

# LAS PREGUNTAS EN TORNO AL *ANTHROPOS* MODERNO

JUAN MANUEL CINCUNEGUI

Universitat Ramon Llull

**RESUMEN:** Este artículo aborda la noción del hombre como un «animal autointerpretativo» que caracteriza la antropología filosófica de Charles Taylor. Esto conlleva: (1) Dar respuesta a los interrogantes que suscita la relación entre lo genérico y lo específico de la definición. Esto significa ofrecer una interpretación respecto a las continuidades y la discontinuidad entre lo animal humano y lo animal no humano; (2) elaborar una hermenéutica y una historia filosófica que nos permita establecer lo perenne y lo peculiar del *anthropos* moderno. Y, finalmente, (3) plantear argumentos ontológicos que afronten el desafío del naturalismo que aún pretende encerrar el sentido o la significación en el reino exclusivo de la subjetividad.

**PALABRAS CLAVE:** Charles Taylor, antropología filosófica fenomenología, hermenéutica, ontología.

## Questions regarding modern *anthropos*

**ABSTRACT:** This article discusses the notion of the *anthropos* as a «self-interpretive animal» that characterizes Charles Taylor's philosophical anthropology. This entails: (1) to provide answers to questions arising from the relation between the generic and the specific of the definition. This means offering an interpretation regarding the continuities and discontinuities between human and nonhuman animals; (2) to develop a hermeneutic and a philosophical history that allow us to establish the perennial and the peculiar of modern *anthropos*. Finally, (3) to raise ontological arguments that address the challenge of naturalism that still seeks to enclose the meaning or significance in the exclusive realm of subjectivity.

**KEY-WORDS:** Charles Taylor, philosophical anthropology, phenomenology, hermeneutics, ontology.

### (1)

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>1</sup>. En estas páginas pretendemos, muy brevemente, desanudar esta definición.

---

<sup>1</sup> TAYLOR, C. *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 4.

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 aún gira en el seno del interrogante aún *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>2</sup>.

Con respecto al carácter autointerpretativo de la naturaleza humana, nuestra indagación intentará arrojar 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 aún están vigentes en las renovadas especulaciones epistemológicas que subyacen como fundamento tras las actuales ciencias de la cog-

---

<sup>2</sup> MACINTYRE, A. *Dependent Rational Animals*. Nueva York: Carus, 1999.

nición. 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 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 sí 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 la 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>3</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.

---

32

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, la cuestión del sentido y la significación en general. El mundo en el que somos ineludiblemente, sentenciaba Merleau-Ponty, nos condena al sentido<sup>4</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 nuestra personalidad. Las preguntas sobre las apariencias del ser nos exigen, de modo ineludible, 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

---

<sup>3</sup> TAYLOR, C. *The Explanation of Behaviour*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964. p. 3-4.

<sup>4</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945. p. 17.

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 se apuesta por mantener inarticulada la ontología que subyace tras nuestras posiciones hermenéuticas respecto a la manifestación. En este caso, no solo 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 le suele llamar) sino más bien, tal como ha señalado Ruth Abbey, de un realismo falsable<sup>5</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 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 con esta cuestión, deberemos dar cuenta de dos asuntos. Por un lado, y análogamente 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, mo-

---

<sup>5</sup> ABBEY, R. *Charles Taylor*. Teddington: Acumen, 2000. pp. 26-31.

derno, en referencia y contraste con aquellos que le antecedieron y aquellos otros que en el presente, según pretende él, 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>6</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; resulta 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 immanente 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.

---

34

## (2)

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 para dilucidar los constitutivos perennes de la naturaleza humana. Constitutivos perennes son 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 de que disponemos, que ofrezca una explicación plausible del sentido de la historia. En

---

<sup>6</sup> RICOEUR, P. «History and Hermeneutics». En: YOVEL, Y., ed. *Philosophy of History and Action* [Philosophical studies series in Philosophy 11]. Londres: Reidel Publishing Company, 1978.

