



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

**LA NOCIÓN DE TRASFONDO EN LA FILOSOFÍA DE
CHARLES TAYLOR**

APORTES DESDE PERSPECTIVAS HEIDEGGERIANAS

TESIS PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA, MENCIÓN FILOSOFÍA MORAL
Y POLÍTICA

RUDYARD MAURICIO LOYOLA CORTÉS

PROFESORES GUÍAS:
CARLOS RUIZ SCHNEIDER
JORGE ACEVEDO GUERRA

SANTIAGO 2019

*... a Raquel, Susana y Tamara.
Siempre conmigo, con su presencia
o en el trasfondo de todo lo que hago.*

AGRADECIMIENTOS

Mi gratitud quede con todos aquellos que me ayudaron y acompañaron en esta aventura investigativa. En especial a mi familia, por su amor y respeto incondicional; a mis colegas del Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad Católica del Norte, por su apoyo y por la oportunidad que me brindaron; de manera muy especial al Dr. César Lambert Ortiz, quien me inició en esto de la investigación filosófica y que me ha seguido dando su ejemplo y apoyo; a mis profesores guías Carlos Ruiz Schneider y Jorge Acevedo Guerra, por su calidez humana y por su innegable sapiencia.

Contenido

Resumen.....	ix
Traducciones	x
INTRODUCCIÓN	1
I. CUESTIONES PRELIMINARES: LA IDENTIDAD MODERNA Y LA SUPERACIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA	15
1. La elección de la bibliografía	15
2.1. Principales determinantes de la identidad moderna según Charles Taylor	20
2.2. La interioridad humana y el yo moderno	24
2.2.1. Antecedentes antiguo-medievales.....	24
2.2.2. Descartes y el yo moderno	27
2.2.3. Locke y la llegada del yo puntual	29
2.3. La neutralización del cosmos y la necesidad de construcción.....	35
2.4. La afirmación de la vida corriente.....	39
2.5. Una nueva concepción de la naturaleza	44
2.5.1. Antecedentes pre-románticos	44
2.5.1.1. Ilustración, deísmo, ateísmo y sentimientos.....	45
2.5.1.2. Rousseau, la naturaleza como fuente.....	50
2.5.2. El romanticismo, la nueva comprensión de la naturaleza y el expresivismo	51
2.6. Los tres malestares de la modernidad y los fenómenos que están en su base ..	56
2.6.1. El individualismo	57
2.6.2. La primacía de la razón instrumental	59
2.6.3. El despotismo blando y la fragmentación política.....	61
2.7. La identidad moderna y sus malestares	63
2. La problemática de la epistemología y el modelo representacional.....	64
3.1. Las problemáticas que vislumbra Taylor en <i>Philosophical Papers</i> (1985).....	64
3.2. La hidra epistemológica.....	69

3.2.1.	El fundacionalismo	71
3.2.2.	Epistemología, libertad y tres creencias antropológicas claves	74
3.2.3.	El mecanicismo	75
3.2.4.	El modelo representacional del conocimiento	76
3.2.5.	El racionalismo y la experiencia desencarnada	83
3.3.	Crítica a la epistemología	86
II. EL TRASFONDO Y SU RECUPERACIÓN		90
1.	El trasfondo como horizonte de significatividad en la filosofía de Charles Taylor .	92
1.1.	Hegel y el “temor a errar”	92
1.2.	Kant y las condiciones trascendentales	94
1.3.	Argumentos trascendentales	96
1.4.	El agente encarnado según Merleau-Ponty	98
1.5.	Animal que se autointerpreta	105
1.6.	Taylor y la significatividad de la acción	113
1.7.	Teorías expresivo-constitutivas del lenguaje	116
1.7.1.	Herder y la reflexión.....	119
1.7.2.	Humboldt y la red	125
1.7.3.	Desde las <i>Lebensform</i> de Wittgenstein al <i>habitus</i> de Bourdieu.....	126
1.8.	El horizonte gadameriano y el trasfondo.	135
2.	Marcos referenciales	136
3.	El aporte Heideggeriano en la recuperación del trasfondo.	142
3.1.	El sujeto vinculado y el modo de acceso al Dasein	146
3.2.	La precomprensión del Dasein	148
3.2.1.	Comprensión y existencia	149
3.2.2.	El mundo como momento del estar-en-el-mundo en Heidegger.....	153
3.2.3.	El útil y el mundo en <i>Ser y tiempo</i>	157
3.2.4.	Mundo, comprensión e interpretación en Heidegger y Taylor.....	162
3.3.	El conocimiento y el mundo	167
3.3.1.	La concepción tradicional del conocimiento.....	170

3.3.2.	Consideraciones desde el § 13 de Ser y tiempo.	173
3.4.	Taylor, el carácter primitivo de la acción con respecto al conocimiento y su consideración desde la filosofía hegeliana.....	185
3.5.	La consideración de Taylor de la reflexión heideggeriana del lenguaje	192
3.5.1.	Lichtung desde Heidegger.....	196
3.5.2.	Taylor y el Lichtung	202
4.	El trasfondo	206
5.	Algunas derivaciones del modelo epistemológico, más allá de la representación. .	212
5.1.	Las teorías representativas y significativas de la agencia humana.....	217
5.2.	El modelo computacional	221
6.	La alternativa: las teorías del contacto.....	229
6.1.	Contacto, cultura y fusión de horizontes	237
6.2.	Contacto y ciencia positiva	244
6.3.	Contacto y pluralismo veritativo.....	249
7.	Trasfondo, psicología y ciencias sociales.....	254
7.1.	Ausencia y presencia del trasfondo en psicología.....	259
7.2.	La influencia del trasfondo y su ausencia en ciencias sociales.....	267
7.3.	Otras importantes consideraciones sobre trasfondo y política	280
7.3.1.	Atomismo y trasfondo	280
7.3.2.	Trasfondo y ética procedimental en Habermas. La valoración y la crítica de Taylor.	287
7.3.3.	El comunitarismo.....	292
7.3.4.	El nacionalismo liberal	297
8.	La razón crítica.....	304
9.	Ética y trasfondo	312
9.1.	La pérdida del sentido de las evaluaciones fuertes (<i>Strong evaluations</i>).....	312
9.2.	Recuperando el trasfondo	314
9.2.1.	El bien y la identidad.....	315
9.2.2.	Algunas problemáticas morales y la mejor explicación disponible (<i>BA</i>). 319	

