intimidad, concebido como espacio de realización a través del intercambio, establecen otra forma de distanciamiento con el mundo exterior.

Finalmente, respecto a (3), Taylor nos recuerda el modo en el cual el antropos moderno rechaza cualquier pretensión de fundamentación cósmica de los órdenes sociales, a favor de una concepción de los mismos en función de los individuos que han dado forma a dichos órdenes, con el fin de su propio bien en igualdad. Esto resume brevemente los puntos (A) y (B).

Con respecto a (C), Taylor señala (1) la reforma religiosa y (2) el surgimiento de la nueva ciencia, como los carriles a través de los cuales se realiza el tránsito hacia la era secular. En relación con (1), la reforma religiosa, dice Taylor:

The drive to a new form of religious life, more personal, committed, devoted; more christocentric; one which will largely replace the older forms which centred on

---

<sup>991</sup> SA, pág. 539.

collective ritual; the drive moreover, to wreak this change for everyone, not just certain religious élites; all this not only powers disenchantment (hence the buffer), and new disciplines of self-control, but also ends up making older holistic understandings of society less and less believable.<sup>992</sup>

Esta nueva forma de vida religiosa se encuentra conectada con el desarrollo de una nueva concepción del individuo que fomenta en el sujeto una postura instrumental en relación consigo mismo a través de las prácticas de autodisciplina y las exigencias de autenticidad. Al mismo tiempo, promueve una visión análoga respecto a la sociedad, en cuanto ésta se concibe exclusivamente en función de los propios individuos, entendidos ahora atomísticamente. Recordemos que en contraposición, la noción de orden cósmico reinante hasta entonces, pretendía fundar la realidad social sobre la naturaleza entendida teleológicamente, lo cual propiciaba una comprensión muy diferente del tiempo, una en la cual se otorgaba un lugar privilegiado a la dimensión vertical y constitutiva de la temporalidad: el llamado “tiempo superior”. En cambio, debido a que el tiempo desde la perspectiva moderna se caracteriza por su horizontalidad y homogeneidad absoluta, éste tiende a convertirse en mero recurso disponible para el ejercicio de la racionalidad instrumental, lo cual se traduce en un entorno y una experiencia densamente secuenciada. De este modo, señala Taylor:

The buffered identity of the disciplined individual moves in a constructed social space, where instrumental rationality is a key value, and time is pervasively secular... This frame constitutes a “natural” order, to be contrasted to a “supernatural” one, an “immanent” world, over against a possible “transcendent” one.<sup>993</sup>

Todo esto se encuentra estrechamente conectado con (2) las premisas teóricas y prácticas de la nueva ciencia que, por un lado, establece su objeto como un orden inmanente que es autosuficiente respecto a su inteligibilidad. Y, por el otro, se concibe a sí misma como una práctica que se justifica, no como había ocurrido con la ciencia aristotélica en función de la excelencia del propio orden de las cosas, sino en el anhelo de servicio al mejoramiento de las condiciones de la humanidad.

De acuerdo con Taylor, uno de los hitos en el relato intelectual de estos tránsitos es la rebelión nominalista contra el realismo de Tomás de Aquino que trajo consigo una devaluación de la comprensión del cosmos encantado. Pero como aprendemos en el epílogo de *A Secular Age*, y en consonancia con el resto de su proyecto en torno a la caracterización de la era moderna, su propósito no se reduce a realizar una cartografía de las “desviaciones” respecto al “realismo” medieval en la forma de nominalismo,

---

<sup>992</sup> SA, pág. 541. (“El impulso de una nueva forma de vida religiosa, más personal, comprometida, devota: más cristocéntrica; una que en su mayor parte reemplaza las antiguas formas centradas en el ritual colectivo; un impulso, además, enfocado a provocar este cambio en todos, no sólo ciertas élites religiosas; todo esto no sólo empodera el desencanto (de ahí el atrincheramiento) y las nuevas disciplinas de autocontrol, sino que además termina haciendo menos creíbles las antiguas comprensiones holísticas de la sociedad”)

<sup>993</sup> SA, pág. 542. (“La identidad atrincherada del individuo disciplinado se mueve en un espacio socialmente construido, donde la racionalidad instrumental es el valor clave, y el tiempo es secular de manera omnipresente... Este marco se constituye en un orden “natural”, que debe contrastarse con uno “sobrenatural”, un mundo “inmanente”, frente a un posible “trascendente”.”)

posibilismo, el voluntarismo teológico de Scoto y Occam, etc. Como él mismo confiesa en las páginas de su obra, simpatiza con los estudios que actualmente se realizan en esta dirección en vista a las conexiones que se han establecido, por ejemplo, entre el nominalismo y la ciencia mecanicista y el instrumentalismo de la agencia humana moderna y el impacto que esto ha tenido en relación con la demarcación excluyente entre el orden inmanente y la realidad trascendente que se encuentra detrás del dualismo óntico moderno.<sup>994</sup>

Sin embargo, su relato no lleva esta deriva. Aunque Taylor cree necesario clarificar los vericuetos intelectuales detrás de las transformaciones culturales de nuestra civilización, el énfasis en su caso gira en torno a la suerte de toda la revolución Axial.<sup>995</sup> Dice Taylor:

I mean Reform, which strives to end the post-Axial equilibrium, that is, the balance and complementarity between pre- and post-Axial elements in all higher civilizations. It is this process, occurring in the Latin Christendom, that I have been focusing on, through the various social and cultural changes which have been generated on the way.<sup>996</sup>

De acuerdo con Taylor, el relato en el cual se narran las exigencias por llevar a la totalidad de los cristianos a un nivel de compromiso complementa de manera necesaria las explicaciones en torno a las desviaciones intelectuales de las que hemos hablado, en vista a que, en solitario, estas últimas son insuficientes para dar cuenta del modo en el cual la secularización pasó de ser un fenómeno de una minoría ilustrada a un fenómeno masivo. En este sentido, podemos entender el orden social providencialista como un llamado divino a vivir la realidad humana sobre la base del beneficio mutuo que pudo, eventualmente, prescindir de toda referencia respecto a Dios para convertirse en un esquema atribuible exclusivamente a la naturaleza, no como entidad creada por Dios, sino como realidad autónoma e independiente. Desde allí, podemos continuar hacia una concepción en la cual las realizaciones del plan (originalmente divino) se convirtió en nuestra propia adherencia y participación en el proceso civilizatorio, sobre la base de una comprensión de nosotros mismos como capaces de lograr una perspectiva universal en cuanto “espectadores imparciales”; o sobre la base de una autocomprensión en la cual nos vemos como seres capaces de extender nuestra simpatía a todos los seres humanos, o a partir de una autocomprensión de agentes para quienes la libertad racional es constitutiva.<sup>997</sup>

Sea como sea, lo importante es reconocer que el marco inmanente ha devenido el trasfondo de la cultura occidental moderna a partir de la cual definimos dos opciones contrapuestas y una encrucijada.

---

<sup>994</sup> SA, pág. 773.

<sup>995</sup> SA, pág. 774.

<sup>996</sup> *Ídem*. (“Me refiero a la Reforma, que se esfuerza por poner fin al post-Axial, es decir, el equilibrio entre los elementos pre- y post-Axiales en todas las civilizaciones superiores. Es este proceso, que ocurre en la Cristiandad Latina, en lo que me he estado enfocando, a través de los variados cambios sociales y culturales que han provocado en el camino.”)

<sup>997</sup> SA, pág. 543.

### 3.2.4.1. Mundos horizontales

De acuerdo con Taylor, que el marco inmanente sea el trasfondo común de la cultura moderna occidental no nos fuerza a adoptar necesariamente una postura “cerrada” con respecto a la trascendencia. Un ejemplo de ello lo encontramos en la comprensión “neodurkheimiana” que está en la base de la llamada “religión civil” en los Estados Unidos. En esta versión, Dios (o su equivalente deísta) es quien guía la construcción del orden social, siendo de este modo un elemento ineludible para la inteligibilidad de los bienes superiores a los que se adhieren sus participantes. Dice Taylor:

For many, their highest sense of the good has been developed in a profoundly religious context: it has been formed, for instance, around images of sainthood; or their strongest sense of it comes in moments of prayer, or liturgy, or perhaps religious music; or their role models were people of strong religious faith. Their sense of the highest good, formed before any defined theological “ideas”, is of something consubstantial with God; by that I mean that this good is inconceivable without God, or some relation to the higher.<sup>998</sup>

Por supuesto, esta conexión puede interrumpirse. Pero también se da el caso de que se fortalezca, o puede que se produzca una conversión desde una instancia inicialmente inmanente. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el caso del que hablamos, no sólo involucra al adherente individualmente, sino que se construye en el seno de una identidad colectiva (una nación, un grupo étnico o movimiento religioso). Aquí lo que constatamos es que el marco inmanente se vive constitutivamente como abierto a la trascendencia. Eso significa que, desde esta perspectiva, nuestra experiencia resulta un sinsentido si está desprovista de referencia alguna a la trascendencia. De manera análoga a lo que ocurre con las reglas del ajedrez, que no sólo cumplen una función normativa, sino que resultan esenciales y distintivas del propio juego, para ciertas personas las experiencias comunes en el marco inmanente resultan ininteligibles cuando se abstrae el fundamento trascendente. Por esa razón es posible constatar la relevancia que tiene este elemento no sólo cuando se manifiesta de manera positiva, sino también en las múltiples instancias en las cuales los individuos reaccionan negativamente ante las formas reduccionistas del orden moral moderno y sus disciplinas instrumentalistas concomitantes.

Como contracara, a partir del siglo XVIII advertimos nociones del bien para las cuales resulta ineludible una aprehensión exclusivamente inmanentista. Es lo que ocurre, por ejemplo, con autores como Gibbon, Voltaire y Hume para quienes el fanatismo cristiano exige un tipo de lealtad que incomoda y divide a la sociedad comprometida exclusivamente con el aseguramiento del beneficio mutuo. Pero además de las razones en torno al fanatismo y la amenaza que ello implica para la sociedad ilustrada, Taylor

---

<sup>998</sup> SA, pág. 544. (“Para muchos, su sentido más elevado del bien se ha desarrollado en un contexto profundamente religioso: se ha formado, por ejemplo, alrededor de las imágenes de la santidad; o el sentido más poderoso del mismo surge en momentos de oración, o liturgia, o quizá al escuchar música religiosa; o sus modelos eran personas con una fe religiosa fuerte. Su sentido del bien supremo, formado antes de cualquier definición de “ideas” teológicas, es algo consustancial con Dios; con esto quiero decir que este bien es inconcebible sin Dios, o alguna relación con lo superior.”)



identifica en el discurso protestante contra el ascetismo católico y la consecuente deriva anticristiana contra el supuesto rechazo a la sensualidad, otra razón profunda de la atracción que producen las posiciones inmanentistas. Desde esta perspectiva, los seres humanos son concebidos como parte de una totalidad natural a la que no podemos escapar ni trascender, aun cuando puede, en algunas versiones, estar en nuestras manos el elevarnos a lo más alto de dicho orden por medio de la autoconciencia, por ejemplo. Por otro lado, existe el incentivo a adherirse a esta visión si adoptamos frente a la creencia en la trascendencia la convicción de que la lealtad a dicho principio es el origen de cierto inhumanismo. A esto se suma, positivamente, cierta admiración ante la constatación cuasimilagrosa de que nosotros, los seres humanos, nos hemos elevado misteriosamente desde las formas más primitivas de la naturaleza para convertirnos en estos seres complejos capaces de pensar y de sentir. Esta admiración resulta en una tensión irresoluble entre la posición teórica que defiende una concepción del universo que se funda en la constatación de una legalidad ineludible en la naturaleza, y un sentido del misterio respecto al origen de nuestra mente y propósito en contraposición a la naturaleza inanimada.

Sin embargo, quizá lo más importante para la adopción de este “giro” inmanentista es lo que el rechazo naturalista a la trascendencia ofrece desde una perspectiva ética. Por un lado, como ya hemos visto, una concepción del yo “atrincherado” invulnerable frente a un mundo de espíritus y fuerzas mágicas; y por el otro, la posibilidad de desplegar una estrategia objetivante frente al mundo, que alimenta una sensación de poder y control que se intensifica con cada victoria de la razón instrumental. Dice Taylor:

And then the colossal success of modern natural science and the associated technology can lead us to feel that it unlocks all mysteries, that it will ultimately explain everything, that human science must be developed on the same basic plan, or even ultimately reduced to physics, or at least organic chemistry. And so we can come to see the growth of civilization, or modernity, as synonymous with the laying out of a closed immanent frame... Religion not only menaces these goals with its fanaticism, but it also undercuts reason, which comes to be seen as rigorously requiring scientific materialism.<sup>999</sup>

Frente a estas dos posiciones polarizadas, sin embargo, encontramos a muchas personas que viven estas alternativas como una encrucijada. Por un lado, sienten el poder de los argumentos que advierten que la religión es una amenaza, una distracción o un obstáculo para el logro de nuestros bienes mayores. Por el otro, escuchan las respuestas que la religión ofrece a algunos interrogantes silenciados en torno a nuestras necesidades y anhelos más profundos.

Pero eso no significa, como podríamos creer, que la decisión definitiva en una u

---

<sup>999</sup> SA, pág. 548 (“Y entonces el éxito colosal de la ciencia natural moderna y la tecnología asociada puede llevarnos a pensar que es ella la que descubre todos los misterios, que en última instancia los explicará a todos, que la ciencia humana debe ser desarrollada sobre el mismo plan básico, o incluso reducida en última instancia a física, o al menos a química orgánica.

Y así podemos llegar a ver el crecimiento de la civilización, o la modernidad, como un sinónimo de la imposición de un marco inmanente cerrado... La religión no sólo amenaza las metas con su fanatismo, sino que también socava la razón, que llega a ser vista requiriendo rigurosamente el materialismo científico.”)

otra dirección es el fruto de haber enfrentado hasta las últimas consecuencias los argumentos a favor y en contra, las objeciones y los contraargumentos en este respecto. En su comentario a *The Varieties of Religious Experience* de William James, Taylor apunta lo que está en juego en la experiencia religiosa. Cuando estamos en el vértice entre estas dos grandes opciones, parece que todo depende de la sensación que uno tenga acerca de que hay algo más fuera de uno mismo. Eso no significa, como ocurre con James, que la “experiencia religiosa”, una vez la opción ha sido por la fe, nos obligue a mantenernos distanciados respecto a los vínculos colectivos y teóricos. Pero cuando aun estamos en ese vértice, teniendo que decidir a favor o en contra del “más allá” parece, nos dice Taylor, que sólo tenemos nuestro instinto. En este sentido, Taylor señala que entre las virtudes de la obra de James cabe destacar el hecho de que él haya visto, mejor que ningún otro, lo que ocurre en ese espacio abierto en el cual podemos sentir “los vientos que nos empujan en una dirección u otra.”<sup>1000</sup>

Todo esto demuestra que el marco inmanente no debe entenderse como un conjunto de creencias en el sentido usual que damos al término. El marco inmanente es más bien el contexto de dichas creencias. Y con esto Taylor hace una nueva aplicación de la noción de trasfondo de la cual hemos hablado ya extensamente. Wittgenstein, nos dice Taylor, habla de una “figura” que nos mantiene cautivos. El desafío es imaginar una alternativa al constructo que habitamos, sin caer en el extremo opuesto, el extrañamiento “etnológico” frente a la opción contraria. El espacio abierto de James consiste en sentir la fuerza de las posiciones opuestas.

Para algunos, sólo cabe una interpretación adecuada del marco inmanente: la naturalista. Por supuesto, para la mayoría de estas personas, en vista al pluralismo ético-político imperante en las sociedades liberales, es aceptable la posibilidad de que otros adopten una interpretación que dé cabida a la trascendencia, pero a costa de cierta honestidad intelectual. Esto es lo que subyace, a fin de cuentas, a las principales teorías sociológicas de la secularización, según las cuales la modernización debía, necesariamente, venir acompañada por una progresiva superación de la religión.

Taylor, en cambio, asegura que una comprensión de este tipo se encuentra velada por distorsiones ideológicas. Un análisis pormenorizado del estado de cosas pone de manifiesto que en ambas opciones, sea por la creencia o por la increencia, estamos obligados, en última instancia, a realizar un “salto de fe”. Es decir, que llegamos a la elección de una de las opciones (creer o no creer en Dios, por ejemplo) a partir de la totalidad de sentido de nuestra vida humana. Eso incluye un sentido de nuestro entorno cósmico y, si cabe, espiritual. Lo importante es que ese sentido global se anticipa, de algún modo, a nuestra razón.

Sean cuales sean las experiencias que consoliden nuestra confianza respecto a la posición a la que nos adherimos, una de las características en este terreno es que nuestras convicciones no puede alcanzar la certeza que adquirimos en temas circunscritos como los que trata la ciencia natural o aquellas cuestiones que incumben nuestra experiencia ordinaria. En ambos casos, sea que optemos por una interpretación aperturista del marco inmanente, o lo leamos como exclusivamente cerrado sobre sí mismo, vemos que en nuestra decisión incursionamos en una esfera que va más allá de las razones disponibles. Y en esta misma dirección, apunta Taylor que aquellos que sostienen la obviedad de su

---

<sup>1000</sup> VTR, pág. 59.

posición en uno u otro sentido, se encuentran cautivos por una “figura” que les impide ver importantes aspectos de la realidad. Este punto es especialmente relevante, porque lo que aquí Taylor está diciendo es que el lugar de mayor claridad es ese espacio abierto del que hablamos más arriba, descrito por William James, en el que somos capaces de sentir la fuerza de las opciones disponibles.