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>7</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 concreto de encarnación 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 que sea débil. Resulta indispensable, y así lo ha demostrado con su preocupación y su 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 echa 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

---

<sup>7</sup> TAYLOR, C. «Inwardness and Culture of Modernity». En: HONNETH, A., MCCARTHY, T., OFFE, C. y WELLMER, A., eds. *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge MA: MIT Press, 1992. pp. 88-101.

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: «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>8</sup>.»

36

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, solo 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 y su individualidad.

De ahí 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 los 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 donde vivimos. De este modo, nos encontramos siempre abiertos al mundo, en comunicación nece-

---

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *De Anima*. Madrid: Gredos, 1995. pp. 93-4.

saría 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 que el cogito garantiza nuestra existencia individual<sup>9</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, solo es tal cosa en la medida de su negación. El animal humano se encuentra por ello condenado a dar respuesta al modo en que ese mundo se le aparece, a la significación y la 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 que 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 encuentra el depredador la fuente potencial de satisfacción de su hambre.

Como ha señalado Nicholas H. Smith, lo que subyace tras la antropología filosófica y resulta diferencial en el proyecto de Taylor es el modo en que trata los diversos niveles de significación en los que el mundo aparece como significante a los seres humanos<sup>10</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 resulta imprescindible remontarse hacia aquello que hace dicha acción inteligible. En línea con sus estudios

---

<sup>9</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. p. 17.

<sup>10</sup> SMITH, N. H. *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge UK: Polity, 2002. p. 2.



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>11</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 que 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 del orden exhibido en los primeros y 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 aún 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

---

<sup>11</sup> TAYLOR, C. *The Explanation of Behaviour*. p. 3-4.

hipotética del 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 a 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» solo pueden servir para oscurecer y confundir la verdadera naturaleza de los objetos estudiados.

Como decía Taylor entonces: «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<sup>12</sup>.»

---

39

Lo que subyace tras esta reflexión en torno a las categorías básicas 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 ahí que sea necesario discernir paralelamente las conexiones intrínsecas que existen entre un conjunto de nociones tales como «sentido», «propósito» y «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

---

<sup>12</sup> Ídem, p. 4.

«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 a partir del modo en que la presa destaca su presencia en el campo perceptivo del depredador a partir de su deseo y su 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 solo 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 que solo podemos acceder a través de un ejercicio creativo de interpretación que nos permita arrojar 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 de nuestra naturaleza encarnada, no puede ser considerada de manera homogénea en vista de un único criterio, como es la satisfacción material inmediata, tal como ejemplificamos más arriba. El mundo no solo 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 propósitos 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, en el caso de 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 con 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>13</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 de normatividad» de los pensamientos y las acciones humanas que conectan dichas fuentes a las estructuras de la subjetividad o intersubjetividad, en franca oposición a las fundamentaciones trascendentes o «supranaturales», 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, y 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

---

<sup>13</sup> SMITH, N. H. «Taylor and the Hermeneutic Tradition». En: ABBEY, R., ed. Charles Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 30.

consistiría en recuperar la comprensión intuitiva ordinaria que tenemos como perceptores encarnados<sup>14</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 incomprensible si lo aislamos de la aprehensión del mundo en el que éste es. De ahí 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 solo comprende el mundo, sino que se encuentra íntimamente involucrado en él. A esta intimidad responde el hombre por medio de la interpretación, que en Heidegger aparece como una estructura o un constitutivo existencial inherente, y por ello mismo irreductible<sup>15</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, «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<sup>16</sup>.»

---

42

Ese es el sentido detrás de la afirmación central de la antropología filosófica tayloriana según la cual los seres humanos son seres que se autointerpretan, y 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 autointerpretaciones se articulan a partir de un conjunto de distinciones cualitativas que hacemos entre los deseos, los propósitos y los modos de vida y que permiten aprehenderlos de modo contrastativo como superiores o inferiores, más o menos significativos los unos frente a 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 «in-

---

<sup>14</sup> TAYLOR, C. *Merleau-Ponty*. Nueva York: Routledge, 2008. p. 94.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.