9.2.3.	La ética de la articulación	328
9.2.4.	Los tres ejes del pensamiento moral	333
9.2.5.	La ética de la autenticidad.....	334
CAPÍTULO III: EL TRASFONDO Y EL MITSEIN		339
III. LA POSIBILIDAD DE COMPLEMENTAR EL TRASFONDO CON EL MITSEIN HEIDEGGERIANO.....		340
1.	El coestar (<i>Mitsein</i>).....	340
1.1.	Modos de ser.....	341
1.2.	Desde el mundo	342
1.3.	El coestar y la coexistencia	344
1.4.	Cuidado y co-existencia	349
1.5.	Verdad y modos de ser.....	355
1.6.	Verdad y coestar.....	361
1.7.	El compartir el ente y la consideración de Taylor de los encuentros de atención compartida.	369
1.8.	El Dasein solitario y el coestar.....	377
1.9.	El compartir el espacio de patencia	380
1.10.	Coestar y temples de ánimo.....	387
1.11.	El Uno (<i>Das Man</i>)	391
1.12.	Dreyfus: el Uno y las prácticas de trasfondo	396
1.12.1.	La consideración que hace Dreyfus del Uno heideggeriano	398
1.12.2.	Las prácticas de trasfondo (<i>The background practices</i>)	407
2.	El nacionalsocialismo de Heidegger y su filosofía. Farías, Carrasco y Taylor.....	412
2.1.	Ser y tiempo	414
2.2.	El período nazi.....	417
2.3.	¿Alejamiento del nazismo?	428
2.4.	Desde el Período de desnazificación.....	431
2.5.	Algunos textos en que es posible encontrar una crítica al nazismo	437
2.6.	La historia del ser	444

2.7. En retrospectiva	448
3. La complementariedad del Mitsein con el trasfondo de Taylor	452
IV. CONCLUSIONES.....	472
BIBLIOGRAFÍA	502
V. BIBLIOGRAFÍA	503
1. Bibliografía primaria.....	503
1.1. Charles Taylor	503
1.2. Dreyfus y Taylor	507
1.3. Heidegger.....	507
1.4. Hubert Dreyfus	508
2. Bibliografía secundaria	509

Resumen

Este trabajo presenta una investigación sistemática sobre la temática del trasfondo (*background*) en la obra de Charles Taylor, sobre las influencias fenomenológicas heideggerianas que en él convergen y sobre la posibilidad de complementar su noción de trasfondo con el *Mitsein* (coestar, ser-con) heideggeriano, que no aparece explicitado en su obra. Nuestra hipótesis es que es posible la complementariedad de ambas nociones, en consideración a todo el andamiaje fenomenológico heideggeriano integrado por parte del canadiense. Hemos pretendido mostrar que la integración del *Mitsein* puede dar paso a una mejor fundamentación fenomenológico-ontológica de la comunidad, y con ello contribuir a la superación tanto del subjetivismo moderno (epistemológico y moral) como del atomismo político, que provienen de una imagen de ser humano considerado como sujeto desvinculado.

Metodológicamente hemos utilizado un enfoque hermenéutico basado en la lectura sistemática y analítica de textos. En esta lectura se da una tensión: Por un lado, la comprensión de los textos desde sí mismos y, por otro, la lectura marcada por los propios intereses y cuestionamientos del investigador. Entre ellos es fundamental la interrogante sobre el *Mitsein* que guía este trabajo. Además, integramos otra perspectiva hermenéutica: nuestro horizonte interpretativo cultural moderno. Esto último es plenamente consecuente con la valoración del trasfondo que persigue nuestro trabajo y es la misma dinámica de la filosofía de Taylor la que nos impele a leerlo desde la facticidad histórica de la época.

El Capítulo I parte con una breve reflexión biográfica y bibliográfica sobre Charles Taylor. Luego, siguiendo a nuestro autor, realiza un recorrido histórico de la formación de la identidad moderna, enfocando la mirada en la aparición y desarrollo de la imagen antropológica del sujeto desvinculado, además de indagar en parte, sobre los antecedentes filosóficos que Taylor utiliza para construir una alternativa antropológica que integre el trasfondo. Además, se profundiza en las características de la epistemología moderna, que tuvo sus raíces en Descartes y Locke, y que daba fundamento a este sujeto desvinculado.

Tras estas reflexiones preliminares en el capítulo II hemos entrado directamente en el tema central de nuestro trabajo: el trasfondo y su recuperación, vinculando reflexiones de tipo heideggeriano con la filosofía de Charles Taylor. Además, hemos conectado el trasfondo con la crítica al naturalismo en ciencias humanas y con un nuevo enfoque metodológico hermenéutico.

En continuidad con estas reflexiones en el Capítulo III hemos abordado el tema del *Mitsein* o coestar heideggeriano desde la filosofía del pensador alemán y hemos explorado la posibilidad de complementación con la noción de trasfondo de Taylor. En estas reflexiones hemos dejado un espacio para abordar el tema del nacionalsocialismo de Heidegger, que a menudo genera suspicacias en relación con la aplicación de su filosofía. Esto sin querer resolver este complejo asunto.

Traducciones

Términos de Charles Taylor

Background: Trasfondo

Background practices: Prácticas de trasfondo

Best account (BA): La mejor explicación disponible

Coping: hacer frente

Disengaged: desvinculado

Disengagement: falta de compromiso

Embedded: incrustado, integrado

Embodied: encarnado

Engaged: vinculado, comprometido

Engagement: compromiso

Frameworks: Marcos referenciales

Strong evaluation: evaluación fuerte

Weak evaluation: evaluación débil

Términos de Heidegger

Bewandtnis: condición respectiva, traducción francesa *destination*

Dasein: sin traducir

Das Man: Uno.

Gegend: zona

In-der-Welt-sein: estar-en-el-mundo

Lichtung: claro del bosque, claro del ser, Taylor lo traduce por clearing (claro). La traducción de este término se problematiza en el apartado que trata sobre la *Lichtung*.

Mitdasein: Coexistencia

Miteinandersein: estar(ser)-unos-con-otros

Mitsein: coestar, estar-con. En ocasiones lo dejaremos sin traducir.