Por supuesto, Taylor reconoce que en número e influencia los adherentes del naturalismo son más, y por ello enfoca la mayor parte de su batería argumental a poner de manifiesto las restricciones que produce la adhesión a las estructuras constrictivas de la opción secularista en nuestra cultura. Su propósito no es, en principio, argumentar a favor o en contra de esta interpretación, sino más bien disipar la falsa aureola de obviedad que la rodea.<sup>1001</sup>

Ahora bien, como prólogo a su argumentación respecto a las “estructuras mundiales cerradas” (closed world structures), Taylor advierte una confusión habitual entre el fenómeno del desencantamiento y el hipotético fin de la religión. Según él, la supuesta ausencia de Dios o pérdida de sentido en el mundo moderno no toma en consideración ciertas experiencias de la modernidad como son las de los ciudadanos cuyas identidades políticas son definidas por la religión, como ocurre con el Calvinismo y el Wahabismo que existen en coordenadas espacio-temporales secularizadas en las cuales se han removido todos los elementos sacralizados. Por otro lado, Taylor reconoce entre aquellos que advierten la ausencia de Dios en las sociedades seculares (secularización 1 y 2 de acuerdo con nuestro esquema inicial) que no todos optan por una perspectiva de immanencia cerrada. De acuerdo con Taylor:

... disenchantment is the dissolution of the “enchanted” world, the world of spirits and meaningful causal forces, of wood sprites and relics. Enchantment is essential to some forms of religion; but other forms – especially those of modern Reform Christianity, both Catholic and Protestant – have been built on its partial or total denial. We cannot just equate the two.<sup>1002</sup>

---

<sup>1001</sup> SA, pág. 551.

<sup>1002</sup> SA, pág. 553. (“El desencanto es la disolución del mundo “encantado”, el mundo de los espíritus y fuerzas causales significativas, de los espíritus de los bosques y las reliquias. El encantamiento es esencial a algunas formas de religión; pero otras formas – especialmente aquellas del moderno cristianismo reformado, católico y protestante – se han construido sobre su negación parcial o total. No debemos confundirlos.”) Sin embargo, de acuerdo con John Milbank existe cierta ambigüedad que se pone de manifiesto en la ansiedad que muestra Taylor y su insistencia por deslindar la desaparición del mundo encantado y el declive de la religión. Por supuesto, nos dice Milbank, Taylor está en lo cierto en este sentido. Pero también es cierto que los fenómenos religiosos como el Calvinismo y el Wahabismo al que hemos hecho referencia más arriba, propician la secularización al remover los elementos sacralizados. El monoteísmo que no permite la mediación sacramental, nos dice Milbank, hace de lo divino algo remoto e inescrutable que divide de manera abisal lo natural y lo sobrenatural engendrando un tipo de inamencia impermeable. En este sentido, la excesiva concentración de la cristiandad latina en una reforma del comportamiento que se tradujo en el descrédito de lo festivo popular y el espíritu extático conectado con el encantamiento, están pues detrás del proceso de secularización, en tanto y en cuanto cierto modo de monoteísmo tendió hacia el desencantamiento, y a largo plazo resultó fatal para la religiosidad. De este modo, Taylor debe reconocer que secularización y desencantamiento no son fenómenos independientes. Véase MILBANK, John, “A closer wool on the wild side”, en *Varieties of Secularism in a Secular Age*, WARNER, Michel, VANANTWERPEN, Jonathan & CALHOUN, Craig (eds.) (CAMBRIDGE MA: Harvard University Press, 2010), pág. 62.

Lo que sí podemos constatar en este tránsito es una transformación en la forma de vida religiosa. Hemos abandonado un tipo de religiosidad “encarnada”, un modo de vida religiosa que nos permitía una representación litúrgica de lo sagrado, que nos permitía ver, sentir, incluso caminar hacia lo sagrado, por otra que se vive fundamentalmente “en la mente” y que, por lo tanto, se define entre diversas argumentaciones encontradas. Eso significa, de acuerdo con Taylor, que el Cristianismo ha pasado por un proceso de “excarnación” que es paralelo al proceso “ilustrado” y la cultura de la increencia en general. La cuestión central, como ocurre en el Nuevo Testamento, es determinar la naturaleza de la mediación y la naturaleza de los deseos que nos permiten discernir lo superior.<sup>1003</sup>

En el caso de la ética ilustrada, tanto en la versión utilitarista como en la versión kantiana, la orientación es enfáticamente hacia la teoría. Creemos que el único modo de autodirección ética es a través de una comprensión racional, lo cual significa que no creemos que una parte de nuestra tarea de ser buenos consista, fundamentalmente, en abrirnos a ciertos sentimientos.<sup>1004</sup>

Todo esto no significa, sin embargo, que el marco inmanente sea una construcción

---

<sup>1003</sup> *Ídem*, págs. 64-66. Desde el punto de vista teológico, Milbank sostiene que *A Secular Age* puede leerse como una apelación a una vaga noción de “persona religiosa”. Esta persona religiosa, nos dice Milbank, que por el hecho de caminar por el lado “salvaje” de la existencia es considerada rara y extrema, es también moral y disciplinada. Se trata de una combinación paradójica de dos aspectos aparentemente irreconciliables. Por un lado, la religión se nutre de la energía salvaje, dionisiaca, que nos lleva a una experiencia extática más allá de las normas, hacia la esfera de la violencia y el sexo. Por el otro lado, la religión es considerada el fundamento último del orden social y moral. Mientras que la práctica secular queda confinada a la inmanencia y basa lo ético en lo preético; lo religioso encuentra su fundamento en aquello que está más allá de lo ético, la bondad trascendente, la única que puede dar estabilidad a lo ético, porque es autooriginaria, en contraposición a meramente epifenoménica, como ocurre con lo biológico o preético.

Según Milbank, para Taylor lo religioso se desintegra en lo meramente ético. Cuando ignoramos lo místico, lo extático, la raíz dionisiaca de la eticidad, lo meramente ético engendra inestabilidad. De este modo, de lo meramente “ético” deviene eventualmente el nihilismo, y una forma de paganismo excesivo en el cual se adora lo indiferente y lo impersonal. En este sentido, Milbank cree que Taylor promueve una versión del cristianismo que incorpora elementos preaxiales, en los que la energía no se reprime en favor de una versión enfermiza de ascetismo, ni se rinde a una mera integración pacificada del cuerpo y el alma con el fin de contener la violencia, naturalizándola y asumiendo su anormalidad para ser tratada terapéuticamente.

De manera semejante, Milbank cree que es necesario una verdadera erótica cristiana que tome en consideración la advertencia foucaultiana de que el cristianismo no ha “reprimido” la sexualidad, sino que la ha producido y descubierto al enfocarse poderosamente en el amor y en el deseo. El problema es que ha ofrecido un mensaje ambiguo en el que este *daimon* es concebido o bien como la fuente clave de la maldad o como la llave para la liberación a través de su “liberación expresa” (por ejemplo, en la práctica de la confesión)

Para Milbank, la recuperación de lo preaxial en la forma, por ejemplo, de lo carnavalesco, no es, como pretende Taylor una compensación frente a las energías y fuerzas oscuras del erotismo, sino más bien un aspecto necesario que nos permite reconocer de manera “cómica” los límites del orden ritual sacramental, al tiempo que se promueve una expresión pública de lo sexual y un encuentro físico más intenso como parte del mismo orden.

Pese a su declaración respecto a la necesidad de recuperar elementos preaxiales, nos dice Milbank, el propio Taylor reconoce que en el cristianismo encontramos una noción más pro-cuerpo que en las concepciones preaxiales. Y esto porque la Encarnación sugiere que nuestro cuerpo completo y la sensualidad pueden ser llevados hacia la espiritualidad, poniendo fin al desgarramiento corporal que anima el paganismo.

<sup>1004</sup> SA, pág. 555.

neutra. No cabe duda que en su propia génesis constatamos una tendencia que nos empuja hacia una perspectiva cerrada. Sin embargo, la experiencia de la vida en la cultura moderna occidental también está marcada por resistencias y protestas de todo tipo. El marco inmanente es el resultado de ciertas prácticas y desarrollo teóricos que desembocan en una autocomprensión de nosotros mismos como parte de órdenes impersonales que promueven sucesivamente el Deísmo en contraposición a la ortodoxia cristiana, el ateísmo y el materialismo.

Ahora podemos volver a calibrar una respuesta al interrogante inaugural de Taylor en el que pretendía contrastar las condiciones de la creencia en el siglo XIV y el siglo XXI. Hemos visto que, en el primer caso, la increencia estaba próxima a lo impensable para la inmensa mayoría de los individuos. En cambio, en nuestro caso, lo que vemos es que (excepto en entornos muy específicos) las diversas opciones se fragilizan mutuamente. Esto no se debe, como pudiera creerse, a la existencia de posiciones irreconciliables (“liberales” y “fundamentalistas”, por ejemplo) que se descartan mutuamente sin necesidad de desplegar una argumentación elaborada, sino más bien por la abundancia de personas que adoptan posiciones intermedias, que no se encuentran enclavadas en un contexto definitivo. Estas posiciones, nos dice Taylor, no son fácilmente desechables.

De todas maneras, existe en nuestra cultura una suerte de “obviedad” racional que inclina la balanza a favor de la perspectiva “cerrada” del marco inmanente. Taylor llama “cerrados” u “horizontales” a los mundos de significación que no dejan lugar para lo “vertical” o “trascendente”. Sin embargo, advierte que la articulación de estos mundos se encuentra sujeta a tres grados de abstracción. En primer lugar, se trata de “estructuras” del mundo de la experiencia, en contraposición a la totalidad de la que están constituidos. En segundo término, no describen el mundo concreto de ningún ser humano, sino más bien “tipos de mundos” en sentido weberiano. Y, por último, la articulación implica una intelectualización de la experiencia que no se encuentra a disposición de las personas involucradas. Como ya hemos señalado respecto a la tarea de articulación en general, ésta nos permite captar el modo en el cual permanecemos cautivos por la estructura que habitamos, ciegos a otras alternativas, al tiempo que nos da acceso a los trasfondos a partir de los cuales argumentan los contrincantes en el debate.

Las estructuras cerradas u horizontales, nos dice Taylor, son aquellas que clausuran la esfera trascendente al darle al marco inmanente un giro peculiar. Un primer ejemplo propuesto por Taylor es el constructo en el que se combina la figura “epistemológica” dominante y la ciencia moderna. Aquí “epistemología”, como ya hemos visto, no se refiere a una disciplina o teoría particular, sino a la figura subyacente que inconscientemente controla el modo en el cual la gente piensa, argumenta, infiere y da sentido a las cosas en nuestra cultura. Dice Taylor:

At its most blatant this structure operates with a picture of knowing agents as individuals, who build up their understanding of the world through combining and relating, in more and more comprehensive theories, the information which they take in, and which is couched in inner representations, be these conceived as mental pictures (in the earlier variants), or as something like sentences held true in the

more contemporary versions.<sup>1005</sup>

Taylor considera esta construcción como una estructura cerrada u horizontal porque en ella domina una figura que establece ciertas prioridades respecto a los objetos de conocimiento y estrictas prescripciones en la determinación del orden de las inferencias que obstaculizan el modo de acceso a lo “vertical” o “trascendente”.

En este sentido, la epistemología moderna privilegia el conocimiento de sí de los sujetos por sobre el conocimiento de la realidad exterior; ofrece prioridad al conocimiento de la realidad hipotéticamente neutral en detrimento de las atribuciones de valor y relevancia; adoptando, a su vez, una rotunda preferencia por las explicaciones referidas al orden “natural” por sobre cualquier invocación de la realidad trascendente. Estas prioridades o privilegios epistémicos se traducen, como dijimos, en prescripciones respecto al orden inferencial que fragilizan lo “trascendente” al desplazarlo al final de la cadena de inferencias.

En la primera parte de este estudio hemos abordado la cuestión de la superación de la epistemología y hemos visto de qué modo para Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty, entre otros, esta superación se articula como un giro en el sentido de estas prioridades. Brevemente, lo primero es que, para estos autores, el conocimiento representacional sólo resulta inteligible sobre la base de una continua actividad corporal, social y cultural que realizamos en nuestro trato no tematizado con el mundo. En segundo término, estos autores insisten en que la inteligibilidad de la comprensión depende del hecho de que la actividad individual es parte constitutiva de prácticas que toman la forma de “juegos” sociales. En tercer lugar, las cosas con las que tratamos no son primariamente objetos, como supone la perspectiva epistemológica, sino “pragmata”, es decir, cosas relevantes, significativas desde el comienzo de su aparición en el mundo, y no como adiciones proyectadas por nosotros. Sólo en segunda instancia aprendemos a distanciarnos y considerar las cosas objetivamente. A esto suma Heidegger la identificación de ciertas significaciones que poseen un estatuto superior y que cumplen una función estructuradora de la totalidad de nuestro modo de vida. Heidegger habla de cuatro ejes de este contexto: la tierra y el cielo; lo humano y lo divino. Pero, incluso si no nos adherimos a la idea de que lo divino es parte ineludible del contexto humano, nos dice Taylor, el sentido de lejanía y fragilidad respecto a lo trascendente que transmite la estructura epistemológica se ve interrumpido con la inversión de las tres prioridades iniciales. Dice Taylor:

From within itself, the epistemological picture seems unproblematic. It comes across as an obvious discovery we make when we reflect on our perception and acquisition of knowledge. All the great foundation figures: Descartes, Locke, Hume, claimed to be just saying what was obvious once one examined experience itself reflectively.<sup>1006</sup>

---

<sup>1005</sup> SA, pág. 557-8. (“En su forma más flagrante esta estructura opera a partir de una figura de los agentes cognoscentes como individuos que construyen su comprensión del mundo combinando y relacionando la información recogida en teorías cada vez más comprensivas que son redactadas como representaciones interiores, sean estas concebidas como esquemas mentales (en sus variantes más tempranas), o como algo parecido a sentencias consideradas verdaderas en las versiones más contemporáneas.”)

<sup>1006</sup> SA, pág. 559. (“Desde dentro de sí misma, la figura epistemológica no parece problemática. Aparece como un descubrimiento obvio que hacemos cuando reflexionamos sobre nuestra percepción y

Pero como señala Taylor, esto es en cierto modo un autoengaño, porque en este caso la verdad es que nuestra experiencia esta modelada por una poderosa teoría que adoptamos no sólo por razones epistémicas, como pretenden sus adherentes, sino por el hecho de que ésta transmite una poderosa atracción moral: ciertos valores, virtudes y excelencias que definen al sujeto desvinculado y autorresponsable en el que pretendemos convertirnos. Lo que hace la estructura cerrada es naturalizar esta peculiar perspectiva de la realidad, pretendiendo con ello que es el resultado exclusivo de haber mirado las cosas sin prejuicios, cuando en verdad se trata de una nueva formación histórica de la identidad humana.

### 3.2.4.2. El relato de la muerte de Dios

De acuerdo con Taylor, la imagen nietzscheana captura el núcleo de una estructura horizontal cuyo tema central gira en torno a la idea de que las condiciones del mundo moderno, la liberación que trajo consigo la ciencia y la forma de la experiencia moral moderna, ya no permiten, honestamente, racionalmente, creer en Dios. Esta idea se asienta en la convicción de que al impulso de la ciencia moderna subyace una concepción materialista de lo real. Para aquellos que se adhieren a esta convicción, la moral contemporánea es secundaria en lo que se refiere a la justificación de la sentencia denigratoria respecto a la creencia en Dios. La ciencia por sí sola, de acuerdo con esta estructura, es suficiente para condenar como deshonesto o irracional la fe en la trascendencia.

Eso no significa, sin embargo, que la cuestión moral sea totalmente irrelevante. Muy por el contrario, es en la esfera de la moralidad donde el materialista encuentra una explicación plausible acerca de las razones ocultas de aquellos que insisten en negar las evidencias de la realidad adoptando una postura religiosa. Para el materialista, siendo el mundo real indiferente, peligroso y amenazante, la opción creyente solo puede ser entendida como un refugio, una suerte de consuelo infantil, al que se aferra el inmaduro con la esperanza de que, en última instancia, el mundo sea significativo en términos del bien humano. A esta actitud pusilánime frente a la realidad, se agrega la automutilación, la mortificación de los deseos, que se convierte en fuente de enorme sufrimiento para uno mismo y para los otros. El no creyente, en cambio, adopta una actitud adulta. Afronta la realidad, al tiempo que afirma en ella el valor de lo humano y se compromete con su bien sin rendirse a la ilusión y a los falsos consuelos. De este modo, la no creencia y el moderno humanismo exclusivista van de la mano. Dice Taylor:

The crucial idea is that the scientific-epistemic part of it is completely self-supporting. That's something the rational mind will be led to believe independent of any moral conviction. The moral attributions to one side or the other come when you are trying to explain why some people accept and others resist these truths. The connection between materialist science and humanist affirmation comes because you have to be a mature, courageous being to face these facts.<sup>1007</sup>

---

adquisición de conocimiento. Todas las figuras fundacionales: Descartes, Locke, Hume, afirmaron que estaban diciendo lo que es obvio una vez examinaron la experiencia misma reflexivamente.”)

<sup>1007</sup> SA, pág. 562. (“Así es como va uno de los relatos. La idea crucial es que la parte científico-epistémica

Sin embargo, desde el punto de vista creyente, el argumento materialista no resulta en modo alguno convincente, lo cual despierta la sospecha de que la ansiedad por cerrar el caso a favor del ateísmo está alimentada, como decíamos más arriba, por cuestiones extraepistémicas. En breve, por la atracción moral que llevó a sus actuales adherentes en primer lugar a su adopción.

Ahora bien, si los argumentos a favor del materialismo, desde el punto de vista epistémico, no resultan concluyentes (y, evidentemente, no lo son si prestamos atención al actual estado del debate), debemos explicar qué es lo que ha empujado a tantas personas a adoptar esta perspectiva en los últimos siglos. De acuerdo con Taylor, un elemento crucial son las llamadas “historias de conversión” que desde la época victoriana, post-darwinian, han marcado nuestra imaginación social y cultural. Esto es así porque, como hemos visto, la explicación de la masiva “conversión” que han experimentado las sociedades occidentales resulta implausible si se pretende que la misma ha sido el efecto de la rendición de cierta perspectiva moral frente a los facticidad bruta de la realidad. Lo que ha pasado en realidad es que cierta perspectiva moral ha dado lugar a otra.

Esta nueva “ética de la creencia”, que nos conmina a creer únicamente en aquello que puede ser demostrado por la evidencia, no sólo resulta atractiva en sí misma, sino que parece ponernos alerta acerca de las tentaciones a las que se somete el agente inmaduro adoptando los consuelos de la religión. El converso al ateísmo aprende a desconfiar de sus propios y más profundos instintos. Ahora la “voluntad de creer” se interpreta como una tentación infantil. Y el propio sufrimiento que produce el abandono de la fe puede ser un aditamento a favor de la conversión.