<sup>16</sup> SMITH, N. H. «Taylor and the Hermeneutic Tradition». p. 31.

diferentes» 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 tras 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 tras estas distinciones son los ideales o bienes a partir de los cuales los seres humanos dan forma a sus identidades y juzgan el estatuto y la importancia de las apariencias del mundo. Dice Taylor: «Un agente humano plenamente competente no solo 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<sup>17</sup>.»

El hecho de que sea posible distinguir y ordenar la valía y la 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 distintos ideales a los que se adhieren. Por otro lado, en el seno de una misma cultura conviven diferentes estándares de normatividad; a lo que hay que

---

<sup>17</sup> TAYLOR, C. *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 3.

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, hecho cada vez más frecuente con adherentes de otras culturas<sup>18</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 que 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 tras 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 convierte en un criterio (en un círculo virtuoso) para evaluar nuestros deseos y propósitos en vista 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 flore-

---

<sup>18</sup> SMITH, N. H. *Charles Taylor*. p. 3.

cimiento, 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.

### (3)

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.

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 que 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 las mismas para el sujeto. Sin embargo, como ha planteado Smith<sup>19</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

---

<sup>19</sup> Ídem. p. 5.



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 solo 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 con la importancia en sí de los mismos; o si por el contrario, en vista de 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 que aplicar fórmulas funcionales que organicen nuestra vida moral. Si no es así, resulta 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 que 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 y la 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 solo en el 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 el 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 qué 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 que dicha pertenencia constituye esencialmente nuestra personalidad, asimismo 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>20</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 del fanatismo y la intolerancia, por ejemplo, que la historia ha demostrado reales, pueden justificar.

#### (4)

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 exclusivamente al reino de la subjetividad. Desde esta perspectiva, como hemos visto, los diversos

---

<sup>20</sup> TAYLOR, C. «Closed World Structures». En: WRATHAL, M. A., ed. *Religion after Metaphysics*. Nueva York: Cambridge University Press, 2003.

modos de significación en los que el mundo se muestra a los agentes deben ser tratados como objetos análogos a los que barajan las ciencias naturales. Como señala Smith, Taylor cree que la perspectiva naturalista se encuentra detrás de toda clase de intentos en el ámbito de la psicología, la lingüística, la antropología, la sociología y la ciencia política, así como también en la filosofía, por reducir la significación o el sentido al sinsentido<sup>21</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>22</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 de 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, «de que el problema con las explicaciones filosóficas sobre la identidad personal se origina 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  $t_2$  sea la misma persona que la persona en el tiempo  $t_1$ ; la segunda es la cuestión en torno a las creencias, los valores, los deseos y otras características psicológicas que hacen de 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

---

<sup>21</sup> Ídem. p. 7.

<sup>22</sup> Ídem.

sentido de lo que generalmente se llama, siguiendo a Erikson, “crisis de identidad”»<sup>23</sup>.

Una ganancia epistémica no necesariamente debe presentarse de forma positiva. 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 sobre la que 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 han obtenido los investigadores en los temas llamados de «caracterización». 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>24</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 que la significación es constitutiva de la realidad humana, según Taylor, solo puede ser mostrado a través de una interpretación histórica<sup>25</sup>.

Como se ha afirmado en reiteradas ocasiones, estas dos labores parecen inevitablemente en tensión. La intención de la antropología filosófica, de 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

---

<sup>23</sup> SCHECHTMAN, M. *The Constitution for the Selves*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1996. pp. 1-2.

<sup>24</sup> ABBEY, R. *Charles Taylor*. pp. 55-7.

<sup>25</sup> SMITH, N. H. *Charles Taylor*. p. 7.

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>26</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 aún 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 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, y por otro 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

---

<sup>26</sup> TAYLOR, C. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, 1995. p. 160.

de desarrollo y 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 que ejercitaremos nuestras comparaciones. El sentido de la historia es el de un crecimiento en la comprensión acerca de quiénes somos, y en ese sentido, el legado hegeliano en el pensamiento de Taylor parece claro. Sin embargo, como hemos visto, ese crecimiento no solo no es el producto de una necesidad racional, sino que además no es unilineal y es discontinuo. Lo que subyace tras 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.

Juan Manuel Cincunegui  
Universitat Ramon Llull  
manurinchen@hotmail.com