Offenbarkeit: espacio de patencia

Umsicht: circunspección

Ursprünglich: originariedad

Verweisung: remisión

Vorbandenes, Vorbandensein, Vorbandenheit: está-ahí, estar-ahí (esta es la traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, no confundir con la forma que habitualmente se traduce “Dasein” por “ser-ahí”).

Welt: mundo

Zeng: útil, utensilio

Zubandensein: estar-a-la-mano o ser-a-la-mano

Zünachst und Zumeist: inmediata y regularmente

INTRODUCCIÓN

“... (Un) borracho... estaba buscando sus llaves tarde una noche bajo la luz de un farol. Un transeúnte, tratando de ser útil, le preguntó dónde las había dejado caer.

- Allí - respondió el borracho, señalando un rincón oscuro.

-Entonces, ¿por qué lo buscas aquí?

-Porque hay mucha más luz aquí -respondió el borracho.”

Cf. Taylor, Charles, “The diversity of goods” en *Philosophical Papers I*
y “Peaceful coexistence in psychology” en *Philosophical Papers II*

Hoy en día se han asentado en la sociedad una serie de propuestas éticas interesantes, entre ellas se destacan: la no-discriminación; un rechazo a la represión de la sexualidad; el cuidado de la naturaleza, acentuado por la conciencia de un calentamiento global; la valoración de las diferencias desde la igualdad de derechos; una crítica contra el sistema neo-liberal y su preeminencia de la libertad por sobre la solidaridad y la igualdad; el pluralismo ideológico; una valoración y aceptación de la democracia como la mejor forma de gobierno; un rechazo a la violencia, por ejemplo la producida por el machismo o por el *bullying* escolar; una valoración de la infancia, hoy existen derechos de los niños y una condena a los abusos de cualquier tipo; la igualdad de dignidad y derechos de la mujer y de las minorías; la valoración de la persona bajo aquel concepto que señala que la dignidad del ser humano se encuentra en cada individuo concreto; etc. En definitiva, una valoración y aceptación general de los derechos humanos como ideales éticos básicos y compartidos, sean estos libertarios, igualitarios o solidarios. Sin embargo, debido, en gran parte, a nuestro sistema económico globalizado y, previo a él, a nuestra concepción antropológica, los derechos humanos corren el riesgo de ser entendidos desde un individualismo no comunitario que deforma el sentido y el espíritu de estos, dejando de lado la identidad de las personas y de las comunidades, lo que a su vez les quita su fuerza vinculante.

En este contexto moderno se han dado cita también malestares que han llevado a derroteros peligrosos, cuando no abiertamente dañinos, del que las propuestas morales

que recién señalamos han sido en parte reacciones para enfrentar los graves problemas que traíamos y traemos auestas. Charles Taylor ha señalado tres malestares que afectan a esta modernidad tardía que están a la base de muchos de nuestros males: el individualismo, la primacía de la razón instrumental y el atomismo político. Un claro ejemplo donde operan los tres es el desastre ecológico que estamos viviendo y que hoy conocemos en forma de calentamiento global. Si bien este no es un fenómeno nuevo hemos tomado consciencia y urgencia de un problema que viene desde hace más de un siglo. El individualismo nos ha hecho preocuparnos cada vez más de nuestras propias necesidades y caprichos en desmedro del bienestar de los demás y del planeta del que somos parte, esto se ha expresado en una atomización de la vida política y en la poca convocatoria de proyectos nacionales o globales que tengan una mirada de futuro. La razón instrumental ha procurado medios para fines a mediano o a corto plazo y nos hemos despreocupado de los humanos que aún no han nacido y de un planeta del cual dependemos y somos responsables de su cuidado.

Siguiendo a Taylor hemos recorrido el camino hacia las fuentes de nuestro modo de ser moderno y nos hemos encontrado con una de particular importancia, la visión del mundo que ha emanado, en parte, de la ciencia moderna. Ella ha influenciado no solo al mundo intelectual, sino a gran parte de la cultura occidental, aun en aquellos sectores que no son conscientes de su influjo. Al respecto afirma Taylor: “Los modelos teóricos con su coherencia interna tienen un gran impacto en nuestro pensamiento incluso donde - quizás especialmente donde - no son conscientes o explícitos.”¹

La visión del mundo propia de la ciencia moderna es la de un universo desencantado, que contraviniendo el modelo de un cosmos significativo y teleológico ha resaltado la fuerza de la razón y voluntad humanas en la conformación de la realidad. El moderno se ha concebido a sí mismo como dueño de una razón autosuficiente y de una libertad autodeterminante. Esto ha sido y sigue siendo crucial para los procesos emancipatorios.

¹ Taylor, «The Concept of a Person», 114.

Al ser capaz de autodeterminar su futuro el ser humano se siente ajeno a un destino ya determinado y a un estatus quo inviolable. No obstante, la primacía de los intereses individuales puede pasar por alto una dimensión importantísima, la sostenibilidad de nuestras comunidades, a las que debemos nuestra identidad. Para Taylor el individualismo propio del liberalismo está basado en buena medida en la autonomía y autosuficiencia propia de los ideales de la epistemología moderna. Desde este esquema interpretativo la sociedad se reduce a una agregación de individuos desconectados entre sí, cada uno con derechos inalienables, que la sociedad tiene la obligación de proteger. Queda en un lugar de poca importancia el sentido de comunidad que implica un compromiso con ella.

Ya mencionábamos los tres malestares que Taylor analiza en el texto *La Ética de la autenticidad*: el individualismo, la razón instrumental y un tipo de despotismo blando que ha llegado a nuestros días en forma de fragmentación y atomismo políticos. Pese a esta visión crítica de la cultura moderna, Taylor aprecia en ella bienes fundamentales que impelen hacia un tipo de realización histórica de carácter moral, espiritual, comunitario y político. Estos bienes configuran un tipo de identidad peculiar que pese a sus logros adolece de inarticulación, sobre todo con las fuentes desde donde estos bienes proceden.

Como decíamos, la ciencia y su método han tenido gran influencia en la forma de vida de las personas. No solo porque ha generado una gran cantidad de descubrimientos y ha posibilitado un tipo de tecnología capaz de resolver importantes problemas humanos, sino porque ha sido acompañada de una especial visión del hombre y de su mundo. Si bien en sentido estricto es posible separar esta visión de la ciencia, esta la ha acompañado históricamente, cambiando nuestra forma de percibir al universo, al hombre, la política, la moral, la relación con lo trascendente y con la comunidad, transformando los significados que dan sentido a nuestras existencias.