De este modo, como ya vimos, la deconstrucción epistemológica y la deconstrucción de la llamada “muerte de Dios” corren en paralelo. En ambos casos, nos dice Taylor, se intenta pasar por simple descubrimiento lo que no es sino una nueva construcción, un nuevo sentido de nuestra identidad y nuestro lugar en el mundo. Los proponentes de la muerte de Dios quieren ver la ausencia de Dios como una propiedad del universo que la propia ciencia ha desnudado.<sup>1008</sup> Dice Taylor:

What was once one possible construction among others sinks to the level of a picture, in Wittgenstein sense; that is, it becomes part of the unquestioned background, something whose shape is not perceived, but which conditions, largely unnoticed, the way we think, infer, experience, process claims and argument.<sup>1009</sup>

La intención de Taylor es deconstruir estas “figuras” que nos mantienen cautivos para hacernos capaces de imaginar otras alternativas. La ciencia moderna ofrece un

---

es completamente autosuficiente. Esto es algo que la mente racional será capaz de creer independientemente de cualquier convicción moral. Las atribuciones morales hacia un lado o hacia otro se presentan cuando intentamos explicar por qué algunas personas aceptan y otras resisten la verdad. La conexión entre la ciencia materialista y la afirmación humana surge debido a que nos hemos convertido en seres maduros, valientes a la hora de enfrentar los hechos.”)

<sup>1008</sup> SA, pág. 565.

<sup>1009</sup> SA, pág. 566. (“Lo que antes era una posible construcción entre otras se reduce hasta el nivel de una imagen, en el sentido de Wittgenstein, es decir, pasa a formar parte del trasfondo incuestionable, algo cuya forma no se percibe, pero que condiciona, de modo inadvertido, la manera en que pensamos, inferimos, experimentamos, y procedemos a objetar y argumentar.”)



imaginario cósmico muy diferente al cosmos jerárquico que habitaron nuestros antepasados. Este imaginario ha venido acompañado por una comprensión de nuestra situación humana que ha promovido una ética de la austeridad y un tipo de racionalidad desvinculada que se encuentra, comprensiblemente, asociada a la perplejidad que causa en nosotros la magnitud espacio-temporal del universo que habitamos. De este modo, nos dice Taylor, la ciencia moderna, junto al individualismo, la razón instrumental y el tiempo secular parecen suficientes para desacreditar cualquier intento por desafiar esta “figura”.

Sin embargo, si los argumentos de la ciencia natural a favor de la muerte de Dios no son convincentes, ¿de qué modo estos argumentos erróneos han tenido el efecto por todos conocidos? Por un lado, es perfectamente válido considerar que la mera creencia en la hipotética refutación de la ciencia de la existencia de Dios resulta una razón adecuada para aquellos que optan por el ateísmo y el materialismo. Pero aun así, Taylor se pregunta cómo es que funciona una razón errónea. Porque, aun cuando es cierto que en determinados asuntos la adopción de una perspectiva se encuentra estrechamente conectada con el testimonio autoritativo por medio del cual tenemos conocimiento de la cuestión. En lo que respecta a la existencia de Dios, a diferencia de lo que ocurre con cuestiones específicas como las estrictamente científicas, sobre las cuales no tenemos recursos técnicos que nos permitan corroborar o corregir dichos testimonios, en el caso de la existencia de Dios, decíamos, no estamos enteramente desprovistos de ellos. En esta cuestión, además de los testimonios de los hipotéticos descubrimientos científicos que prueban la inexistencia de Dios, tenemos nuestra propia vida religiosa, en la que experimentamos un sentido de Dios y de su existencia, y en contraste con la cual podemos poner a prueba las pretensiones científicas. Dice Taylor:

I want to draw the Desdemona analogy. What makes Othello a tragedy, and not just a tale of misfortune, is that we hold its protagonist culpable in his too-ready belief of the evidence fabricated by Iago. He had an alternative mode of access to her innocence in Desdemona herself, if he could only have opened his heart/mind to her love and devotion. The fatal flaw in the tragic hero Othello is his inability to do this, imprisoned as he is in a powerful code of honour – an imprisonment undoubtedly aggravated by his outsider's status and sudden promotion.<sup>1010</sup>

La voz de Desdemona apenas resulta audible en el horizonte moderno. Nuestra situación epistémica parece poner su testimonio sistemáticamente bajo sospecha. Por esa razón, una vez hemos tomado la decisión contra la fe, las razones que corroboran nuestra determinación resultan abrumadoras. La ciencia, nos dice Taylor, parece demostrar que no somos más que una vida fugaz en una estrella moribunda, o que el universo no es otra cosa que materia en decadencia, que en él no hay lugar para Dios, ni para la salvación.<sup>1011</sup>

---

<sup>1010</sup> SA, pág. 568. (“Quiero señalar la analogía de Desdemona. Lo que hace Othello una tragedia, y no sólo un relato de desgracia, es que consideramos a su protagonista culpable debido a su apresurada credulidad frente a la evidencia fabricada por Iago. Tenía un modo alternativo de acceso a su inocencia en la propia Desdemona, si solo hubiera abierto su corazón/mente a su amor y devoción. El defecto fatal de Othello es su incapacidad para hacer esto, prisionero como está en el poderoso código de honor – una prisión doblemente agravada por su condición de extranjería y su repentina promoción.”)

<sup>1011</sup> SA, pág. 569.

Sin embargo, como vimos, los argumentos científicos son inconclusos en este sentido, por lo cual, nos dice Taylor, el materialismo debe ser suplementado por una perspectiva moral, formando de este modo un paquete, el llamado “ateísmo humanista”, o “humanismo exclusivista”.

Una de las características distintivas de las sociedades modernas secularizadas es que la vida pública esta dedicada exclusivamente a la promoción de los bienes humanos. Para algunas personas esto es razón suficiente para sentenciar que en un mundo de este tipo no hay lugar para Dios. Desde esta perspectiva, las alternativas son: vivir en este mundo y participar en el mismo según sus premisas, lo cual significa no creer verdaderamente en Dios; o creer, y con ello condenarse a vivir como un extraño en la modernidad.

Esta última versión no es distintiva de los adherentes del humanismo exclusivista. Hay poderosas corrientes dentro del cristianismo que articulan su hostilidad a la modernidad en términos semejantes. Sin embargo, las posturas del fundamentalismo y el ateísmo radical no son las únicas disponibles. Existen numerosas personas que han contribuido en la construcción y sostenimiento de la vida moderna desde la fe. Por lo tanto, de nuevo nos encontramos ante argumentos que resultan problemáticos a la luz de las evidencias, pero a los que sin embargo, muchas personas de uno y otro bando se rinden con facilidad. Lo cual vuelve a poner en cuestión lo que mueve a estas personas a tomar determinaciones definitivas a partir de argumentos poco convincentes. Y la respuesta de Taylor es que nos encontramos ante otra versión de los relatos de sustracción de los que ya hemos hablado. Es decir, lo que hace que este relato resulte plausible es cierta asunción impensada respecto a lo que implica el advenimiento de la modernidad, que entre otras cosas colabora en el ocultamiento de la complejidad de este proceso. En breve, para estas versiones sustractivas la transición a la modernidad (indistintamente del tono con el cual se enuncie) ocurre a través de la pérdida de creencias y lealtades tradicionales, interpretada como el resultado de los cambios institucionales como la movilidad y la urbanización, o el avance de la operatividad de la moderna razón científica. Dice Taylor:

In other words, we moderns behave as we do because we have “come to see” that certain claims were false – or on the negative reading, because we have lost from view certain perennial truths. What this view reads out of the picture is the possibility that Western modernity might be powered by its own positive visions of the good, that is, by one constellation of such visions among available others, rather than by the only viable set left after the old myths and legends have been exploded. It screens out whatever there might be of a specific moral direction to Western modernity, beyond what is dictated by the general form of human life itself, once old error is shown up (or old truth forgotten).<sup>1012</sup>

---

<sup>1012</sup> SA, pág. 571. (“En otras palabras, nosotros, los modernos, nos comportamos como lo hacemos porque hemos “llegado a ver” que ciertos reclamos de verdad son falsos – o, en su interpretación negativa, porque hemos perdido de vista ciertas verdades perennes. Lo que esta perspectiva pierde de vista es la posibilidad de que el Occidente moderno pueda estar apoderado por sus propias visiones positivas del bien, es decir, por una constelación de tales visiones entre otras disponibles, en lugar de por el único conjunto viable que ha quedado después que los viejos mitos y leyendas han explotado. Con ello se oculta lo que podría ser una dirección moral específica del Occidente moderno, más allá de lo que es el dictado de la forma general de la propia vida humana una vez que hemos descubierto el viejo error (o la antigua verdad ha sido olvidada).”)

### 3.2.4.3. Catolicismo y modernidad

En este último apartado voy a abordar la tesis teológica que subyace al tratamiento filosófico que realiza Taylor sobre el tema de la identidad moderna. Mi intención en estas pocas páginas es, sencillamente, apuntar ciertas consideraciones. El objetivo es doble: por un lado, en lo que concierne a este estudio, poner de manifiesto la estrecha conexión que existe en la obra de Taylor entre fe y razón, entre teología y filosofía. Por el otro lado, desde el punto de vista de mi propio itinerario personal, delinear el objeto de una futura labor investigadora.

Como ya hemos visto, la tesis central de *A Secular Age*, que se enmarca en un estudio que pretende ser omniabarcador respecto a los éxitos y fracasos de la modernidad, sostiene que la secularización es, en última instancia, un fenómeno atribuible a la Cristiandad Latina, debido a su obsesión por la “reforma”. De acuerdo con Milbank, una tesis de estas características es paradójica, en cuanto diluye toda posibilidad de distinguir con claridad los héroes y villanos del relato. Los esfuerzos reformadores, admirables a su manera, trajeron consigo consecuencias inesperadas. Es en este sentido, nos dice Milbank, que cualquier intento por renovar y profundizar la visión y la práctica cristiana debe tomar en consideración este relato para imaginar tentativamente dicha renovación de modo que no repita la dialéctica negativa de la larga marcha del proceso reformador.<sup>1013</sup>

Por lo tanto, la tesis central defendida por Taylor es que la secularización no se encontraba en la agenda de la historia a la espera de que le llegara el turno para manifestarse, sino que, fundamentalmente, es el producto de una autodistorsión del cristianismo en Europa Occidental, pero que puede rastrearse incluso en la época fundacional de la práctica eclesial. Dice Milbank:

Taylor looks at the personalist essence of Christianity as a religious practice going “beyond the law” and argues that it has in serious ways denied this essence. Yet one has here also a theological diagnosis, and toward the end of the book Taylor appears to speak with a specifically theological voice. This voice does not in any way contest credal orthodoxy – far from it – yet it contends that much Church practice and teaching has betrayed this very orthodoxy.<sup>1014</sup>

Por lo tanto, en *A Secular Age*, nos encontramos con un diagnóstico de la Cristiandad occidental que es a un mismo tiempo histórico y teológico. Creo que para dar cuenta de la tesis teológica de manera sucinta es adecuado aproximarse a un fragmento de la obra en cuestión en el cual se concentran de modo peculiar algunas intuiciones cruciales que de manera ilustrativa permiten entrar en contacto con el ethos de su

---

<sup>1013</sup> MILBANK, John, “A Closer Walk on the Wild Side”, en WARNER, ANTWERPEN, CALHOUN (2010), pág. 54.

<sup>1014</sup> *Ídem*, pág. 55. (“Taylor mira hacia la esencia personalista del Cristianismo como una práctica religiosa que va “más allá de la ley” y argumenta que ha negado de manera seria esta esencia. Sin embargo, tenemos aquí también un diagnóstico teológico, y hacia el final del libro Taylor aparece hablando con una voz específicamente teológica. Esta voz de manera alguna compite con el credo ortodoxo, ni mucho menos, sin embargo sostiene que gran parte de la práctica y las enseñanzas de la Iglesia ha traicionado esa misma ortodoxia.”)

formulación. Me refiero a la sección en su obra que dedica al pensamiento teológico de Ivan Illich. Voy a dedicar estas últimas líneas a estas ideas.

En el prólogo a *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich*,<sup>1015</sup> Taylor reconocía que habiendo trabajado durante varios años en un proyecto cuyo objetivo era explicar el surgimiento de la civilización secular, se había encontrado con la formulación de Illich cuya tesis básicamente compartía.

Como no podía ser de otro modo, la formulación de ambos autores es compleja y, en buena medida, sorprendente. Para comprenderla resulta adecuado comenzar explicitando la tesis positiva sobre la modernidad que Taylor adelanta, por ejemplo, en *A Catholic Modernity?* A continuación enfrentaremos el núcleo básico de su crítica a la civilización occidental como corrupción del cristianismo, a la que Illich se refiere ilustrativamente adoptando la fórmula latina *corruptio optimi quae est pessima*. En breve, la tesis de Taylor es la siguiente:

The view I'd like to defend, if I can put it in a nutshell, is that in modern, secularist culture there are mingled together both authentic developments of the gospel, of an incarnational mode of life, and also a closing off to God that negates the gospel. The notion is that modern culture, in breaking with the structures and beliefs of Christendom, also carried certain facets of Christian life further than they ever were taken or could have been taken within Christendom.<sup>1016</sup>

Un ejemplo de ello, nos dice Taylor, es el modo en el cual la política liberal moderna caracteriza los derechos humanos universales, radicalizándolos, al liberarlos de las constricciones que los limitaban en el pasado en consideración del género, pertenencia cultural, desarrollo civilizacional o lealtad religiosa de los sujetos. Para una sociedad cristiana, hubiera sido muy difícil aceptar la igualdad de derechos para los ateos o para aquellas personas que violaban el código moral cristiano, como es el caso de los homosexuales.

Pero la imposibilidad de realizar este proyecto universal, nos dice Taylor, no se debe a algo que concierne a la propia fe cristiana, sino al proyecto de la Cristiandad, al matrimonio de la fe con una forma de cultura y un modo de sociedad particular. Según Taylor, un proyecto de estas características, aun cuando resulta admirable en muchos sentidos, esta llamado al fracaso, e incluso amenaza con convertirse en su opuesto. Y esto debido a que la socialización siempre implica una cuota de coerción, de presión a la conformidad y la confiscación eventual de los ideales superiores en pos de intereses estrechos. Por esa razón, nos dice Taylor, la fusión de la fe con cualquier sociedad particular acaba siendo peligrosa en última instancia para la propia fe. Dice Taylor:

Thus, to say that the fullness of rights culture couldn't have come about under Christendom is not to point to a special weakness of Christian faith. Indeed, the

---

<sup>1015</sup> ILLICH (2005)

<sup>1016</sup> CM, pág. 16. ("La opinión que me gustaría defender, si puedo decirlo en pocas palabras, es que en la cultura laica moderna se mezclan desarrollos auténticos del Evangelio, de un modo de vida encarnado, y también una clausura respecto a Dios que niega el Evangelio. La idea es que la cultura moderna, al romper con las estructuras y creencias de la Cristiandad, también llevó ciertas facetas de la vida cristiana a una realización que jamás había ocurrido o podría haber ocurrido dentro de la Cristiandad.")

attempt to put some secular philosophy in place of the faith - Jacobinism, Marxism- has scarcely led to better results (in some cases, spectacularly worse)<sup>1017</sup>.

Desde este punto de vista, nos dice Taylor, la cultura moderna ha producido algo remarcable al poner cierto freno al poder político frente a los requerimientos humanos fundamentales aplicados universalmente. En ese sentido, la fe cristiana ha sido atacada y destronada. Según Taylor, esto ha resultado en un gran avance en la penetración práctica de los Evangelios en la vida humana.

Pero el reconocimiento por parte del cristiano de todo esto no significa que deba guardar silencio cuando el humanista ateo pretende que la vida humana se sirve de mejor manera cuando se borran todas las referencias a la trascendencia. O cuando, de modo semejante, pretende que la libertad moderna es equivalente al tipo de humanismo basado exclusivamente en una noción de florecimiento que descarta toda referencia al más allá, y juzga cualquier ideal en este sentido como una ilusión e incluso un peligro para la coexistencia pacífica de las personas. Ya hemos observado de qué manera la negación de la trascendencia puede acabar transformándose en una negación de la vida misma, mutilándola, con el fin de evitar los potenciales excesos de la fe. Pero también hemos visto que esa negación ha suscitado resistencias apasionadas en nuestra cultura.

Sin embargo, ahora quisiera centrarme exclusivamente en la interpretación que ofrece Illich sobre la naturaleza de la civilización moderna. Y esto porque estoy convencido de que en buena medida la interpretación de Illich suplementa, en un solo movimiento, el diagnóstico que Taylor realiza sobre la modernidad.

En resumen: Taylor concede una especial importancia al progresivo angostamiento y desaparición de la distancia que la ortodoxia cristiana entendía como irreductible entre el orden de la Parusía y el establecimiento del orden civilizacional. De acuerdo con Taylor, el Cristianismo en Occidente, especialmente en las sociedades protestantes, pero no únicamente en ellas, fue profundamente afectado por la desaparición de esta tensión. Esto, como observamos, tuvo sus ventajas desde el punto de vista práctico, pero en cambio, puede interpretarse como una pérdida en lo que respecta a la esencia del mensaje cristiano.

Según Taylor, esta pérdida tiene dos aspectos. Por un lado, nos dice, al identificar la vida cristiana como una vida que se vive en conformidad con ciertas normas de nuestra civilización, se pierde de vista la transformación mayor que la fe cristiana anuncia, la elevación de la vida humana hacia lo divino, la theiosis o deificación. Por el otro lado, como el propio Illich argumenta, algo esencial se pierde cuando tomamos el modo de convivialidad que se expresa en los Evangelios y hacemos de ello un código de reglas impuestas por organizaciones que son erigidas especialmente con este propósito.