Esta nueva visión ha sido posibilitada en gran medida por un tipo de epistemología que ontologizó un procedimiento racional, generando una concepción de ser humano como sujeto desvinculado y autodeterminante y una concepción atomista de la sociedad. Esta

nueva epistemología tiene sus raíces en dos corrientes de la naciente modernidad, pese a que pueden encontrarse vínculos con la filosofía medieval y antigua. Estas dos corrientes son el racionalismo y el empirismo. De ellas Taylor destaca las figuras de Descartes y Locke respectivamente. La visión del ser humano como un sujeto cognoscente que tiene un tipo de conocimiento representacionista, ha generado tres imágenes antropológicas: la de un sujeto desvinculado, el yo puntual y el atomismo social y político. El sujeto que se autodetermina ha forjado maneras de entenderse y relacionarse. Este paradigma que ha sido pieza esencial de los procesos de emancipación y que ha hecho posibles inmunidades en forma de derechos individuales, que tanto bien le han hecho a nuestra civilización, ha generado un ser humano concreto que, como decíamos, tiende hacia el individualismo y también hacia un tipo de moral utilitarista. La perspectiva de comunidad pasa a un segundo plano en función del sujeto de derechos individuales. Si bien este no debería ser el espíritu de los mismos, han corrido y siguen corriendo el riesgo de leerse sin referencia a la comunidad, que les da no solo la estructura política, social y económica para que puedan desarrollarse, sino fundamentalmente el trasfondo significativo por el cual adquieren sentido.

Al quedarnos ontológicamente encerrados en nuestra interioridad corremos el riesgo de caer en una forma de individualidad que se relaciona con la verdad. En pos de la certeza, supuestamente conseguida tras separar nuestra razón de aquellas características subjetivas propias de la experiencia humana y de la influencia de la tradición, quedamos a merced de un yo que más que buscar la verdad, la genera. Esto nos abre a la posibilidad de tener tantas verdades como sujetos existen y crea el problema de la imposibilidad de un entendimiento intersubjetivo que vaya más allá de la mera convención. A nivel ético y político esto se vuelve aún más complicado. ¿Qué pasa con los proyectos comunes? ¿Estamos condenados a un subjetivismo relativista o a un escepticismo pragmático?

La visión moderna de lo que es un ser humano ha influenciado de manera dramática nuestra forma de indagar sobre nosotros mismos. Algunas corrientes de las ciencias que estudian al ser humano han usado una metodología similar a las usadas por las ciencias

de la naturaleza, convirtiendo al hombre en un objeto más. Su modo de ser no es diferenciado del de los otros seres, es considerado algo así como “una cosa que piensa”, usando una expresión cartesiana. Su condición lingüística se reduce a relaciones de tipo representativo, y su condición interpretativa y autointerpretativa, que supone un trasfondo de significatividad, es pasada por alto.

Una nueva imagen ha dominado nuestra manera de concebir al ser humano y todo lo relacionado con él: ética, política, sociedad, cultura. Esta imagen individualista que no ha favorecido la comunidad también puede ser vista como una liberación de una visión totalitaria de aquella. Se enfrentan dos paradigmas que parecen urgir a una elección. Pero esto no es más que un falso dilema, si queremos evitar los absolutos debemos no elegir entre ellos. Tal vez por eso mantiene Taylor el uso del término “sujeto” y no renuncia a los derechos asociados a él. Pero ¿es el sujeto moderno, aquel encerrado en su interioridad, el ser humano real? ¿O es solo una abstracción hipostasiada del procedimiento racional? ¿Es necesario optar por una anulación total de su individualidad para la superación del individualismo? Siguiendo a Taylor debemos responder negativamente. La historia del siglo XX nos previene sobre el peligro del totalitarismo, pero aún nos queda el malestar del individualismo y la conciencia de nuevos problemas producto de una racionalidad pragmática e instrumental. Hoy, solo a modo de ejemplo, el calentamiento global nos despierta del autoconsumo irresponsable y de la destrucción de la naturaleza.

Existe una alternativa a la forma desvinculada de entender el ser humano que proviene desde la misma modernidad y que hoy se perpetúa en diversas variantes. La noción de trasfondo (*background*) que destaca en la filosofía del canadiense y que comparte con Hubert Dreyfus, nos sitúa frente a un nuevo escenario, uno que trasciende el sujeto desencarnado y que integra el cuerpo, la historia, la praxis, la comunidad, sin desestimar lo que ya hemos conseguido. Desde esta nueva noción la verdad puede ser compartida porque requiere un mundo común.

Para Taylor en la misma reflexión filosófica moderna y contemporánea se dan luces para un camino de salida. Ya en Rousseau y luego en el romanticismo se dan intentos de volver a conectar al hombre con el mundo, pese a ello nace una nueva forma de individualismo, uno de tipo expresivo; con Herder, Hamman y Humboldt se comienza a recuperar el trasfondo; con Hegel el sujeto se expande. La noción de trasfondo de Taylor la ve como el fundamento que da respuesta al problema planteado por el representacionalismo y al sujeto autodeterminante, al hombre le antecede un trasfondo de sentido desde el que se autointerpreta y que implica un vínculo ontológico con la comunidad. En la filosofía contemporánea el trasfondo es desarrollado para Taylor por autores como Merleau-Ponty, Heidegger, y el Wittgenstein de los juegos del lenguaje.

Una nueva visión del ser humano es propuesta, un ente que no es primeramente un sujeto con un interior en el que se representa un mundo que le es ajeno, sino fundamentalmente un ser-en-el-mundo, en el cual el mundo es un momento de su ser y no algo aparte. Un momento que además se comparte con otros. Para llegar a esta nueva concepción se ha pasado por una crítica que ha apuntado fundamentalmente a una noción de conocimiento que lo comprendía como la forma de ser por antonomasia del ser humano. Cuando se entiende al hombre como un ser que está originariamente, metido en sus prácticas de trasfondo, absorto en la praxis y en contacto con los otros; que se comprende e interpreta desde un mundo que no le es ajeno y que le antecede; cuando se entiende como un ser eminentemente inserto en el lenguaje y en formas de vida que le preceden; entonces es posible cambiar la forma de comprendernos valorando más aquello que no solo nos proporciona un entorno, sino que nos configura: el mundo, la historia, la comunidad, la sociedad, el otro. Hay un trasfondo de significatividad compartido desde el que interpretamos lo que somos, desde el que encontramos el sentido y desde el que orientamos nuestras vidas. Al concebirnos distinto, tendremos la posibilidad de recuperar dimensiones ausentes en un esquema de tipo atomístico. Esto sin tampoco ser ajenos a una identidad moderna que valora la libertad no solo en sentido negativo (ausencia de impedimentos), la igualdad, la diferencia, el pluralismo, la benevolencia universal, la

evitación del sufrimiento, la expresividad, la naturaleza, etc. Si bien se apunta las críticas a una forma de ser que es parte de nuestra identidad moderna, no se quiere con esto destruirla, sino articularla de una manera más cercana y coherente con los bienes que perseguimos como cultura.

El presente proyecto consiste en un estudio de la noción de trasfondo en la obra de Charles Taylor como presupuesto fundamental de una nueva visión de ser humano, que nos impulse a dejar atrás aquellos paradigmas del hombre que provocan los malestares de nuestra cultura. A partir de esto, buscamos indagar sobre la posibilidad de complementar su visión antropológica-ontológica con reflexiones de cuño heideggeriano, en particular el *Mitsein* (Coestar) y el concepto asociado de *Mitwelt* (mundo compartido).

No hemos encontrado en la filosofía tayloriana alguna expresión en contra de la noción heideggeriana de *Mitsein*. Sin embargo, llama la atención que no se mencione nunca, pese a que se recurre a *Ser y tiempo* y a otras obras de Heidegger. Curiosamente sí se menciona el *Das Man*², que podría considerarse más problemático para una visión positiva de la comunidad. Por otro lado, para Taylor es muy importante la noción de mundo como horizonte de significatividad (que toma de Heidegger y Merleau-Ponty) para fundamentar su noción de trasfondo. Desde este horizonte de significatividad debería ser posible acceder al *Mitsein*, pues el mundo es un mundo compartido (*Mitwelt*). Es llamativo además que el canadiense aluda al análisis de la noción de útil, pero no a la remisión a otras (co)existencias [(*Mit*)*Dasein*] que se dan en él. Frente a ello hemos partido de la hipótesis de trabajo que sí es posible esta complementariedad entre la noción de trasfondo de Taylor y el *Mitsein* heideggeriano. Consideramos que pese a su ausencia Taylor se ha acercado a la filosofía heideggeriana, sobre todo en la última etapa de su trabajo y se refiere a ella de manera positiva. De hecho, uno de sus últimos libros fue hecho en coautoría con el filósofo norteamericano Hubert Dreyfus (*Recuperar el realismo*). En

² Cf. Taylor, «Lichtung o Lebensform», 111.

segundo lugar, la idea de un mundo compartido abre el espacio a una noción como el *Mitsein*. No obstante, hay que indagar más a fondo sobre las posibles contradicciones con la filosofía de Taylor.

Si es posible la complementariedad, ¿qué consecuencias podría tener su consideración en el proyecto tayloriano de superación de la epistemología y en una nueva valoración de la comunidad? Creemos que la noción de *Mitsein* proporciona una base ontológico-fenomenológica más sólida a la comunidad, que se ha visto minusvalorada bajo el paradigma del sujeto desvinculado. Esto implica además una forma de superación del subjetivismo tanto epistemológico como moral, ya que nos sitúa desde siempre, es decir previo a cualquier encuentro óntico fáctico, en relación con el otro y en un horizonte común de interpretación (el mundo que es también *Mitwelt*, mundo compartido). El *Mitsein* heideggeriano nos coloca además frente al problema de la verdad, este implica, de acuerdo con la concepción del filósofo alemán, fundamentalmente el compartir la develación del ente. Pensamos que esto puede ser relevante cuando nos referimos a entes tan particulares como los bienes que perseguimos como comunidad. ¿Nos proporciona el *Mitsein* una base ontológica para la unidad y la cohesión social? ¿Pero qué evita que esto nos cierre a nuevas maneras de comprender el mundo? ¿No corremos el riesgo de quedarnos encapsulados en nuestras opciones comunitarias cerrándonos e incluso despreciando las que se dan bajo otros horizontes? Creemos que es interesante complementar esto con la filosofía tayloriana. El canadiense adhiere a la fusión de horizontes de Gadamer, generando así la posibilidad del diálogo intercultural y con ello la posibilidad de la acogida al otro. Además, Taylor se hace cargo de la problemática del nacionalismo, que tantos resquemores y suspicacias ha suscitado. Reconociéndolo como un rasgo de época, que no podemos simplemente negar, pero a la vez distanciándose de un nacionalismo insano, violento y virulento que rechaza y persigue la diversidad y optando por uno basado en valores de un patriotismo liberal democrático que fomenta el reconocimiento de la igual dignidad y de la multiculturalidad.

Si consideramos que para la filosofía de Taylor la comunidad es fundamental, nos preguntamos si hay una opción teórica detrás de la omisión de la noción de *Mitsein*. ¿Pese a la mención que hace del *Das Man*, tiene Taylor algún problema con él? ¿O es que el canadiense da por supuesta esta noción tan importante?

Por otro lado, la complementariedad de la noción de *Mitsein* da la posibilidad de un diálogo con propuestas filosóficas contemporáneas y actuales como: la de Jean Luc Nancy (en este caso tal vez un diálogo de contraste) que integra esta noción en su reflexión filosófica o como la de José Ortega y Gasset que en su filosofía sobre la vida trata su aspecto social.

Hemos procurado rastrear la influencia de la filosofía heideggeriana en Taylor, para posteriormente indagar la posibilidad de integrar estos aportes con la noción de *Mitsein*. Como veremos el núcleo de esta influencia en la filosofía del canadiense está en la noción de trasfondo. Ella como horizonte de significatividad remite a las nociones de mundo (y por ende de estar-en-el-mundo), de significatividad, de precomprensión e interpretación que Taylor relaciona con su *Self-interpreting animal*.

El trasfondo se sitúa como la base de una propuesta antropológica alternativa a la concepción de sujeto desvinculado. Esta última, como veremos, se ha desprendido de una ontologización del procedimiento racional en epistemología, el cual se adecúa muy bien a las ciencias naturales, pero para Taylor no a las ciencias humanas. Esta propuesta alternativa, de la que el ser-en-el-mundo de Heidegger y de Merleau-Ponty es una expresión pertinente, da paso a un enfoque hermenéutico en el desarrollo de este último tipo de ciencias.