Como señala Taylor, existe un consenso amplio entre los historiadores de que lo novedoso de la Iglesia cristiana que surgió en la antigüedad es que se trataba de un tipo de asociación religiosa que congregaba a su alrededor instituciones dedicadas al “servicio”, como eran los hospitales y los hospicios. Según Taylor, el actual Estado benefactor es, en buena medida, heredero de la temprana Iglesia cristiana dedicada al

---

<sup>1017</sup> CM, pág. 18. (“Por lo tanto, decir que la plenitud de la cultura de los derechos no podría haber surgido en la Cristiandad no pretende señalar una debilidad en la fe cristiana. De hecho, el intento de poner cierta cuota de filosofía secular en la fe – jacobinismo, marxismo – apenas ha dado lugar a mejores resultados (en algunos casos, espectacularmente peores).”)

cuidado de los necesitados. Esto, en principio, es un aspecto que habitualmente se juzga positivo del cristianismo. Sin embargo, sin negar los beneficios que esta dedicación ha suscitado, es justamente este aspecto el que Illich adopta como objeto de su crítica. Para Illich, el modo en el cual se ha desarrollado esta tendencia dentro de la Iglesia puede considerarse en toda regla una traición profunda al mensaje cristiano.

Illich ilustra la cuestión por medio de la parábola del Buen Samaritano. Voy a permitirme citar el pasaje de manera íntegra.

Se levantó un legista y dijo, para ponerle a prueba: “Maestro, ¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna?” El le dijo: “¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees?” Respondió: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; a tu prójimo como a ti mismo.” Díjole entonces: “Bien has respondido. Haz eso y vivirás...

Pero él, queriendo justificarse, dijo a Jesús: Y ¿quién es mi prójimo?” Jesús respondió: “Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de salteadores que, después de despojarle y darle una paliza, se fueron, dejándole medio muerto. Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verle, dio un rodeo. De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio le vio y dio un rodeo. Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verle tuvo compasión. Acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y le montó luego sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero, diciendo: “Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva.” ¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?” Él dijo: “El que practicó la misericordia con él.” Díjole Jesús: “Vete y haz tú lo mismo.”<sup>1018</sup>

He transcrito todo el pasaje porque la historia resulta familiar, pero como el propio Illich apunta, esta familiaridad tiende a ocultar el carácter profundamente perturbador del relato. De acuerdo con Illich, el único modo de recapturar hoy el mensaje es imaginar al Samaritano como un palestino que asiste a un judío herido. No se trata exclusivamente de que los personajes involucrados no pertenecen al mismo grupo étnico, sino que en el mero hecho de asistir al judío, el palestino esta cometiendo una clase de traición. Según Illich, lo que aquí se enfatiza es cierto ejercicio de libertad de elección cuya radicalidad ha sido pasada por alto.

Como señala Taylor, para nosotros, los modernos, la respuesta que suscita la pregunta del legista es obvia: ¿Quién es mi prójimo? No se trata exclusivamente de las personas que son miembros de mi grupo, de mi tribu, de mi nación, sino más bien todos los seres humanos, independiente de su identidad de pertenencia. Podemos incluso generalizar el asunto y hablar de todos los seres humanos, sin discriminación. Incluso podemos hablar, en algunos casos, de todos los seres vivientes si queremos hacer nuestra compasión aun más inclusiva. Desde esta perspectiva, señala Taylor, el relato puede entenderse como la piedra fundacional de la conciencia moral universalista de la modernidad. Esa parece ser la lección. Sin embargo, como señala Taylor, siguiendo a Illich, la respuesta que ofrecemos se profiere en un registro peculiar. Hablamos de asistir a nuestros semejantes, a nuestro prójimo, a los seres vivientes en general, pero lo hacemos formulando dicha consideración en términos de regla moral, como un precepto

---

<sup>1018</sup> Lc. 10, 25-37.

de comportamiento. Dice Taylor:

The higher moral rules are the universal ones, those which apply across the whole human species. We concentrate on the move out of the parochial. But in Illich's view, in this we are missing what is essential here. What the story is opening for us is not a set of universal rules, applying anywhere and everywhere, but another way of being. This involves on one hand a new motivation, and the other, a new kind of community.<sup>1019</sup>

Según Taylor, la parábola es interpretada por Illich del siguiente modo. Por un lado, tenemos las formas religiosas y sociales tempranas que están basadas en un fuerte sentido del “nosotros” y que, en consecuencia, distinguen de manera rotunda a quienes pertenecen al grupo de aquellos considerados extraños. Por otro lado, estas formas tempranas están acompañadas por un sentido de lo demoníaco, de los poderes y espíritus que nos rodean. Estos modos de vida premodernos, como ya hemos visto, están comprometidos con cierta noción de la proporción. Las cosas en el mundo tienen una forma apropiada de existencia y están dispuestas en un cosmos, en un orden determinado, en el que es posible distinguir diferentes niveles. Los Evangelios, sostiene Taylor, despliegan un nuevo camino que rompe con estos límites. Dice Illich refiriéndose a la enseñanza de la parábola del buen samaritano:

This doctrine about the neighbour, which Jesus proposes, is utterly destructive of ordinary decency, of what had, until then, been understood as ethical behaviour. This is what modern preaching has not been willing to insist upon, and why this teaching is as surprising today as it was in the beginning. In antiquity, hospitable behaviour, or full commitment in my action to the other, implies a boundary drawn around those to whom I can behave in this way... Jesus taught the Pharisees that the relationship which he had come to announce to them as most completely human is not one that is expected, required, or owed. It can only be a free creation between two people, and one which cannot happen unless something comes to me through the other, by the other, in his bodily presence.<sup>1020</sup>

Esto, dice Taylor, hace temblar el cosmos y las proporcionalidades establecidas en nuestra sociedad. Pero eso no significa que todas las proporcionalidades sean negadas.

---

<sup>1019</sup> SA, pág. 738. (“Las normas morales superiores son las universales, aquellas que se aplican a toda la especie humana. Nos concentramos en el movimiento fuera de lo parroquial. Pero desde el punto de vista de Illich, con esto estamos perdiendo lo que es esencial. Lo que el relato está desplegando para nosotros no es un conjunto de reglas universales aplicables en cualquier lugar y en todas partes, sino otra manera de ser. Esto implica, por un lado, una nueva motivación, y por otro lado, una nueva comunidad.”)

<sup>1020</sup> ILLICH (2005), pág. 51. (“La doctrina acerca del prójimo que Jesús propone es totalmente destructiva de la decencia ordinaria, de lo que hasta entonces había sido entendido como comportamiento ético. Esto es lo que la prédica moderna no ha estado dispuesta a insistir, y la razón por la cual esta enseñanza continúa siendo hoy tan sorprendente como al principio. En la antigüedad el comportamiento hospitalario, o el compromiso pleno en mi acción respecto a otro, implicaba trazar un límite alrededor de aquellos con los cuales podía comportarme de ese modo... Jesús enseñó a los fariseos que la relación que venía a anunciarles como la más plenamente humana no era la esperada, requerida o debida. Sólo puede ser una creación libre entre dos personas, y una que no puede ocurrir a menos que algo venga a mí a través del otro, por el otro, en su presencia corporal.”)

Por el contrario, nace una nueva forma de adecuación, una nueva forma de pertenencia entre el samaritano y el judío herido.<sup>1021</sup> Illich se refiere a ella como una asimetría que muestra que el Yo es más plenamente y profundamente un “Yo” cuando el Tú le permite ser amado, cuando se le concede la posibilidad de correlacionarse con el Tú.<sup>1022</sup> Dice Illich:

What I tried to point out... was the suggestion in this story that we are creatures that find our perfection only by establishing a relationship, and that this relationship may appear arbitrary from everybody else's point of view, because I do it in response to a call and not a category, in this case the call of the beaten-up Jew in the ditch.<sup>1023</sup>

En este sentido, la Iglesia no debe ser considerada una agrupación categórica, sino más bien una red, una madeja de relaciones que conecta a personas únicas, encarnadas, de un modo en el cual no puede reducirse a una norma, a una regla. Pero, como señala Illich, la creación de este nuevo modo de existencia trae consigo la posibilidad de una ruptura. La negación de esta relación, la infidelidad, el dar la espalda, la frialdad, es lo que el Nuevo Testamento, dice Illich, llama “pecado”.<sup>1024</sup> En la actualidad, sin embargo, el pecado es entendido en términos criminales, lo cual está conectado, indudablemente, con la idea moderna de consciencia, entendida ésta en relación con las disciplinas de formación a la que se someten los individuos para conformarlos por medio de las normas morales y la legalidad en general.

Por supuesto, la corrupción de esta red puede resultar del hecho de haberla convertido en algo que se adecua a las expectativas normales. La Iglesia se convierte, por ejemplo, en una suerte de tribu, y en consecuencia, sus miembros experimentan a quienes no forman parte de ella como extranjeros amenazantes. Sin embargo, la corrupción más profunda, aquella que socava la esencia misma del cristianismo, no es un retroceso hacia formas de convivencia más tempranas, sino que más bien se trata de una suerte de “caída hacia adelante”: *corruptio optimi quae est pessima*.

La red del agape implica una fidelidad hacia las nuevas relaciones. Debido a que nos volvemos conscientes de que podemos no estar a la altura de las exigencias de esta nueva relación, que podemos volvernos fríos, infieles, que podemos dar la espalda al otro, estamos tentados a imponernos disciplinas que apuntalen nuestra relación. Eso significa que las institucionalizamos. Introducimos en ella reglas, responsabilidades, normas. Es con esta motivación, con la intención de garantizarnos a nosotros mismos nuestra propia fidelidad, que ahora damos de comer al hambriento y ofrecemos un techo al desposeído. Pero ahora ya no vivimos sino la caricatura de la promesa original de una vida nueva. Hemos perdido la comunión, la “conspiratio”, que es el corazón de la Eucaristía.<sup>1025</sup>

Lo que emerge de esta infidelidad, nos dice Illich, es la modernidad: la burocracia

---

<sup>1021</sup> SA, pág. 739.

<sup>1022</sup> ILLICH (2005), pág. 197.

<sup>1023</sup> ILLICH (2005), pág. 52. (“Lo que intenté destacar... fue la sugerencia en esta historia de que somos criaturas que sólo encontramos nuestra perfección mediante el establecimiento de una relación, y que esta relación puede parecer arbitraria desde el punto de vista de todos los demás, porque la hago en respuesta a una llamada y no una categoría, en este caso la llamada del judío apaleado en la zanja.”)

<sup>1024</sup> *Ídem*.

<sup>1025</sup> ILLICH (2005), pág. 215-19.



basada en la racionalidad y la categorización de las personas, con el fin de sujetarlas y disciplinarlas en el cumplimiento de las reglas. Este es el tipo de existencia que la corrupción del cristianismo ha provocado y que Illich juzga monstruosa y alienada. Las consecuencias que extraer Illich de este proceso son numerosas: (1) la criminalización/judicialización del pecado y su remisión; (2) el dominio de una perspectiva objetivante que se cierne sobre todo, incluida la propia vida humana; (3) la medicalización del cuerpo, que trae consigo una devaluación del cuerpo vivo y una alteración de nuestra experiencia, distorsionada o incluso negada a favor de una realidad “virtual”; (4) una comprensión de nosotros mismos como usuarios de herramientas, como instrumentos separables, cuya contracara es entendernos a nosotros mismos como partes de sistemas que nos alejan aun más del cuerpo vivo; y (5) una progresiva objetivación/descantamiento del cosmos que se traduce en una negación absoluta de la dimensión más oscura de la existencia, pero que reemerge en modos más diabólicos de maldad como el Holocausto, los genocidios, el Gulag, los campos de exterminio, etc.

El relato de Illich, por lo tanto, no es únicamente acerca del cristianismo. Se trata de la civilización moderna occidental, como creación histórica de la corrupción del cristianismo. De este modo, el mundo secular debe ser entendido como el producto de un extenso proceso de reformas iniciadas en la Cristiandad Latina, que tomaron forma a través de la incorporación de códigos o conjuntos de reglamentaciones, y el sometimiento de los individuos a disciplinas de interiorización de dichas reglas, junto a la creación de un extenso sistema organizativo, racionalmente dirigido, orientado al aseguramiento de dicha normativa. En este sentido, dice Taylor:

... something crucial in the Samaritan story gets lost. A world ordered by this system of rules, disciplines, organizations can only see contingency as an obstacle, even an enemy and a threat. The ideal is to master it, to extend the web of control so that contingency is reduced to a minimum. By contrast, contingency is an essential feature of the story as an answer to the question that prompted it. Who is my neighbour? The one you happen across, stumble across, who is wounded there in the road...

We can't live without codes, legal ones which are essential to the rule of law, moral ones which we have to inculcate in each new generation. But even if we can't fully escape the nomocratic-judicialized-objectified world, it is terribly important to see that that is not all there is, that it is in many ways dehumanizing, alienating; that it often generates dilemmas that it cannot see, and in driving forward, acts with great ruthlessness and cruelty.<sup>1026</sup>

---

<sup>1026</sup> SA, 742. (“... algo crucial en la historia del samaritano se pierde. Un mundo ordenado por este sistema de normas, disciplinas, organizaciones, sólo puede ver la contingencia como un obstáculo, incluso un enemigo o una amenaza. Lo ideal es ganar maestría sobre ella, extender la red de control de modo que la contingencia se reduzca al mínimo. En contraste, la contingencia es una característica esencial de la historia que se ofreció como respuesta la pregunta ¿quién es mi prójimo? Aquel con quien te cruzas, aquel con quien te topas, aquel que está herido en la carretera...”)

No podemos vivir sin códigos, los legales que son esenciales para el Estado de derecho; los morales, que tenemos para inculcar en cada generación. Pero aun si no podemos escapar completamente del mundo nomocrático, judicializado y objetivado, es muy importante ver que esto no es lo único que hay, que es en muchas maneras deshumanizador y alienante, que a menudo genera dilemas que no puede ver, y en su huída hacia adelante, actúa con gran crueldad e impiedad.”)

#### 4. Conclusiones

En esta sección hemos abordado la dimensión histórica de la identidad humana. Lo hemos hecho intentando presentar de manera esquemática la aportación que realiza Taylor a la teoría de la modernidad. Como hemos visto, su posición en este tema, de crucial importancia en el debate contemporáneo, está en hilo de continuidad con su ontología del *anthropos*. A diferencia de lo que ocurre con aquellos autores que interpretan la modernidad exclusivamente en términos de advenimiento o desvío, Taylor juzga nuestra época a partir de los bienes que la orientan y la adecuación o no de la misma a sus propios fines.

De la exposición de Taylor se desprende, muchas veces de manera inarticulada, una suerte de filosofía de la historia que, en línea con Hegel, enfatiza el carácter dialéctico de la misma. Eso implica, por un lado, una interpretación del presente y el pasado en sus propios términos, con el fin de evaluar a posteriori los elementos culturales que conforman dichas instancias históricas a partir de los criterios privilegiados que juzgamos verdaderos en el presente. De esto se desprende, por un lado, la deuda que el presente histórico tiene respecto al pasado como actualización de potencialidades de dicho pasado, pero también, el modo en el cual nuestras orientaciones básicas, en muchas ocasiones, se traicionan, al desviarse de las intuiciones iniciales que han dado forma a nuestra cultura.

Finalmente, el modelo de Taylor resulta una herramienta muy valiosa a la hora de encarar el examen y confrontación ineludible de nuestra propia modernidad occidental y las diversas modernidades que están definiéndose más allá de las fronteras del Atlántico Norte. Para ello será preciso, en cada caso, juzgar los procesos históricos en los términos propios de las culturas involucradas, tomando en consideración los desafíos y resoluciones culturales que las prácticas y teorizaciones aborígenes ofrecen ante las mutaciones operacionales universales que trae consigo la modernidad. Sólo a partir de entonces nos es dado contrastar dichas soluciones con el fin de evaluarlas y determinar de qué manera aquellas a las que nosotros mismos hemos arribado son capaces de sostener su argumento en el debate cultural global al que estamos ineludiblemente convocados.

## CONCLUSIONES FINALES

Este estudio es el fruto de una multiplicidad de encuentros. La ocasión del convite ha sido el diálogo con este pensador capital de nuestra época, Charles Taylor, quien nos ha acompañado a pensar algunas de las cuestiones más acuciantes de nuestro tiempo. Su antropología filosófica, comprometida, como no puede ser de otro modo, con la articulación de los universales humanos, de eso que en otra época se llamó “la naturaleza del hombre”, se encuentra voluntariamente cuestionada por su propio compromiso histórico, el que le atiza a clarificar los innumerables senderos a través de los cuales nos hemos convertido en este presente que somos. Este doble compromiso de articulación que tiene como objetos a un mismo tiempo lo perenne y lo contingente en nosotros, es lo que se encuentra detrás de la tensión manifiesta en todas las páginas de su obra.

Esta tensión puede explicarse también si prestamos atención a los pensadores pioneros que han guiado su pensamiento. El estudio exhaustivo de autores esenciales como Aristóteles, Hegel y Heidegger, entre otros, se encuentra detrás de sus reflexiones en torno a la naturaleza última de nuestra existencia y su esfuerzo por articular detalladamente el advenimiento de la modernidad. Pero además, como hemos podido observar, la filosofía de Taylor está inspirada por una profunda convicción religiosa y una vibrante espiritualidad que convierte su pensamiento, también, en un camino de autodescubrimiento que devuelve a la filosofía su carácter pedagógico originario.

Para algunos su fe religiosa y su énfasis en el “más allá” como una instancia ineludible de interrogación humana son muestras de debilidad. Para otros, su empeño por sacar a la luz los ocultamientos del humanismo exclusivista, al tiempo que pone de manifiesto las posibilidades escondidas de nuestra era secular, es el elemento crucial que le permite viajar más profundamente al corazón de los asuntos humanos que su antropología filosófica pretende desentrañar. Desde esta perspectiva, su compromiso con la fe cristiana en modo alguno puede considerarse un impedimento para cumplir con su vocación filosófica, sino todo lo contrario.

El resultado de su esfuerzo es una filosofía que no teme encontrarse con nuevas aporías a medida que avanza en la búsqueda de una respuesta que, como dice MacIntyre, sea la mejor respuesta disponible hasta el momento, a la espera de ser objetada en un futuro próximo. Pero es también una filosofía comprometida con exponer claramente y con mesura aquello que intelectualmente se encuentra ya a la mano de nuestro pensamiento, para avanzar a través del bosque hacia el obsequio de una nueva claridad.