Hemos partido este trabajo (Capítulo I), tras una breve reflexión biográfica y bibliográfica sobre Charles Taylor (I.1), con dos temas preliminares. El primero de ellos es un recorrido histórico de la formación de la identidad moderna, enfocando nuestra mirada en la aparición y desarrollo de la imagen antropológica del sujeto desvinculado, además de indagar en parte, sobre las fuentes de los antecedentes filosóficos que Taylor utiliza

para construir una alternativa antropológica que integre el trasfondo (I.2). Tres son las principales facetas, que Taylor señala en su obra *Las fuentes del yo*, que conforman la identidad moderna: la interioridad humana (I.2.2), la afirmación de la vida corriente (I.2.4) y la noción expresivista de la naturaleza (I.2.5). Todo lo anterior supone el fenómeno de la neutralización del cosmos o como diría Weber el desencantamiento del mundo (I.2.3). Con respecto a la peculiar interioridad humana del yo moderno son particularmente relevantes los aportes del racionalismo cartesiano y del empirismo lockeano (I.2.2.2-3). La imagen de ser humano como sujeto desvinculado le debe mucho a la ontologización de los métodos de sus respectivas filosofías. Relacionado con ello están también las facetas de la afirmación de la vida corriente y sobre todo la neutralización del cosmos. La primera ha integrado esta nueva imagen de ser humano en los planos social y político, además de dar un nuevo impulso a las ciencias naturales. La neutralización del cosmos ha operado una importante reducción de las finalidades en el mundo humano y natural. Por otro lado, en la nueva mirada de la naturaleza que desemboca en el romanticismo (I.2.5), Taylor ve elementos de salida, sobre todo, aunque no únicamente, en un tipo de reflexión holística sobre el lenguaje que se dio dentro de este movimiento (II.1.7.1-2). En continuidad con las facetas identitarias que Taylor distingue en la época moderna están tres malestares transversales (I.2.6) que tienen que ver con el sujeto desvinculado y con el modo que tiene este de relacionarse socialmente. A ellos ya nos hemos referido: el individualismo, la primacía de la razón instrumental y el despotismo blando (o más contemporáneamente la fragmentación política).

En el segundo tema preliminar del Capítulo I se profundiza en las características de esta nueva epistemología (I.3), que tuvo sus raíces en Descartes y Locke, y que daba fundamento a este sujeto desvinculado. Taylor utiliza la imagen mítica de una hidra (I.3.2) que a pesar de cercenarle una de sus cabezas es capaz de regenerar e incluso de multiplicar su número. Este símil apunta a la persistencia de su influencia incluso en algunos de sus críticos contemporáneos.

Tras estas reflexiones preliminares en el capítulo II hemos entrado directamente en el tema central de nuestro trabajo: el trasfondo (*background*) y su recuperación. Para ello se analizaron los argumentos de tipo fenomenológico y lingüístico (II.1), que Taylor propone, que sustentan algo así como el trasfondo. En este punto nos encontramos con nociones y conceptos tomados de la tradición filosófica y reinterpretados por el filósofo canadiense: los “argumentos trascendentales” de raigambre kantiana y hegeliana y su continuidad en filósofos posteriores, la lectura holística del lenguaje del romanticismo, así como las miradas de Wittgenstein, Heidegger y Gadamer que para Taylor siguen esta senda. Desde la fenomenología contemporánea encontramos a Merleau-Ponty (II.1.4) y sus nociones de sujeto encarnado y percepción; Heidegger (II.3) y sus nociones de precomprensión, mundo, significatividad, su crítica a la manera tradicional de entender el conocimiento, la cuaternidad y la *Lichtung*, así como la imagen del hombre como un animal que se autointerpreta (II.1.5), que el canadiense lee en el filósofo de Messkirch. Un concepto de particular importancia que se desprende de la noción de trasfondo es lo que Taylor comprende como “marcos referenciales” (*frameworks*) [II.2], fundamentales para comprender su reflexión sobre la identidad.

Tras lo ganado en los análisis anteriores hemos indagado en la influencia que ha tenido la epistemología moderna y su consecuente visión del ser humano en algunas teorías contemporáneas de carácter filosófico sobre la agencia humana (II.5), así como el enfoque naturalista que ha modelado las ciencias que estudian al ser humano: psicología, ética y ciencias sociales (II. 9 y 7 respectivamente). Frente a un tipo de teoría representacionista, Dreyfus y Taylor contraponen una teoría del contacto con la realidad (II.6) y frente al método de las ciencias naturales, que se ha aplicado sin más a las ciencias del hombre, se contraponen un enfoque de tipo hermenéutico (II.7.2, 9.1, 9.2). En todo ello, ha influido de manera determinante, la noción de trasfondo. Además, hemos profundizado sobre la influencia de esta noción en el ámbito de la política (II.7.3). A propósito de estas reflexiones nos hemos preguntado por el carácter crítico de la propuesta epistemológica tayloriana sobre las ciencias del hombre y su relación con la

hermenéutica (II.8). Esto ante la sospecha que pudiera surgir frente al hecho que la hermenéutica y nociones como la *Lichtung*, aplicadas a la filosofía del canadiense, generen un tipo de reflexión en ciencias humanas acrítica, continuadora de la tradición y dependiente ideológicamente.

En la noción del trasfondo de Charles Taylor confluyen propuestas filosóficas diversas como las de Hegel, Kant, Hamann, Herder, Humboldt, Heidegger, Merleau-Ponty, Wittgenstein, Bourdieu, Gadamer, etc., aportando fundamentos, señalando un aspecto o bien estableciendo una crítica a concepciones que no consideran el trasfondo, tales como el representacionismo, el atomismo, etc. Nosotros hemos fijado nuestra mirada en el aporte heideggeriano y hemos querido desarrollar a partir de él la posibilidad de complementar la noción de *background* con la de *Mitsein*. Taylor no expresa ninguna animadversión hacia ella, pero al tratar el tema del otro, nos parece que su opción es más bien por la filosofía del lenguaje, en especial la de Gadamer, además de la siempre presente figura de Hegel en el tema del reconocimiento. Pese a ello, consideramos que el hecho mismo que para Taylor sea importante el “mundo” heideggeriano, implica necesariamente el *Mitsein*. Como veremos desde el mundo no solo comparecen los entes que no son el Dasein, sino también los otros Dasein. Y no solamente cuando están fácticamente presentes, en el mismo trato cotidiano con el ente hay una referencia a los otros que tienen el modo de ser del Dasein. Hemos querido explorar esta ruta. Consideramos que esto es compatible con el *background* o trasfondo al que se refiere Taylor. Además del hecho, que el develamiento de esta estructura pone aún más en cuestión el sujeto desvinculado propio de la tradición epistemológica. A la vez que se abren nuevas posibilidades existenciales con respecto a la interpretación de nuestro concreto estar-unos-con-otros. El capítulo III de este trabajo aborda esta tesis.