## **BIBLIOGRAFÍA**



## Bibliografía primaria de Charles Taylor

### *Libros*

- The Explanation of Behaviour* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964)
- The Pattern of Politics* (Toronto: McClelland and Stewart, 1970).
- Parte del capítulo 7 reeditado en *Apex of Power*, Thomas A. Hockin, ed. (Scarborough, Ontario: Prentice-Hall, 1971) págs. 108-13.
  - Capítulo 8, "A Canadian Future," reeditado en *Reconciling the Solitudes*, págs. 23-39.
- Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*. Vorwort von Garbis Kortian (Frankfurt: Suhrkamp, 1975)
- Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)
- Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979)
- traducción castellana: *Hegel y la sociedad moderna* (Mexico: Fondo de cultura economica, 1983)
- Social Theory As Practice* (Delhi: Oxford University Press, 1983)
- Págs. 1-27 reeditadas como "Social Theory and Practice," en *Philosophy and the Human Sciences*, págs. 91-115.
  - Págs. 28-47 reeditadas como "Understanding and Ethnocentricity," en *Philosophy and the Human Sciences*, págs. 116-133.
  - Págs. 48-67 reeditadas como "The Concept of a Person," en *Human Agency and Language*, págs. 97-114.
- Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)
- Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)
- Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Nachwort von Axel Honneth (Frankfurt: Suhrkamp, 1988)
- Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989) - Traducción castellana: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad* (Barcelona: Paidós, 1996)
- The Malaise of Modernity* (Concord, Ontario: Anansi, 1991). Reeditadas como *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1992)
- Traducción castellana: *La ética de la Autenticidad* (Barcelona: Paidós, 1994)
- Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Amy Gutmann, ed. (Princeton: Princeton University Press, 1992)
- Reeditado con comentarios adicionales como as *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann, ed. (Princeton: Princeton University Press, 1994)
  - Reeditado en *Philosophical Arguments* págs. 225-56.
  - Págs. 25-40 reeditado en *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference*, John Arthur and Amy Shapiro, eds. (Boulder: Westview, 1995) págs. 249-63.
  - Traducción castellana: *El multiculturalismo y 'La política de reconocimiento'* (Fondo de Cultura Economica, 1993)

*Rapprocher les solitudes: crits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Guy Laforest, ed. (Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992)  
 - Edición inglesa: *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, Guy Laforest, ed. (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993)  
 - Traducción castellana: *Acercar las soledades: federalismo y nacionalismo en Canada* (Donostia: Tercera Prensa, 1999)  
 [con Vítit Muntarhorn] *Roads to Democracy: Human Rights and Democratic Development in Thailand* (Bangkok and Montreal: International Centre for Human Rights and Development, 1994)  
*Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995)  
 - Traducción castellana: *Argumentos Filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997)  
*Identitet, Frihet och Gemenskap: Politisk-Filosofiska Texter*, Harald Grimen, ed. (Göteborg: Daidalos, 1995)  
*De politieke Cultuur van de Moderniteit* (The Hague: Kok Agora, 1996)  
*La liberté des modernes. Essais choisis, traduits et présenté par Philippe de Lara* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997)  
*A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain*, James L. Heft, ed. (Oxford University Press, 1999)  
*Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politische Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 2002)  
*Varieties of Religion Today: William James Revisited* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002)  
 - Traducción castellana: *Las variedades de la religión hoy* (Barcelona: Paidós, 2003)  
*Modern Social Imaginaries*, Dilip Gaonkar, Jane Kramer, Benjamin Lee and Michael Warner, eds. (Durham, NC: Duke University Press, 2004)  
 - Traducción castellana: *Imaginarios sociales modernos* (Barcelona: Paidós, 2006)  
*A Secular Age* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007)

### **Artículos**

**1957**

"Can Political Philosophy be Neutral?" *Universities and Left Review*, 1 (Spring 1957), 68-70.

"Socialism and the Intellectuals," *Universities and Left Review*, 2 (Summer 1957), 18-19.

"The Politics of Emigration," *Universities and Left Review*, 2 (Summer 1957), 75-6.

"Marxism and Humanism," *New Reasoner*, 2 (Autumn 1957), 92-8.

Review of *Les Démocraties Populaires* and *La Tragédie Hongroise* by François Fejtö, *Universities and Left Review*, 2 (Summer 1957), 70-1.

**1958**

[con Michael Kullmann] "The Pre-Objective World," *Review of Metaphysics*, 12 (1958), 108-32.

- Reeditado en *Essays in Phenomenology*, Maurice Natanson, ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966) págs. 116-36.

"The Ambiguities of Marxist Doctrine," *Student World*, 51/2 (1958), 157-66.



"The Poverty of the Poverty of Historicism," *Universities and Left Review*, 4 (Summer 1958), 77-8.

"Alienation and Community," *Universities and Left Review*, 5 (Autumn 1958), 11-18.

#### 1959

"Ontology," *Philosophy*, 34 (1959), 125-41.

"Phenomenology and Linguistic Analysis," *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 33 (1959), 93-110.

#### 1960

"What's Wrong with Capitalism?" *New Left Review*, 2 (Mar./Apr. 1960), 5-11.

"Changes of Quality," *New Left Review*, 4 (July/Aug. 1960), 3-5.

"Clericalism," *Downside Review*, 78/252 (1960), 167-80.

#### 1962

"L'État et les partis politiques," en *Le rôle de l'État*, André Raynauld, ed. (Montréal: Les Éditions du Jour, 1962) págs. 111-21.

"La bombe et le neutralisme," *Cité Libre*, 13 (Mai 1962), 11-16.

"L'homme de gauche et les élections provinciales," *Cité Libre*, 13 (Nov. 1962), 6-7, 21.

Review of *The Phenomenological Movement* by Herbert Spiegelberg, *Mind*, 71 (1962), 546-51.

#### 1963

"Regina Revisited: Reply to Walter Young," *Canadian Forum*, 43 (1963), 150-1.

"Le Canada, ouvrier de la paix," *Cité Libre*, 14 (Avr. 1963), 13-17.

"L'État et la laïcité," *Cité Libre*, 14 (Fev. 1963), 3-6.

#### 1964

"Left Splits in Quebec," *Canadian Dimension*, 1/7 (July-Aug. 1964), 7-8.

"La révolution futile: ou, les avatars de la pensée globale," *Cité Libre*, 15 (Août/Sept. 1964), 10-22.

Review of *La Philosophie Analytique*, Cahiers de Royaumont, Philosophie IV. (Paris: Les Éditions de Minuit, 1962), *Philosophical Review*, 73 (1964), 132-5.

#### 1965

"Nationalism and the Political Intelligentsia: A Case Study," *Queen's Quarterly*, 72 (1965), 150-68.

- Reeditado en (1) his *Reconciling the Solitudes*, págs. 3-22; (2) *Queen's Quarterly*, 100 (1993), 166-84.

"What's Wrong With Canadian Politics?" *Canadian Dimension*, 2/4 (May-June 1965), 10-11, 20-1.

"La planification fédérale-provinciale," *Cité Libre*, 16 (Avr. 1965), 9-16.

"Genesis," [Review of *The Structure of Behaviour* by Maurice Merleau-Ponty] *New Statesman*, 70 (Sept. 3, 1965), 326-7.

"Bâtir un nouveau Canada," [Review of *Lament for a Nation* by George Grant] *Cité Libre*, 16 (Août 1965), 10-14.

#### 1966

"Marxism and Empiricism," en *British Analytic Philosophy*, Bernard Williams and Alan Montefiore, eds. (London: Routledge and Kegan Paul, 1966) págs. 227-46.

"Alternatives to Continentalism," *Canadian Dimension*, 3/5 (July-Aug. 1966), 12-15.

"The End of Ideology or a New (Class) Politics? A Dialogue Between Gad Horowitz and Charles Taylor," *Canadian Dimension*, 4/1 (Nov.-Dec. 1966), 12-15.

## 1967

"Neutrality in Political Science," en *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, Peter Laslett and W. G. Runciman, eds. (Oxford: Blackwell, 1967) págs. 25-57.

- Reeditado en (1) his *Philosophy and the Human Sciences*, págs. 58-90; (2) *The Philosophy of Social Explanation*, Alan Ryan, ed. (Oxford: Oxford University Press, 1973) págs. 139-70; (3) *Social Structure and Political Theory*, William F. Connolly and Glen Gordon, eds. (Toronto: Heath, 1974) págs. 16-39; (4) *Readings in the Philosophy of Social Science*, Michael Martin and Lee C. McIntyre, eds. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994) págs. 547-70.

"Mind-Body Identity, a Side Issue?" *Philosophical Review*, 76 (1967), 201-13.

- Reeditado en *The Mind/Brain Identity Theory*, C. V. Borst, ed. (London: Macmillan, 1970) págs. 231-41.

"Teleological Explanation: A Reply to Denis Noble," *Analysis*, 27 (1967), 141-3.

"Psychological Behaviorism," en *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, Paul Edwards, ed. (New York: Macmillan, 1967) págs. 516-20.

"Relations Between Cause and Action," en *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy*, vol.1 (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1967) págs. 243-55.

"Nationalism and Independence," *Canadian Dimension*, 4/3 (Mar.-Apr. 1967), 4-12.

Review of *Signs* and *The Primacy of Perception* by Maurice Merleau-Ponty, *Philosophical Review*, 76 (1967), 113-17.

## 1968

"From Marxism to the Dialogue Society," en *From Culture to Revolution: The Slant Symposium 1967*, Terry Eagleton and Brian Wicker, eds. (London: Sheed and Ward, 1968) págs. 148-81.

"A Reply to Margolis," *Inquiry*, 2 (1968), 124-8.

"René Lévesque's New Party: A View from Montreal," *Canadian Dimension*, 5/4 (Apr.-May 1968), 12-13.

Review of *History and Truth: Essays* by Paul Ricoeur, *Journal of Philosophy*, 65 (1968), 401-3.

Review of *Explanation and Human Action* by A. R. Louch, *Journal of Philosophy*, 65 (1968), 81-4.

## 1969

"Two Issues About Materialism," [Review of *A Materialist Theory of Mind* by D. M. Armstrong], *Philosophical Quarterly*, 19 (1969), 73-9.

"A Socialist Perspective on the 70's," *Canadian Dimension*, 5/8 (Feb. 1969), 36-43.

"The 'America' Issue," *Canadian Dimension*, 6/6 (Dec. 1969/Jan. 1970), 6-7.

"Either We Plan Our Own Economy - or We Become a Branch-Plant Satellite," *Maclean's Magazine*, 82 (Dec. 1969), 77.

"Sauf vot' respect, vive le Canada libre!" *Le Magazine Maclean*, 9 Dec. 1969, 52.

## 1970

"Explaining Action," *Inquiry*, 13 (1970), 54-89.

"The Explanation of Purposive Behaviour," en *The Behavioural Sciences*, Robert Borger and Frank Cioffi, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) págs. 49-79, 89-95.

"Marcuse's Authoritarian Utopia," *Canadian Dimension*, 7/3 (Aug./Sept. 1970), 49-53.

"Behind the Kidnappings: Alienation Too Profound for the System," *Canadian*

*Dimension*, 7/5 (Dec. 1970), 26-9.

#### 1971

"How Is Mechanism Conceivable?" en *Interpretations of Life and Mind: Essays Around the Problem of Reduction*, Marjorie Grene, ed. (London: Routledge and Kegan Paul, 1971) págs. 38-64.

- Versión anterior, "Conditions for a Mechanistic Theory for Behaviour," en *Brain and Human Behavior*, Alexander G. Karczmar and John C. Eccles, eds. (Berlin and New York: Springer-Verlag, 1972) págs.. 449-70.

- Versión reeditada en *Human Agency and Language*, págs. 164-86.

"Interpretation and the Sciences of Man," *Review of Metaphysics*, 25 (1971), 3-51.

- Reeditado en (1) his *Philosophy and the Human Sciences*, págs. 15-57; (2) *Explorations in Phenomenology*, David Carr and Edward S. Casey, eds. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973) págs. 47-101; (3) *Understanding and Social Enquiry*, Fred Dallmayr and Thomas McCarthy, eds. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977) págs. 101-31; (4) *The Philosophy of Society*, Rodger Beehler and Alan R. Drengson, eds. (London: Methuen, 1978) págs. 156-200; (5) *Interpretive Social Science: A Reader*, Paul Rabinow and William M. Sullivan, eds. (Los Angeles: University of California Press, 1979) págs. 25-71; (6) *Critical Sociology*, Paul Connerton, ed. (London: Penguin Books, 1976) págs. 153-93; (7) *Readings in the Philosophy of Social Science*, Michael Martin and Lee C. McIntyre, eds. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994) págs. 181-211.

"What is Involved in a Genetic Psychology?" en *Cognitive Development and Epistemology*, Theodore Mischel, ed. (New York and London: Academic Press, 1971) págs. 393-416.

- Reeditado en *Human Agency and Language*, págs. 139-63.

"Les cercles vicieux de l'aliénation post-moderne," en *Le Québec qui se fait*, Claude Ryan, ed. (Montréal: Hurtubise, 1971) págs. 161-5.

"The Agony of Economic Man," en *Essays on the Left: Essays in Honour of T. C. Douglas*, Laurier LaPierre *et al*, eds. (Toronto: McClelland and Stewart, 1971) págs. 221-35.

- Reeditado en (1) *Canadian Forum*, Apr.-May 1971, 43-9; (2) *Canadian Political Thought*, H. D. Forbes, ed. (Toronto: Oxford University Press, 1985) págs. 406-16.

Review of *Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology* by Jerry Fodor, *Philosophical Review*, 80 (1971), 108-13.

#### 1972

"A Response to MacIntyre" *Philosophic Exchange*, 1 (1972), 15-20.

"The Opening Arguments of the *Phenomenology*," en *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Alasdair MacIntyre, ed. (New York: Doubleday, 1972) págs. 151-87.

"Is Marxism Alive and Well?" *Listener*, 87 (May 4 1972), 583-5.

#### 1973

"Peaceful Coexistence in Psychology," *Social Research*, 40 (1973), 55-82.

- Reeditado en (1) his *Human Agency and Language*, págs. 117-38; (2) *Social Research*, 51 (1984), 551-78; (3) *The Restoration of Dialogue: Readings in the Philosophy of Clinical Psychology*, Ronald B. Miller, ed. (Washington D. C.: American Psychological Association, 1992) págs. 70-84.

#### 1974

"Socialism and Weltanschauung," en *The Socialist Idea: A Reappraisal*, Leszek Kolakowski and Stuart Hampshire, eds. (London: Weidenfeld and Nicolson, 1974) págs 45-58.

"The Canadian Dilemma," *Canadian Forum*, May/June 1974, 28-31.

#### 1975

"Force et sens: les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme," en *Sens et Existence: En Hommage à Paul Ricoeur*, Gary B. Madison, ed. (Paris: Éditions du Seuil, 1975) págs. 124-37.

"Neutrality in the University," en *Neutrality and Impartiality: The University and Political Commitment*, Alan Montefiore, ed. (London: Cambridge University Press, 1975) págs. 128-48.

#### 1976

"The Politics of the Steady State," en *Beyond Industrial Growth*, Abraham Rotstein, ed. (Toronto: University of Toronto Press, 1976) págs. 47-70.

"Responsibility for Self," en *The Identities of Persons*, Amélie Rorty, ed. (Berkeley: University of California Press, 1976) págs. 281-99.

- Reeditado en *Free Will*, Gary Watson, ed. (Oxford: Oxford University Press, 1982) págs. 111-26.

"Reply to Soll and Schmitz," *Journal of Philosophy*, 73 (1976), 723-5.

#### 1977

"What Is Human Agency?" en *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, Theodore Mischel, ed. (Oxford: Blackwell, 1977) págs. 103-35.

- Reeditado en his *Human Agency and Language*, págs. 15-44.

"On Social Justice," [Review of *Understanding Rawls* by Robert Paul Wolff], *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 1 (1977), 89-96.

#### 1978

"Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions," en *Philosophy of History and Action*, Yirmiahu Yovel, ed. (Dordrecht: Reidel, 1978) págs. 133-54.

Comments on Ricoeur's "History and Hermeneutics," en *Philosophy of History and Action*, Yirmiahu Yovel, ed. (Dordrecht: Reidel, 1978) págs. 21-5.

Contribution to Panel Discussion on "Is a Philosophy of History Possible?" en *Philosophy of History and Action*, Yirmiahu Yovel, ed. (Dordrecht: Reidel, 1978) págs. 238-40.

"Language and Human Nature," Alan B. Plaunt Memorial Lecture (Ottawa: Carleton University, 1978)

- Reeditado en (1) his *Human Agency and Language*, págs. 215-47; (2) *Interpreting Politics*, Michael T. Gibbons ed. (New York: New York University Press, 1987) págs. 101-32.

- Versión breve, "Theories of Meaning," en *Man and World*, 13 (1980), 281-302.

"Marxist Philosophy," en *Men of Ideas*, Bryan Magee, ed. (New York: Viking Press, 1978) págs. 42-58.

"The Validity of Transcendental Arguments," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79 (1978-79), 151-65.

- Reeditado en *Philosophical Arguments*, págs. 20-33.

"Marxism: The Science of the Millennium," *Listener*, Feb. 2 1978, 138-40.

"Feuerbach and Roots of Materialism," [Review of *Feuerbach* by Marx Wartofsky], *Political Studies*, 26 (1978), 417-21.

1979

"Action as Expression," en *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, Cora Diamond and Jenny Teichman, eds. (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1979) págs. 73-89.

"Atomism," en *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C. B. Macpherson*, Alkis Kontos, ed. (Toronto: University of Toronto Press, 1979) págs. 39-61.

- Reeditado en (1) his *Philosophy and the Human Sciences*, págs. 187-210; (2) *Communitarianism and Individualism*, Shlomo Avineri and Avner de-Shalit, eds. (Oxford: Oxford University Press, 1992) págs. 29-50.

"Sense Data Revisited," en *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer, with his Replies*, G. F. Macdonald, ed. (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1979) págs. 99-112.

"Why Do Nations Have to Become States?" en *Philosophers Look at Canadian Confederation*, Stanley G. French, ed. (Montreal: Canadian Philosophical Association, 1979) págs. 19-35.

- Reeditado en *Reconciling the Solitudes*, págs. 40-58.

"What's Wrong With Negative Liberty," en *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Alan Ryan, ed. (Oxford: Oxford University Press, 1979) págs. 175-93.

- Reeditado en (1) his *Philosophy and the Human Sciences*, págs. 211-29; (2) *Readings in Social and Political Theory*, Robert M. Stewart, ed. (Oxford: Oxford University Press, 1985, 2nd ed. 1996); (3) *Liberty*, David Miller, ed. (Oxford: Oxford University Press, 1991) págs. 141-62; (4) *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Robert E. Goodin and Philip Pettit, eds. (Oxford: Blackwell, 1997) págs. 418-28; (5) *Freedom: An Introduction with Readings*, Nigel Warburton, ed. (New York: Routledge, 2001) págs. 203-17.

"There is a Hidden Psychic Cost Involved in Having Constantly to Play One's Part in a Systematic Lie," *New Statesman*, July 6 1979, 13-14.

- Reeditado como parte de "Pall Over Prague: The Psychic Cost of Unremitting Repression," en *Atlas*, 26 (Oct. 1979), 64.

1980

"Leader du NDP-Québec," en *Robert Cliche*, Alfred Rouleau, ed. (Montréal: Quinze, 1980) págs. 67-87.

"The Philosophy of the Social Sciences," en *Political Theory and Political Education*, Melvin Richter, ed. (Princeton: Princeton University Press, 1980) págs. 76-93.

"Les sciences de l'homme," *Critique*, 36 (août-sept. 1980), 839-49.

"Understanding in Human Science," *Review of Metaphysics*, 34 (1980), 25-38.

"A Discussion," (with Richard Rorty and Hubert L. Dreyfus), *Review of Metaphysics*, 34 (1980), 47-55.

"Formal Theory in Social Science," *Inquiry*, 23 (1980), 139-44.

"Theories of Meaning," (Dawes Hicks Lecture in Philosophy), *Proceedings of the British Academy*, 66 (1980), 283-327.

- Publicado por Oxford University Press, 1982.

- Reeditado en *Human Agency and Language*, págs. 248-92.

"Le centre du débat s'est déplacé," *Relations*, 40 (Mai 1980), 149-50.

"Un génocide qu'on ne peut oublier," *Le Devoir*, 25 Avr. 1980.

"Nationalisme et droits," en *Nation, souveraineté et droits: Actes du IVe Colloque*

- interdisciplinaire de la Société de Philosophie du Québec: la question nationale* (Montréal: Bellamin; Paris: Desclée, 1980) págs. 173-84.
- [with Alan Montefiore] "From an Analytic Perspective," Introduction to *Metacritique: The Philosophical Argument of Jürgen Habermas* by Garbis Kortian (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) págs. 1-21.
- "A Voice for All in a Wider Labour Debate," [Letter to the Editor] *Guardian*, Nov. 17 1980, 9.
- "Minerva Through the Looking-glass," [Review of *Philosophy and the Mirror of Nature* by Richard Rorty] *Times Literary Supplement*, Dec. 26 1980, 1466.
- Review of *Karl Marx's Theory of History: A Defence* by G. A. Cohen, *Canadian Journal of Philosophy*, 10 (1980), 327-34.
- Review of *Public and Private Morality*, Stuart Hampshire, ed. *Mind*, 30 (1980), 623-8.
- Review of *Linguistic Behaviour* by Jonathan Bennett, *Dialogue*, 19 (1980), 290-301.
- 1981**
- "Growth, Legitimacy and the Modern Identity," *Praxis International*, 1 (1981), 111-25.
- Reeditado en una versión extendida como "Legitimation Crisis?" en his *Philosophy and the Human Sciences*, págs. 248-88.
- "Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*," en *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Steven H. Holtzmann and Christopher M. Leich, eds. (London: Routledge and Kegan Paul, 1981) págs. 191-210.
- 1982**
- "Consciousness," en *Explaining Human Behaviour: Consciousness, Human Action and Social Structure*, Paul F. Secord, ed. (Beverly Hills: Sage, 1982) págs. 35-51.
- "The Diversity of Goods," en *Utilitarianism and Beyond*, Amartya Sen and Bernard Williams, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) págs. 129-44.
- Reeditado en (1) *Philosophy and the Human Sciences*, págs. 230-47; (2) *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, Stanley G. Clarke and Evan Simpson, eds. (Albany N. Y.: State University of New York Press, 1989) págs. 223-40.
- "Réponse à Jean-Marie Beyssade's 'La classification Cartésienne des passions'," *Revue Internationale de Philosophie*, 37(146) (1982), 288-92.
- "Rationality," en *Rationality and Relativism*, Martin Hollis and Steven Lukes, eds. (Oxford: Blackwell, 1982) págs. 87-105.
- Reeditado en *Philosophy and the Human Sciences*, págs. 134-51.
- "Table ronde" [on Hegel], *Revue de l'Université d'Ottawa*, 52 (Oct.-Dec. 1982), 593-607.
- Review of *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen* by Ernst Tugendhat (Frankfurt: Suhrkamp, 1979), *Journal of Philosophy*, 79 (1982), 218-22.
- 1983**
- "Hegel and the Philosophy of Action," en *Hegel's Philosophy of Action*, Lawrence S. Stepelevich and David Lamb, eds. (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1983) págs. 1-18.
- Reeditado en *Selected Essays on G. W. F. Hegel*, Lawrence Stepelevich, ed. (New York: Humanities Press, 1993) págs. 168-86.
- Versión revisada, "Hegel's Philosophy of Mind," en *Contemporary Philosophy: A New Survey*, Volume 4, Guttorm Fløristad, ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983) págs. 135-55.

- Reeditado en *Human Agency and Language*, págs. 77-96.
- "Political Theory and Practice," en *Social Theory and Political Practice*, Christopher Lloyd, ed. (Oxford: Clarendon Press, 1983) págs. 61-85.
- "The Significance of Significance: The Case of Cognitive Psychology," en *The Need for Interpretation: Contemporary Conceptions of the Philosopher's Task*, Sollace Mitchell and Michael Rosen, eds. (London: Athlone Press, 1983) págs. 141-69.
- Reeditado como "Cognitive Psychology" en his *Human Agency and Language*, págs. 187-212.
- "Use and Abuse of Theory," en *Ideology, Philosophy and Politics*, Anthony Parel, ed. (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1983) págs. 37-59.
- "Dwellers in Egocentric Space," [Review of *The Varieties of Reference* by Gareth Evans] *Times Literary Supplement*, Mar. 11 1983, 230.

#### 1984

- "Kant's Theory of Freedom," en *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, John N. Gray and Zbigniew Pelczynski, eds. (London: Athlone Press, 1984) págs. 100-21.
- Reeditado en *Philosophy and the Human Sciences*, págs. 318-37.
- Traducción castellana: "La Teoría de la Libertad de Kant", *Estudios Públicos*, Vol. 93 (Summer 2004), págs. 5-28.
- "Philosophy and its History," en *Philosophy in History*, Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) págs. 17-30.
- Traducción castellana, "La filosofía y su historia", en *La filosofía en la historia*, Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, eds. (Barcelona: Paidós, 1990) págs. 31-47.
- "Politics and Ethics: An Interview," [A discussion involving Foucault, Taylor and others] en *The Foucault Reader*, Paul Rabinow, ed. (NY: Pantheon, 1984) págs. 373-80.
- "Foucault on Freedom and Truth," *Political Theory*, 12 (1984), 152-83.
- Reeditado en (1) *Philosophy and the Human Sciences*, págs. 152-84; (2) *Foucault: A Critical Reader*, David Couzens Hoy, ed. (Oxford: Blackwell, 1986) págs. 69-102.
- Traducción castellana, "Foucault sobre la libertad y las verdades," en *Michel Foucault* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1990)
- "Hegel, History and Politics," en *Liberalism and Its Critics*, Michael Sandel, ed. (New York: New York University Press, 1984)
- "Aristotle or Nietzsche," [Review of *After Virtue* by Alasdair MacIntyre], *Partisan Review*, 51(2) (1984), 301-6.
- "Design for Living," [Review of *The Thread of Life* by Richard Wollheim], *New York Review of Books*, Nov. 22, 1984, 51-5.
- Review of *Kant's Political Philosophy* by Howard L. Williams, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 9 (1984), 44-7.

#### 1985

- "The Nature and Scope of Distributive Justice," en his *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, págs. 289-317.
- Reeditado en *Justice and Equality Here and Now*, Frank S. Lukash, ed. (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1986) págs. 34-67.
- "Humanismus und moderne Identität," en *Der Mensch in den Modernen Wissenschaften: Castelgandolfo-Gespräche 1983*, Krzysztof Michalski, ed. (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985) págs. 117-70.
- "The Person," en *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*,

- Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes, eds. (New York: Cambridge University Press, 1985) págs. 257-81.
- "The Right to Live: Philosophical Considerations," en *Justice Beyond Orwell*, Rosalie S. Abella and Melvin L. Rothman, eds. (Montréal: Les Éditions Yvon Blais, 1985) págs. 237-41.
- "Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late Twentieth Century Canada," en *Constitutionalism, Citizenship, and Society in Canada*, Alan Cairns and Cynthia Williams, eds. (Toronto: University of Toronto Press, 1985) págs. 183-229.
- Reeditado en *Reconciling the Solitudes*, págs. 59-119.
- "Connolly, Foucault and Truth," *Political Theory*, 13 (1985), 377-85.
- "Self-interpreting Animals," en his *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) págs. 45-76.
- "Justice After Virtue," en *Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie*, Michael Benedikt and Rudolf Berger, eds. (Vienna: Wilhelm Braumuller, 1985) págs. 23-48.
- Versión revisada en *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus, eds. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994) págs. 16-43.
- "Table ronde" [on *Temps et récit*, vol.1 par Paul Ricoeur], *Revue de l'Université d'Ottawa*, 55 (Oct.-Dec. 1985), 311-6.
- Traducción inglesa, "Ricoeur on Narrative", en *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, David Wood, ed. (New York: Routledge, 1991) págs. 174-9.
- 1986**
- "Human Rights: The Legal Culture," en *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paul Ricoeur, ed. (Paris: UNESCO, 1986) págs. 49-57.
- "Dialektik heute, oder: Strukturen der Selbstenegation," en *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*, Dieter Henrich, ed. (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986) págs. 141-53.
- "Liebliches Handeln," en *Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Pontys Denken*, Alexandre Metraux and Bernhard Waldenfels, eds. (Munich: Fink, 1986) págs. 194-217.
- Traducción inglesa: "Embodied Agency," en *Merleau-Ponty: Critical Essays*, Henry Pieterma, ed. (Washington, D. C.: University Press of America, 1989) págs. 1-21.
- "Die Motive einer Verfahrensethik," en *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Wolfgang Kuhlmann, ed. (Frankfurt: Suhrkamp, 1986) págs. 101-35.
- Versión inglesa, "The Motivation Behind a Procedural Ethics," en *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, Ronald Beiner and William James Booth, eds. (Cambridge: Harvard University Press, 1993) págs. 337-60.
- "Sprache und Gesellschaft," en *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Axel Honneth and Hans Joas, eds. (Frankfurt: Suhrkamp, 1986) págs. 35-52.
- Versión inglesa: "Language and Society," en *Communicative Action*, Axel Honneth and Hans Joas, eds. (Cambridge: MIT Press, 1991) págs. 23-35.
- "Zur Überwindung der Erkenntnistheorie," en *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftenfortschritts*, Michael Benedikt and Rudolf Berger, eds. (Vienna: Osterreichischen Staatsdruckerei, 1986)
- "Les pourquoi d'une philosophie," *L'Actualité*, 11 (Juin, 1986), 13-14, 16-17.



"Uncompromising Realist," [Review of *The View from Nowhere* by Thomas Nagel], *Times Literary Supplement*, Sept. 5 1986, 962.

"Lost Belonging on the Road to Progress," *Listener*, Mar. 20 1986, 16-7.

#### 1987

"Overcoming Epistemology," en *After Philosophy: End or Transformation?* Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas McCarthy, eds. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987) págs. 464-88.

- Reeditado en *Philosophical Arguments*, págs. 1-19.

"Social Science in Relation to Practice," *Social Science*, 72 (1987), 110-12.

#### 1988

"Algunas Condiciones Para una Democracia Viable," en *Democracia y Participación*, R. Alvagay and Carlos Ruiz, eds. (Santiago: Ediciones Melquiades, 1988)

"The Hermeneutics of Conflict," en *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, James Tully, ed. (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988) págs. 218-28.

"Inwardness and the Culture of Modernity," en *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*, Axel Honneth, et al, eds. (Frankfurt: Suhrkamp, 1988) págs. 601-23.

- Reeditado en *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Axel Honneth et al, eds. (Cambridge: MIT Press, 1992) págs. 88-110.

"Le juste et le bien," *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1988), 33-56.

- Traducción castellana: "Lo justo y el bien," en *Revista de Ciencia Política* (Universidad Católica de Chile), 12(1-2) (1990)

"Reply to de Sousa and Davis," *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (1988), 449-58.

"The Moral Topography of the Self," en *Hermeneutics and Psychological Theory*, Stanley Messer, Louis Sass and Robert Woolfolk, eds. (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988) págs. 298-320.

"Wittgenstein, Empiricism, and the Question of the "Inner": Commentary on Kenneth Gergen," en *Hermeneutics and Psychological Theory*, Stanley Messer, Louis Sass and Robert Woolfolk, eds. (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988) págs. 52-8.

Contributions to "Symposium: Religion and Politics," *Compass*, 6 (Nov 1988), 5-23.

Critical Notice of *The Fragility of Goodness* by Martha Nussbaum, *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (1988), 805-14.

Review of *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* by Peter Dews, *New Left Review*, 170 (July/Aug. 1988), 110-16.

Foreword to *Social Action and Human Nature* by Axel Honneth and Hans Joas, Raymond Meyer, tr. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) págs. vii-ix.

#### 1989

"Marxism and Socialist Humanism," en *Out of Apathy: Voices of the New Left Thirty Years On*, Robin Archer et al, eds. (London: Verso, 1989) págs. 59-78.

"Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," en *Liberalism and the Moral Life*, Nancy L. Rosenblum, ed. (Cambridge: Harvard University Press, 1989) págs. 159-82.

- Reeditado en *Philosophical Arguments*, págs. 181-203.

"Explanation and Practical Reason," *Wider Working Paper* WP72 (Helsinki: World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1989).

- Reeditado en *The Scientific Enterprise*, Edna Ullman-Margalit, ed. (Dordrecht: Kluwer, 1992) págs. 179-201.

- Versión expandida en (1) *The Quality of Life*, Martha Nussbaum and Amartya Sen, eds.

(New York: Oxford University Press, 1993) págs. 208-31; (2) *Philosophical Arguments*, págs. 34-60.

"Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism," *Cardozo Law Review*, 10 (1989) 857-70.

- Reeditado en *Hegel and Legal Theory*, Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld and David Gray Carlson, eds. (New York: Routledge, 1991) págs. 64-77.

"The Rushdie Controversy," *Public Culture*, 2 (1989), 118-22.

"La tradition d'une situation," en *Penser l'éducation: Nouveaux dialogues avec André Laurendeau*, Nadine Pirotte, ed. (Montréal: Boréal, 1989) págs. 87-8.

- versión inglesa, "The tradition of a Situation," en his *Reconciling the Solitudes*, págs. 135-9.

"Balancing the Humours: Charles Taylor Talks to the Editors," *The Idler*, 26 (Nov. & Dec. 1989), 21-9.

"Où est le danger?" *Liberté*, 31(3) (Juin 1989), 13-16.

"Taylor and Foucault on Power and Freedom: A Reply," *Political Studies*, 37 (1989), 277-81.

"Philosophy of Mind," en *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, second edition, J. O. Urmsion and Jonathan Rée, eds. (London and Boston: Unwin Hyman, 1989) págs. 235-7.

#### 1990

"Comparison, History, Truth," en *Myth and Philosophy*, Frank E. Reynolds and David Tracy, eds. (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1990) págs. 37-55.

- Reeditado en *Philosophical Arguments*, págs. 146-64.

"Religion in a Free Society," en *Articles of Faith, Articles of Peace*, James Davison Hunter and Os Guinness, eds. (Washington, D. C.: The Brookings Institution, 1990) págs. 93-113.

"Exploring 'l'humaine condition'," en *Fermentum Massae Mundi: Jackowi Wozniakowskiemu w siedemdziesiata rocznice urodzi*, N. Cieslinska and P. Ruszinski, eds. (Warsaw: Agora, 1990) págs. 199-207.

"Les institutions dans la vie nationale," en *Les Institutions Québécoises: Leur Rôle, Leur Avenir*, Vincent Lemieux, ed. (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1990).

- Reeditado en *Esprit*, mars-avr. 1994, 90-102.

- Versión inglesa, "Institutions in National Life," en his *Reconciling the Solitudes*, págs. 120-39.

"Invoking Civil Society," Working Paper (Chicago: Center for Psychosocial Studies, 1990)

- Reeditado en (1) his *Philosophical Arguments*, págs. 204-24; (2) *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Robert E. Goodin and Philip Pettit, eds. (Oxford: Blackwell, 1997) págs. 66-77.

"Irreducibly Social Goods," en *Rationality, Individualism and Public Policy*, Geoffrey Brennan and Cliff Walsh, eds. (Canberra: Australian National University, 1990).

- Reeditado en *Philosophical Arguments*, págs. 127-45.

"Modes of Civil Society," *Public Culture*, 3 (1990), 95-118.

- Versión revisada, "Civil Society in the Western Tradition," en *The Notion of Tolerance and Human Rights: Essays in Honour of Raymond Klibansky*, Ethel Groffier and Michel Paradis, eds. (Ottawa: Carleton University Press, 1991) págs. 117-36.

"Rorty in the Epistemological Tradition," en *Reading Rorty*, Alan Malachowski, ed.

(Oxford: Blackwell, 1990) págs. 257-75.