Como ya hemos señalado, en el capítulo II se ha vinculado reflexiones de tipo heideggeriano con la filosofía de Charles Taylor. En continuidad con estas reflexiones en el Capítulo III hemos abordado el tema del *Mitsein* o coestar heideggeriano desde la filosofía del pensador alemán (III.1), además de establecer vínculos con la reflexión de

Taylor (III.1.6) y Hubert Dreyfus (III.1.11). Ya que Taylor asume el mundo heideggeriano es lógico suponer el carácter compartido del mismo (*Mitwelt*) y por ende la noción de *Mitsein* que como estructura de ser del Dasein está asociada al mundo. Además, hemos indagado sobre una de las posibles consecuencias negativas de vincular al trasfondo nociones como la del Uno heideggeriano y el *Mitsein*, con aquellas problemáticas que tienen que ver con el compromiso de Heidegger con el nazismo (III.2). Sin pretender resolver este asunto hemos dejado un espacio para su consideración. Finalmente aportamos elementos que avalan la complementariedad de esta noción de trasfondo con el *Mitsein heideggeriano* y desarrollamos algunas implicancias de esta relación, de tipo antropológico, sobre todo, en sus dimensiones comunitaria y política (III.3).

CAPÍTULO I
CUESTIONES PRELIMINARES:
LA IDENTIDAD MODERNA Y LA
SUPERACIÓN DE LA
EPISTEMOLOGÍA

I. CUESTIONES PRELIMINARES: LA IDENTIDAD MODERNA Y LA SUPERACIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA

1. La elección de la bibliografía

Con el fin de justificar la bibliografía utilizada en esta investigación, queremos situar y hacer distinciones en la nutrida obra que tiene el filósofo canadiense Charles Taylor. Ella consta de una gran cantidad de artículos publicados en diversas revistas científicas, de obras de carácter temático, muchas de ellas recolección de artículos con ciertas afinidades, otras, las menos, monografías.

Nuestro autor nace en Montreal, provincia de Quebec, Canadá, el 11 de noviembre de 1931. Hijo de padre protestante de habla inglesa y de madre católica francófona. De acuerdo con el análisis que hace Sonia Rodríguez García es posible distinguir cuatro períodos en el pensamiento de Taylor¹: El período político que termina en 1975, el primer período filosófico (1976-1988), el segundo período filosófico (1989-1998) y el período del “creyente” (desde 1999).

En su primer período se engloba su formación académica desde los estudios de pregrado en la Universidad de McGill (1949-1952) en Montreal, donde se licencia en historia. El año 1953 se traslada a Oxford para estudios mixtos de filosofía, economía y política, obteniendo una segunda licenciatura². En 1956 comienza la realización de su tesis doctoral con la dirección de Isaiah Berlin y Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. Tiene acercamientos durante este período con la filosofía analítica que se encuentra dominada por el positivismo lógico del círculo de Viena (Ryle, Austin y Kenny), pero ve en ella “insuficiencias” que tienen que ver con la problemática del sentido último de la vida³. Funda en 1957 la revista *Universities & Left Review* (más adelante⁴ *New Left*). Sus artículos tempranos son de esta época y en ellos se refleja una simpatía por el marxismo,

¹ Cf. Rodríguez, «Historia de una tesis».

² Abbey, «Charles Taylor | Biografía y hechos | Britannica.com».

³ Cf. Rodríguez, «Historia de una tesis», 26.

⁴ Con el tiempo y tras la fusión con *The New Reasoner*, se convertirá en *New Left Review* en 1960.

el comunismo y el socialismo, además de indagar sobre la filosofía del lenguaje, la ontología y la fenomenología⁵. En 1961 termina su tesis doctoral que publicará más adelante bajo el nombre *The Explanation of Behaviour* (1964), en que trata el tema de la intencionalidad humana, poniendo en diálogo las filosofías de Wittgenstein y de Merleau-Ponty. Se nota además la influencia del libro *Intention* (1957) de Anscombe. En el año 1971⁶ se concentra en la actividad académica publicando artículos que tienen que ver con su tesis de doctorado. En 1975 publica un extenso estudio sobre Hegel, que lleva el nombre del filósofo alemán. La mirada hegeliana omnicomprendiva de la historia, le llevan a vislumbrar un ulterior estudio sobre la identidad moderna⁷.

El segundo período (primero filosófico), al que para evitar confusiones llamaremos “Período Filosófico I” parte en 1976⁸ cuando sucede a John Plamenatz en Oxford y comienza un período productivo de publicación de artículos, con temas como el materialismo, el atomismo, la psicología genética, el mecanicismo, entre otros. Y trabaja autores como Hegel, Rotsein, Feuerbach, Rorty, Ayer, etc. El año 1979 publica *Hegel and Modern Society*, una versión más resumida de su obra *Hegel*, eliminando algunas de sus partes más difíciles, como las partes dedicadas a la lógica hegeliana. En 1981 vuelve a la McGill University de Montreal y entra en contacto con autores que influirán notablemente en su filosofía como Hubert Dreyfus, Jürgen Habermas, Axel Honneth, James Tully, etc. En 1983 publica *Social Theory as Practice* que recoge las Ganguli Lectures que impartió en Nueva Delhi, pero el texto no tiene gran resonancia. Tienen más impacto

⁵ Cf. Rodríguez, «Historia de una tesis», 26.