"A Free, Independent Quebec in a Strong, United Canada," [Review of *The Challenge to English Canada - Le Défi Québécois* by Christian Dufour], *Compass*, 8 (May 1990), 46-8.

"Our Therapeutic Age," *Compass*, 8 (Nov. 1990), 6-10.

#### 1991

"Die Beschwörung der *Civil Society*," en *Europa und die "Civil Society": Castalgandolfo-Gesprache 1989*, Krzysztof Michalski, ed. (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991) págs. 52-81.

"Comprendre la culture politique," en *L'engagement intellectuel: mélanges en honneur de Léon Dion*, Raymond Hudon and Réjean Pelletier, eds. (Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1991) págs. 193-207.

"The Importance of Herder," en *Isaiah Berlin: A Celebration*, Edna and Avishai Margalit, eds. (London: Hogarth Press, 1991).

- Reeditado en *Philosophical Arguments*, págs. 79-99. "The Dialogical Self," en *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, David R. Hiley, ed. (Ithaca: Cornell University Press, 1991) págs. 304-14.

- Reeditado en *Rethinking Knowledge: Reflections Across the Disciplines*, Robert F. Goodman and Walter R. Fisher, eds. (Albany: SUNY Press, 1995) págs. 57-66.

"Les enjeux de la réforme constitutionnelle," en *Les Avis des Spécialistes Invités à Répondre aux Huit Questions Posées par la Commission* [Submission to the Commission sur l'Avenir Politique et Constitutionne du Québec] (Québec: Québec Government Publication, 1991).

- Versión inglesa "The Stakes of Constitutional Reform," en his *Reconciling the Solitudes*, págs. 140-54.

- Versión abreviada, "The Constitutional Problem," en *Boundaries of Identity: A Quebec Reader*, William Dodge, ed. (Toronto: Lester, 1992) págs. 264-71.

- Versión breve en *Canadian Parliamentary Review*, 14(1) (Spring 1991), 16-17.

"Lichtung oder Lebensform. Parallelen Zwischen Wittgenstein und Heidegger," en *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*, Brian McGuinness *et al*, eds. (Frankfurt: Suhrkamp, 1991) págs. 94-120.

- Versión inglesa, "Lichtung or Lebensform: Parallels Between Heidegger and Wittgenstein," en his *Philosophical Arguments*, págs. 61-78.

"Shared and Divergent Values," en *Options for a New Canada*, Ronald L. Watts and Douglas M. Brown, eds. (Kingston: Queen's University Press, 1991) págs. 53-76.

- Reeditado en *Reconciling the Solitudes*, págs. 155-86.

"Comments and Replies," *Inquiry*, 34 (1991), 237-54.

"Philosophical Gadfly: The Original Socrates and Plato's Version," [Review of *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* by Gregory Vlastos], *Times Literary Supplement*, June 7 1991, 3-4. "Von der Macht der Sprache: Interview mit Charles Taylor," [Interview with Nikolaus Halmer] *Mesotes*, 1, (1991), 85-7.

#### 1992

"Les grandes lignes d'une solution constitutionnelle," Présentation à la Commission d'Étude sur Toute Offre d'un Nouveau Partenariat, Québec, 23 Mars 1992.

"Can Canada Survive the *Charter*?" *Alberta Law Review*, 30 (1992), 427-47. Reeditado en West, Robin (ed), *Rights*, (Aldershot: Ashgate, 2001).

"Heidegger, Language, and Ecology," en *Heidegger: A Critical Reader*, Hubert Dreyfus and Harrison Hall, eds. (Oxford: Blackwell, 1992) págs. 247-69.

- Reeditado en *Philosophical Arguments*, págs. 100-26.
- "The Politics of Recognition," Working Paper (Chicago: Center for Psychosocial Studies, 1992).
- Reeditado en (1) *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*; (2) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, págs. 25-73; (3) his *Philosophical Arguments*, págs. 225-56.
- "Quel principe d'identité collective?" en *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie*, Jacques Lenoble and Nicole Dewandre, eds. (Paris: Éditions Esprit, 1992) págs. 59-66.
- "To Follow a Rule...," en *Rules and Conventions: Literature, Philosophy, Social Theory*, Mette Hjort, ed. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992) págs. 167-85.
- Reeditado (1) *Philosophical Arguments*, págs. 165-80; (2) *Bourdieu: Critical Perspectives*, Craig Calhoun, ed. (Chapel Hill: University of North Carolina, 1993).
- "Un choix de somnambules," *L'Actualité*, 17 (1 Mai 1992), 3.
- "Charles Taylor - un philosophe enraciné dans le monde," [Interview with Jean Pichette] *Le Devoir*, 14 Déc. 1992.
- "The Sources of Authenticity," [Excerpt from *The Malaise of Modernity*] *Canadian Forum*, 70 (1992), 4-5.
- Review of *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* by Thomas A. McCarthy, *Ethics*, 102 (1992), 856-8.
- 1993**
- "Der Begriff der 'bürgerlichen Gesellschaft' im politischen Denken des Westens," en *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Micha Brumlik and Hauke Brunkhorst, eds. (Frankfurt: Fischer Verlag, 1993)
- "The Deep Challenge of Dualism," en *Quebec: State and Society in Crisis*, second ed. Alain-G. Gagnon, ed. (Toronto: Nelson, 1993) págs. 82-95.
- "Embodied Agency and Background in Heidegger," en *The Cambridge Companion to Heidegger*, Charles B. Guignon, ed. (New York: Cambridge University Press, 1993) págs. 317-36.
- "Nietzsche's Legacy," *Lonergan Review*, 2 (1993), 171-87.
- "Liberale Politik und Öffentlichkeit," en *Die liberale Gesellschaft: Castelgandolfo-Gespräche 1992*, Krzysztof Michalski, ed., (Stuttgart: Klett-Cotta, 1993) págs. 21-67.
- Versión inglesa, "Liberal Politics and the Public Sphere," in his *Philosophical Arguments*, págs. 257-87.
- Reeditado en *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, Amitai Etzioni, ed. (Charlottesville: University Press of Virginia, 1995) págs. 183-217.
- "Impediments to a Canadian Future," en his *Reconciling the Solitudes*, págs. 187-201.
- "Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?" *Transit*, 5 (1992-3), 5-20.
- "Modernity and the Rise of the Public Sphere," en *The Tanner Lectures on Human Values*, 14, Grethe B. Peterson, ed. (Salt Lake City: University of Utah Press, 1993) págs. 203-60.
- Versión revisada, "Two Theories of Modernity," en *Hastings Center Report*, 25/2 (Mar.-Apr. 1995), 24-33.
- Reeditado en (1) *The Responsive Community* 6/3 (Summer 1996), 16- ; (2) *Public Culture*, 11 (1999), 153-74; (3) Bill Fulford, Donna Dickenson and Thomas Murray (eds),

*Healthcare Ethics and Human Values*, (Oxford: Blackwell, 2001); (4) Dilig Gaonkar (ed), *Alternative Modernities*, (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2001)  
- también en <http://www.uchicago.edu/research/jnl-pub-cult/backissues/pc27/07-TaylorX.html> and [http://www.socialcapital-foundation.org/journal/volume%202001/issue%205/taylor\\_presentation.htm](http://www.socialcapital-foundation.org/journal/volume%202001/issue%205/taylor_presentation.htm)

"The Dangers of Soft Despotism," *The Responsive Community*, 3 (1993), 22-31.

- Reeditado como "Between Democracy and Despotism: The Dangers of Soft Despotism," en *Current*, 359 (Jan. 1 1994), 36-9.

"It is Strange and Wonderful that We Exist," *Compass*, 11 (Sept./Oct. 1993), 21-2.

"Interview: Charles Taylor," [Interview with John Haffner and Andy Lamey] *Hypatia Alexandreias*, 2/1 (1993), 13-25. [Published by the Hypatia Society of University of King's College, Halifax, Nova Scotia, Canada]

#### 1994

"Reply to Braybrooke and de Sousa," *Dialogue*, 33 (1994), 125-31.

"Why Democracy Needs Patriotism," *Boston Review*, 19 (1994).

- Reeditado en *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Joshua Cohen, ed. (Boston: Beacon Press, 1996) págs. 119-21.

"The Modern Identity," en *Communitarianism: A New Public Ethics*, Markate Daly, ed. (Belmont, California: Wadsworth, 1994) págs. 55-71.

"Précis of *The Sources of the Self*," *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994), 185-6.

"Reply to Commentators," *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994), 203-13.

"Charles Taylor Replies," en *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, James Tully, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) págs. 213-57.

"Philosophical Reflections on Caring Practices," en *The Crisis of Care: Affirming and Restoring Caring Practices in the Helping Professions*, Susan S. Phillips and Patricia Benner, eds. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1994) págs. 174-87.

"Can Liberalism Be Communitarian?" *Critical Review*, 8 (1994), 257-62.

"Un géant campé dans la modernité," [Interview with Gérard Leblanc], *La Presse*, 26 Fev. 1994, B6.

"Ne pas choisir: construire un Québec français et liberal," *Nuit Blanches*, Juin/Août 1994, 48-50.

"Human Rights, Human Differences," *Compass*, 12 (July/Aug. 1994), 18-19.

#### 1995

"A Most Peculiar Institution," en *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, J. E. J. Altham and Ross Harrison, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) págs. 132-55.

"On 'Disclosing New Worlds'," *Inquiry*, 38 (1995), 119-22.

"Federations and Nations: Living Among Others," [Interview with Richard Kearney], en *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers*, Richard Kearney, ed. (New York: New York University Press, 1995) págs. 23-32.

"Un entretien avec Charles Taylor," *Le Monde*, 14-15 Mai 1995, 12.

"Charles Taylor en entrevue à La Presse," [Interview with Gérard Leblanc], *La Presse*, 16 Sept. 1995.

"A Qualified No: Message to the Rest of Canada," *Montreal Gazette*, Sept. 28, 1995, B3.  
"Les ethnies dans une société 'normale' (1)," *La Presse*, Nov. 21, 1995, B3.  
"Les ethnies dans une société 'normale' (2)," *La Presse*, Nov. 22, 1995, B3.  
"Nationalismus und Moderne," *Transit*, 9 (1995), 177-98.  
[Response to Bromwich's "Culturalism, The Euthanasia of Liberalism"], *Dissent*, 42 (Winter 1995) 103-4.

#### 1996

"Iris Murdoch and Moral Philosophy," en *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, Maria Antonaccio and William Schweiker, eds. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1996) págs. 3-28.  
"Deep Diversity and the Future of Canada," en *Can Canada Survive? Under What Terms and Conditions?*, David M. Hayne, ed. *Transactions of the the Royal Society of Canada*, sixth series, 7 (1996), 29-35.  
- Un extracto esta disponible en versión inglesa en <http://uni.ca/taylor.html> y en francés en [http://uni.ca/taylor\\_f.html](http://uni.ca/taylor_f.html)  
"Sharing Identity Space," en *Québec-Canada: What is the Path Ahead?*, John E. Trent, Robert Young and Guy Lachapelle, eds. (Ottawa: University of Ottawa Press, 1996) págs. 121-4.  
"Canadian Reality, a Little at a Time," *Compass*, 14 (Jan./Feb. 1996), 47-8, 52.  
"Spirituality of Life - and Its Shadow," *Compass*, 14 (May/June 1996), 10-13.  
- También en <http://gvanv.com/compass/arch/v1402/ctaylor.html>  
"A World Consensus on Human Rights?" *Dissent*, 43 (Summer 1996), 15-21.  
"Identidad y reconocimiento," *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7 (1996), 10-19.  
"Communitarianism, Taylor-made - An Interview with Charles Taylor," [Interview with Ruth Abbey] *Australian Quarterly*, 68/1 (1996), 1-10.  
"Les sources de l'identité moderne," en *Les frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec*, Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest, eds. (Sainte-Foy: Les Presses de L'Université Laval and Paris: L'Harmattan, 1996) págs. 347-64.  
"Der Trend zur politischen Fragmentierung: Bedeutungsverlust demokratischer Entscheidungen," en *Demokratie am Wendepunkt: Die demokratische Frage als Projekt des 21. Jahrhunderts*, Werner Weidenfeld, ed. (Berlin: Siedler, 1996) págs. 254-276.  
"Drei Formen des Säkularismus," en *Das Europa der Religionen: Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Otto Kallscheuer, ed. (Frankfurt: Fischer, 1996) págs. 217-46.  
Introduction to *Qu'est-ce qu'une nation? What Is a Nation?* by Ernest Renan, tr. Wanda Romer Taylor (Toronto: Tapir Press, 1996) [French with English translation on facing pages.]  
Review of *Multicultural Citizenship* by Will Kymlicka, *American Political Science Review*, 90 (1996), 408.

#### 1997

"Nationalism and Modernity," en *The Morality of Nationalism*, Robert McKim and Jeff McMahan, eds. (New York: Oxford University Press, 1997) págs. 31-55.  
- Versión revisada en (1) *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, John A. Hall, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) págs. 191-218; (2) *Theorizing Nationalism*, Ronald Beiner, ed. (Albany: State University of New York Press, 1999) págs. 219-45.

- "Leading a Life," ien *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reasoning*, Ruth Chang, ed. (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997) págs. 170-83.
- "Was ist Liberalismus?" en *Hegelpreis 1997* (Frankfurt: Suhrkamp, 1997) págs. 25-54.
- "Demokratie und Ausgrenzung," *Transit*, 7 (14/1997), 81-97.
- Versión inglesa, "The Dynamics of Democratic Exclusion," en *Journal of Democracy*, 9/4 (Oct. 1998), 143-56.
- "Die Immanente Gegenauflklärung," en *Aufklärung Heute: Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Krzysztof Michalski, ed., (Stuttgart: Klett-Cotta, 1997) págs. 54-74.
- Versión inglesa, "The Immanent Counter-Enlightenment," en *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, Ronald Beiner and Wayne Norman, eds. (Oxford: Oxford University Press, 2000) págs. 583-603.
- "The Distance between the Citizen and the State," *Twenty-first Century*, 40 (Apr. 1997), 4-20.
- "Entretien avec Charles Taylor," [Interview with Marcos Ancelovici and Francis Dupuis-Déri] en *L'Archipel Identitaire* (Montréal: Boréal, 1997) págs. 23-36.
- Versión inglesa, "Interview with Professor Charles Taylor," en *Citizenship Studies*, 2 (1998), 247-56.
- Contributions to *Sleeping, Dreaming and Dying: An Exploration of Consciousness with the Dalai Lama. With contributions by Jerome Engel, Jayne Gackenbach, Joan Halifax, Joyce McDougall and Charles Taylor*, Francisco J. Varela, ed. (Boston: Wisdom Publications, 1997)
- Foreword to *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion* by Marcel Gauchet (Princeton University Press, 1997) págs. ix-xv.
- 1998**
- "Globalization and the Future of Canada," *Queen's Quarterly*, 105 (1998), 331-42.
- "Living With Difference," en *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Anita L. Allen and Milton C. Regan, Jr. eds. (New York: Oxford University Press, 1998) págs. 212-26.
- "Modes of Secularism," en *Secularism and Its Critics*, Rajeev Bhargava, ed. (Delhi: Oxford University Press, 1998) págs. 31-53.
- "On the Draft Nisga'a Treaty," *BC Studies*, 120 (Winter 1998/9), 37-40.
- "Le Fondamental dans l'Histoire," en *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Guy Laforest and Philippe de Lara, eds. (Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle; Sainte Foy: Les Presses de L'Université Laval, 1998) págs. 35-49.
- "Le redresseur de tordus," [Interview with Michaëlle Jean] *L'Actualité*, Juillet 1998, 18-20.
- "L'expérience intérieure," [An interview] *Le Devoir*, 4 Avr. 1998, D1-2.
- "A Response," *Eidos*, 15/1 (Jan. 1998), 79-87.
- "De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance: Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor," en *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Guy Laforest and Philippe de Lara, eds. (Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998) págs. 351-64.
- Versión inglesa en, "From Philosophical Anthropology to the Politics of Recognition: An Interview with Philippe de Lara," en *Thesis Eleven*, 52 (Feb. 1998), 103-12.
- "Qu'est-ce qu'une philosophie morale réaliste? Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor," en *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Guy Laforest and Philippe de Lara, eds. (Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-

Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998) págs. 365-8.

"The Dynamics of Democratic Exclusion', *Journal of Democracy* - Volume 9, Number 4, October 1998, págs. 143-156.

#### 1999

"Comment on Jürgen Habermas' 'From Kant to Hegel and Back Again'," *European Journal of Philosophy*, 7/2 (1999), 158-63.

"Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights," en *The East Asian Challenge for Human Rights*, Joanne R Bauer and Daniel A. Bell, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) págs. 124-44.

- También en *The Politics of Human Rights*, Obrad Savic, ed. (London and New York: Verso, 1999) págs. 101-19.

"De la nation culturelle à la nation politique," *Le Devoir*, 19 Juin 1999.

- Reeditado como "Nation culturelle, nation politique," en *Penser la nation québécoise*, Michel Venne, ed. (Montréal: Éditions Québec Amérique, 2000) págs. 37-48.

"Democratic Exclusion (and its Remedies?) The John Ambrose Stack Memorial Lecture," en *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*, Alan C. Cairns *et al.* (eds.) (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1999) págs. 265-87.

- Reeditado en *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, Rajeev Bhagava, Amiya Kumar Bagchi and R. Sudarshan, eds. (New Delhi: Oxford University Press, 1999) págs. 138-63.

"Entrevue avec Charles Taylor," *Carrefour*, 21 (1999), 5-20.

"Glaube und Identität: Religion und Gewalt in der modernen Welt," *Transit*, 16 (1999) págs. 21-38

"In Defence of Positive Freedom", Rosen, Michael and Jonathon Wolff (eds), *Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

"Rules, Dispositions and the Habitus", Shusterman, Richard (ed), *Bourdieu: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1999).

#### 2000

"McDowell on Value and Knowledge," [Review of *Mind, Value, and Reality and Meaning, Knowledge, and Reality* by John McDowell] en *Philosophical Quarterly*, 50 (2000), 242-49.

"Taylor-made Selves," [Interview with Alexandra Klaushofer], *The Philosophers' Magazine*, 12 (Autumn 2000), 37-40.

"What's Wrong with Foundationalism?" en *Heidegger, Coping, and Cognitive Science: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, vol.2, Mark Wrathall and Jeff Malpas, eds. (Boston: MIT Press, 2000)

"Religion Today," *Transit*, 19 (2000),

- Disponible en <http://www.univie.ac.at/iwm/t-19txt3.htm>

"Einige Überlegungen zur Idee der Solidarität," *Transit*, 20 (2000), 189-201.

"Die Moderne und die säkulare Zeit," en *Am Ende des Millenniums: Zeit und Modernitäten: Castelgandolfo-Gespräche 1998*, Krzysztof Michalski, ed., (Stuttgart: Klett-Cotta, 2000) págs. 28-85.

"Modernity and Difference," en *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, Paul Gilroy, Lawrence Grossberg and Angela McRobbie, eds. (London and New York: Verso, 2000)



Preface to *Récits Identitaires: Le Québec à l'épreuve du pluralisme* by Jocelyn Maclure (Montréal: Éditions Québec Amérique, 2000) págs. 15-7.

"The Ground of Inclusiveness", Askonas, Peter F and Angus Stewart (eds), *Social Inclusion: Possibilities and Tensions* (Basingstoke: Macmillan, 2000).

#### 2001

"The Sources of Violence, Perennial and Modern," Presentation to Symposium on The Liberal and Democratic Concepts of Adversity and Violence, University of Warsaw, May 2001.

- Sumario disponible en <http://www.univie.ac.at/iwm/a-con107.htm>

"On Social Imaginary," disponible en

<http://www.nyu.edu/classes/calhoun/Theory/Taylor-on-si.htm>

"A Tension in Modern Democracy," en *Democracy and Vision: Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the Political*, Aryeh Botwinick and William E. Connolly, eds. (Princeton University Press, 2001) págs. 79-95.

"Plurality of Goods," en *The Legacy of Isaiah Berlin*, Ronald Dworkin, Mark Lilla and Robert S. Silvers, eds. (New York Review of Books, 2001) págs. 113-20.

Contribution to Review Symposium on *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* by Bhikhu Parekh, *Ethnicities*, 1/1 (April 2001)

[Interview with Ruth Abbey], *Reason in Practice*, 1/3, (2001)

'Modernity and Identity' en Scott, Joan W. and Debra Keates (eds) *Schools of Thought: Twenty-five Years of Interpretive Social Science* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001)

"Language and Society" Rasmussen, David and James Swindal (eds.) *Jürgen Habermas* (Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2001)

"Marxist philosophy" Magee, Bryan (ed) *Talking Philosophy: Dialogues with Fifteen Leading Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 2001)

#### 2002

"Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes," en *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Jeff Malpas, Ulrich von Arnswald and Jens Kertscher, eds. (Boston: MIT Press, 2002) págs. 279-97.

- Reeditado en *The Cambridge Companion to Gadamer*. Robert J. Dostal, ed. (Cambridge University Press, 2002)

"Democracy, Inclusive and Exclusive," en *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, Richard Madsen *et al.* eds. (University of California Press, 2001)

"Modern Social Imaginaries," *Public Culture*, 14/1 (Winter 2002),

"Risking Belief: Why William James Still Matters," *Commonweal*, 129/5 (March 8 2002), 14-7.

"What it Means to Be Secular," [Interview with Bruce Ellis Benson] *Books and Culture*, 8/4 (July/August 2002), 36.

- Disponible en <http://www.christianitytoday.com/bc/2002/004/14.36.html>

"On Identity, Alienation and the Consequences of September 11th," [Interview with Hartmut Rosa and Arto Laitinen]" en *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Arto Laitinen and Nicholas H. Smith, eds. *Acta Philosophica Fennica*, 71 (Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 2002) págs. 165-95.

#### 2003

"Foundationalism and the Inner-Outer Distinction," en *Reading McDowell: On Mind*

- and World*, Nicholas H. Smith, ed. (London: Routledge, 2003)
- "Redefinir la famille: entrevue avec Charles Taylor," [Interview with Nathalie Dyke] *MokaSofa*, 21 mars 2003.
- "Response to Bhabha" en *Globalizing Rights: the Oxford Amnesty Lectures 1999*, Matthew J. Gibney OUP, ed. (Oxford, págs. 184-188, 2003)
- "Die Immanente Gegenauflärung: Christentum und Moral", en *Religion Nach der Religionskritik*, Ludwig Nagl, ed. (Berlin: R.Oldenbourg Verlag and Akademie Verlag, 2003).
- Versión inglesa, "The Immanent Counter-Enlightenment: Christianity and Morality" (trans.) Ian Jennings, en *South African Journal of Philosophy*, Vol. 24, No, 3, 2005, págs. 224-239.
- "Hegel and The Social Dynamics of Property Law. Individual Rights Within a Liberal Constitutional Framework: A Necessary but Insufficient Basis for Organizing a Rational State" en Salter, Michael (ed) *Hegel and Law* (Aldershot: Ashgate, 2003)
- "Closed World Structures" en Wrathall, Mark A (ed), *Religion After Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge, UK: Cambridge University Press, págs. 47-48
- "Ethics and ontology", *The Journal of Philosophy*, Vol. 100, págs. 305-320.
- 2004**
- "Descombes' Critique of Cognitivism," *Inquiry*, Vol. 47, no. 3, June, págs. 203-218
- "Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern" en *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity and Islam*(ed), James L Heft, New York: Fordham University Press, págs. 15-42
- "Heidegger, Language, Ecology" Mark Wrathall and Hubert L Dreyfus (eds), *Companion to Heidegger*,(Oxford: Blackwell Publishing, 2004)
- "What is Pragmatism?" en *Pragmatism, Critique, Judgement: Essays for Richard J Bernstein*, (eds) S Benhabib and N Fraser, MIT Press, Cambridge, Mass. 2004, págs.73-92
- "A place for transcendence?" Chapter 1 en Schwartz, Regina M. (ed.), *Transcendence: Philosophy, Literature and Theology Apágsroach the Beyond*, (New York: Routledge)
- 2005**
- Interview with Alain Beaulieu, *Canadian Journal of Continental Philosophy*, Vol. 9, No. 1, Spring, págs. 115-127.
- "Merleau-Ponty and the epistemological picture" Taylor Carman and Mark Hansen (eds), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, (Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 2004), págs. 26-49
- "A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason," en *Reason and the Reasons of Faith*, ed. Paul J. Griffiths and Reinhard Hütter, New York: T and T Clark, 2005: págs. 339-353.
- "The 'Weak Ontology' Thesis," *The Hedgehog Review*, Vol. 7, Issue 2 (Summer 2005), págs. 35-42.
- 2006**
- "Benedict XVI," *Public Culture* Vol. 18, No. 1, 11-14.
- "Religious Mobilizations," *Public Culture* Vol. 18, No. 2, 281-300.
- "Religion and Modern Identity Struggles", en Nilufer Gole and Ludwig Amman (eds.), *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, págs. 481-524.
- 2007**

- "What is Secularity?" en Kevin Vanhoozer and Martin Warner (eds). *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning, and Experience*, (Aldershot: Ashgate, 2007), 97-130.
- "On Social Imaginaries," en Peter Gratton and John Panteleimon Manoussakis (eds.), *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston: Northwestern University Press.
- "The Sting of Death: Why We Yearn for Eternity." *Commonweal* 134 (17, October 12, 2007), 13-16.
- "Cultures of Democracy and Citizen Efficacy." *Public Culture* 19 (1, Winter 2007), 117-150.
- "The Future of the Religious Past" en Religion: Beyond a Concept (ed.) Hent de Vries, Fordham University Press, 2007.
- "Modern Moral Rationalism" en *Weakening Philosophy: Essays in honor of Gianni Vattimo*, Edited by Santiago Zabala, McGill-Queen's University Press, 2007, págs. 58-76
- "Selvfortolkende dyr" en Eskildsen, Birgitte (Ed.) *Slagmark: Tidsskrift for Idehistorie. Tema: Charles Taylor*. Sommer, 2007. Nr. 49, págs. 113-146.

## Bibliografía secundaria

- ABBEY, Ruth, *Charles Taylor* (Teddington: Acumen, 2000)
- ABBEY, Ruth (ed.), *Charles Taylor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)
- ADKINS, Kim (ed.), *Self and Subjectivity* (Oxford: Blackwell, 2009)
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities* (New York: Verso, 2006)
- APPIAH, Kwame Anthony, *The Ethics of Identity* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005)
- ARISTÓTELES, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1998)
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (Madrid: Gredos, 2003)
- BEISER, Frederick, *Hegel* (London: Routledge, 2005)
- BELL, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York, NY: BasicBooks, 1976)
- BAJTÍN, Mijaíl M., *Problemas de la poética de Dostoievski* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1986)
- BAKHTIN, Mikhail M., *Rabelais and His World*, trans. Helene Iswolsky (Cambridge, Mass: MIT Press, 1968)
- BEISER, Frederick, *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008)
- BENJAMIN, Walter, *Illuminations* (London: Pilmico, 1999)
- BLUMEMBERG, Hans, *La legitimación de la Edad Moderna* (Valencia: Pretextos, 2008)
- BRAGUE, Rémi, *La sabiduría del Mundo. Historia de la experiencia humana del universo* (Madrid: Encuentro, 2008)
- CARMAN, Taylor, *Merleau-Ponty* (London: Routledge, 2008)
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* (New Jersey: Princeton University Press, 2000)
- COLLINS, Steven, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)
- DAVIDSON, Donald, *Subjective, Intersubjective, Objective* (New York: Oxford

University Press, 2001)

DRENGSON, Alan & DEVALL, Bill, *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess* (Berkeley: Counterpoint, 2008)

DREYFUS, Hubert, *Being-in-the-world. A commentary on Heidegger's Being and time, Division I* (Cambridge: MIT Press, 1991)

DREYFUS, Hurbert & RABINOW, Paul, *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983)

FEYERABEND, Paul, *Against Method* (London: Verso, 1993)

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* (Madrid: Siglo XXI, 2005)

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Madrid: Siglo XXI, 2005)

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de Saber* (Madrid: Siglo XXI, 2009)

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (Madrid: Siglo XXI, 2009)

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El cuidado de sí* (Madrid: Siglo XXI, 2009)

FOUCAULT, Michel, *Sobre la Ilustración* (Madrid: Tecnos, 2006)

FRASER, Ian, *Dialectics of the Self. Transcending Charles Taylor* (Exeter UK: Imprint Academic, 2007)

GAUCHET, Marcel, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (Madrid: Trotta, 2005)

GILSON, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*

GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 2005)

GRAY, John, *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* (New York: Farran, Strauss & Giroux, 2007)

GRAY, John, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals* (London: Granta, 2002)

GRONDIN, Jean, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica* (Barcelona: Herder, 1999)

HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Katz, 2008)

HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública* (Barcelona: Gustavo Gili, 2004)

HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990)

HABERMAS, Jürgen, *Ensayos políticos* (Barcelona: Península, 1988)

HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, 2 Vol.* (Madrid: Taurus, 2001)

HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu* (Valencia: Pre-textos, 2006)

HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo* (Madrid: Editorial Trotta, 2003)

HEIDEGGER, Martin, *Caminos del Bosque* (Madrid: Alianza, 1995)

HEIDEGGER, Martin, *Hitos* (Madrid: Alianza, 2000)

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* (Barcelona: Destino, 2005)

HEIDEGGER, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (Madrid: Alianza, 2007)

HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos* (Barcelona: Serbal, 2001)

HEIDEGGER, Martin, *Del Camino al Habla* (Barcelona: Serbal, 2002)

- HOLQUIST, Michael, *Dialogism: Bakhtin and his World* (New York: Routledge, 2005)
- HOPKINS, Jeffrey, *Meditation on Emptiness* (Boston: Wisdom Publications, 2002)
- HOPKINS, Jeffrey, *Emptiness Yoga. The Tibetan Middle Way* (Ithaca, NY: Snow Lion, 1995)
- HOPKINS, Jeffrey, *Compassion in Tibetan Buddhism* (Ithaca NY: Snow Lion, 1985)
- HOPKINS, Jeffrey, *Tsong-Kha-Pa's Final Exposition of Wisdom* (Ithaca, NY: Snow Lion, 2008a)
- HOPKINS, Jeffrey, *Nâgârjuna Precious Garland. Buddhist advice for living & liberation* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1998)
- HOPKINS, Jeffrey, *Tantric Techniques* (Ithaca NY: Snow Lion, 2008b)
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Madrid: Trotta, 2006)
- HOULGATE, Stephen, *Freedom, Truth and History. An Introduction to Hegel's Philosophy* (London: Routledge, 1991)
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature* (London: Orion, 2003)
- ILLICH, Ivan, *The Rivers North of the future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley* (Berkeley: Anansi, 2005)
- JAMES, William, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (New York: Penguin, 1982)
- JINPA, Thupten, *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa's Quest for the Middle Way* (London: Routledge Curzon, 2002)
- KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura* (Madrid: Alfaguara, 2004)
- KERR, Fergus, *After Aquinas. Versions of Thomism* (Oxford: Blackwell, 2002)
- KNIGHT, Kelvin, *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre* (Cambridge UK: Polity Press, 2007)
- KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970)
- LAFOREST, Guy & DE LARA, Philippe (ed.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité Moderne* (Paris: Les presses de l'université Laval, 1998)
- LLAMAS, Encarna, *Charles Taylor: Una antropología de la Identidad* (Pamplona: Eunsa, 2001)
- LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by P. Niddich (Oxford: Clarendon Press, 1979)
- LUTZ, Christopher Stephen, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy* (Plymouth UK: Lexington Books, 2009)
- MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1984)
- MACINTYRE, Alasdair, *Three Rival versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1990)
- MACINTYRE, Alasdair, *Dependent Rational Animals* (New York: Carus, 1999)
- MACINTYRE, Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1* (New York: Cambridge University Press, 2006)
- MACINTYRE, Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2* (New York: Cambridge University Press, 2006)
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1945)
- MILBANK, John, *Theology & Social Sciences. Beyond Secular Reason* (Oxford, UK: Blackwell, 2006)

- MILL, J.S., *Utilitarianism* (Oxford: Oxford University Press, 1998)
- MURPHY, Mark C. (ed.), *Alasdair MacIntyre* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)
- NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche, life as literature* (New York: Harvard University Press, 1985)
- NEWLAND, Guy, *Appearance and Reality. The two truths in the four Buddhist tenet systems* (Ithaca NY: Snow Lion, 1996)
- NEWLAND, Guy, *Introduction to Emptiness as taught in Tsong-kha-pa's Great Treatise on the Stages of the Path* (Ithaca NY: Snow Lion, 2008)
- NUSSBAUM, Martha C., *Hiding from humanity: Disgust, Shame and the Law* (Princeton: Princeton University Press, 2004)
- NUSSBAUM, Martha C., *Upheavals of Thought. The intelligence of Emotions* (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2001)
- PARFIT, Derek, *Reasons and Persons* (New York: Oxford, 1984)
- PLATON, *Diálogos VI: República* (Madrid: Gredos, 2006)
- POLANYI, Karl, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 2001)
- POLANYI, Michael, *The Tacit Dimension* (Chicago: The Chicago University Press, 2009)
- PUTNAM, Hilary, *The many faces of realism* (La Salle: Open Court, 1987)
- READHEAD, Mark, *Charles Taylor. Thinking and living Deep Diversity* (New York: Rowan & Littlefield, 2002).
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil, 1996)
- RICOEUR, Paul, *Crítica y convicción* (Madrid: Síntesis, 2003)
- RORTY, Richard, *Contingency, Irony and solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)
- RORTY, Richard, *Truth and Progress* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)
- RORTY, Richard, *Essays on Heidegger and others* (Cambridge University Press, 1991)
- RORTY, Richard, *Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (Barcelona: Ariel, 2000)
- SCHECHTMAN, *The Constitution fo the Selves* (Ithaca NY: Cornell University Press, 1996)
- SINGER, Peter, *Una Vida Ética. Escritos* (Buenos Aires: Taurus, 2002)
- SITTON, John, *Habermas and Contemporary Society* (New York: Palgrave MacMillan, 2003)
- SMITH, James, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004)
- SMITH, Nicholas H., *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity* (Cambridge UK.: Polity, 2002)
- SMITH, Nicholas H., *Strong Hermeneutics. Contingency and moral identity* (London: Routledge, 1997)
- SORABJI, Richard, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006)
- STRAUSS, Leo, *Natural Right and History* (Chicago: Chicago University Press, 1965)
- TORRALBA ROSELLÓ, Francesc, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo tristram engelhardt y John Harris* (Barcelona: Herder, 2005)
- TSONG-KHA-PA, The LAMRIM CHENMO TRANSLATION COMMITTEE, Joshua W.C.

Cuttler, Editor-in-chief & Guy Newland, Editor, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment. Lam Rim Chen Mo* [Vol. 3] (Ithaca NY: Snow Lion, 2002)

TURNER, Victor, *The rituals Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca: Cornell University Press, 1969)

VEYNE, Paul, *Foucault. Pensamiento y vida* (Barcelona: Paidós, 2009)

WARNER, Michael, *The Letters of the Republic* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1990)

WARNER, Michael, VANANTWERPEN, Jonathan, CALHOUN, Craig (ed.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2010)

WERTSCH, James V., *Voices of the Mind* (Cambridge: Harvard University Press, 1993)

WILSON, Joe, *Chandrakîrti's Seven-Fold Reasoning* (Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1983)

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas* (Barcelona: Crítica, 1988)

WOOD, David C. (ed), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (London: Routledge, 1991)

WRATHAL, Mark A. (ed.), *Religion after Metaphysics* (New York: Cambridge University Press, 2003)



**Universitat Ramon Llull**

Esta Tesis Doctoral ha sido defendida el día \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2010 en el  
Centro \_\_\_\_\_

de la Universitat Ramon Llull

delante del Tribunal formado por los Doctores abajo firmantes, habiendo obtenido la  
calificación:

Presidente/a

\_\_\_\_\_

Vocal

\_\_\_\_\_

Secretario/aria

\_\_\_\_\_

Doctorando/a

\_\_\_\_\_