⁶ El año 1961 vuelve a Montreal y participa en la implementación del Nuevo partido democrático (NDP) en Quebec. Este grupo político tiene una tendencia de izquierdas y se caracteriza por su lucha por los derechos y el reconocimiento de la identidad de la población francófona de Canadá (Rodríguez, 16). El período entre 1962-1968 es el más activo políticamente, en 1962 fue candidato al parlamento de Quebec, pero no logra el escaño. En 1966 es nombrado Vicepresidente Federal del NDP y luego presidente en Quebec. Entre 1961-1971 colabora en la revista *Cité Libre* en la que publica numerosos artículos de opinión y en 1970 publica el texto *The Pattern of Politics* en que analiza el momento político en Canadá.

⁷ Cf. Rodríguez, 28.

⁸ Además, abandona la participación activa en la política de Quebec y del NDP. Entre 1979 y 1981 participa activamente en el referéndum independentista de Quebec, aunque aboga más por un federalismo asimétrico que por un esquema separatista.

otra serie de artículos y colaboraciones de la época que toman diversos temas dispersos⁹, por ello en 1985 recopila y aumenta algunos de estos escritos, buscando mostrar la consistencia de su pensamiento. Este es el origen de *Philosophical Papers* con sus dos volúmenes: *Human Agency and Language*, que trata el tema del ser humano como animal de autointerpretaciones y su carácter dialógico y *Philosophy and the Human Sciences*, en que trata el tema de las consecuencias epistemológicas que tiene lo expresado en el primer volumen. Vuelven a surgir temas de su tesis doctoral como los reduccionismos mecanicistas y naturalistas de las ciencias del hombre. Estos volúmenes son un importante compendio de las bases filosóficas de Taylor, en los ámbitos antropológico, fenomenológico y epistemológico¹⁰. Tres influencias son relevantes en Taylor en su concepción de ser humano: Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein.

El tercer período al que llamaremos “Período filosófico II” comienza con la publicación de su célebre obra *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (*Las fuentes del yo. La construcción de la Identidad moderna*) en 1989. Retomando lo que ya había vislumbrado en su investigación sobre Hegel, Taylor indaga sobre la historia de la identidad moderna, persiguiendo una recuperación de las fuentes morales que la nutren. Esta obra postula que la comprensión moderna del ser humano se da en una tensión entre el racionalismo occidental (desde Descartes hasta la Ilustración) y el expresivismo del romanticismo alemán. Pertenecen a este período las obras: *The Ethics of Authenticity* (1991¹¹), considerado el epílogo de *Sources of self*, en el presenta tres males de la modernidad y se desarrolla el tema que evoca el nombre en conexión con la tradición romántico-expresiva desde donde surge; *Rapprocher les solitudes*(1992¹²), en que se agrupan una serie de artículos que van del año 1965 a 1991, los que tienen como tema guía el federalismo y nacionalismo

⁹ Cf. Rodríguez, «Historia de una tesis», 29.

¹⁰ Cf. Rodríguez, 32.

¹¹ Cuyo título original es *The malaise of modernity*. Este año (1991) es nombrado miembro del Consejo de la Lengua de la provincia de Quebec

¹² Este año recibe el premio Molson del Consejo de las Artes de Canadá y el Priex Léon Gérin. El año siguiente será expulsado del Departamento de Ciencia política de la Universidad de McGill y se adscribirá al Departamento de Filosofía.

canadiense; *Multiculturalism: Examining the politics of Recognition* (1994), obra que se convierte en un punto de referencia de los estudios acerca del multiculturalismo, en él se analizan temas como las políticas de igual dignidad y la política de la diferencia; *Philosophical Arguments* (1995) con artículos entre 1975-1995 y *La liberté des modernes* (1997), artículos recopilados entre 1971 y 1985.

La cuarta etapa (el período creyente) comienza con la conferencia “A Catholic Modernity”, impartida en 1996 y publicada en 1999, esta aborda la manera como el catolicismo debe vincularse con el mundo y su importancia en la construcción de la identidad moderna. En tres obras publicadas en la década del 2000¹³ trata el tema del cambio de una época en cuanto a lo religioso, desde una etapa en que en Occidente casi no era posible la increencia a otra en la que es una opción entre otras: *Varieties of Religion Today. William James Revisited* (2002), *Modern Social Imaginaries* (2004) y *A secular Age* (2007). En la década actual se han publicado los títulos; *Secularism and Freedom of Conscience* (2010), *The Power of Religion in the Public Sphere* (2011) y una nueva recopilación de artículos bajo el nombre *Dilemmas and Connections* (2011).

Las clasificaciones históricas no siempre son exactas, sobre todo si hay todavía una historia por escribirse. Recientemente se han publicado dos textos que recogen de manera notable sus estudios filosóficos, que de acuerdo con la clasificación de Rodríguez corresponderían a temas del primer y segundo período filosófico. Nos referimos a *The Language Animal* (2016) y *Retriving realism* (2016, *Recuperar el realismo*), este último en coautoría con Hubert Dreyfus. Queremos destacar que con respecto a esta última obra, hemos optado por considerar lo expresado en sus artículos como un pensamiento perteneciente a sus dos autores, apostando por creer en la autoría conjunta y en la edición con que fue elaborada esta publicación que no atribuye los artículos a un autor específico. Nos hemos centrado (aunque no restringido) en los Períodos Filosóficos I y II, pues es en esta etapa de su pensamiento que desarrolla su crítica a la epistemología, incluyendo

¹³ Dos premios de gran importancia coronan esta década: el premio Templeton y el Kyoto Prize.

la noción de trasfondo. Además, es en este período en que se ve influenciado por Heidegger, probablemente mediado por su cercanía con Hubert Dreyfus.

Hemos usado los siguientes criterios para la elección de sus escritos en orden de preferencia: en primer lugar hemos centrado nuestra atención en las obras temáticas publicadas bajo su autoría, ya sean colecciones de ensayos o monografías que aborden el tema del trasfondo, creemos que el hecho de darle preferencia a ciertos ensayos requiere ya una selección crítica de su trabajo; en segundo lugar hemos recurrido a sus dos ensayos recientemente publicados que retoman los temas que interesan a este estudio; en tercer lugar hemos dejado abierta la posibilidad de recurrir a ensayos publicados en revistas científicas de los dos períodos señalados; en cuarto lugar hemos recurrido a escritos que se encuentran fuera del período en función de ampliar las temáticas antes mencionadas. Es importante tener presente lo que indica Pablo Lazo Briones: en el pensamiento de Taylor no existe

“una línea que divida su propuesta en una primera y segunda etapa que signifique un vuelco total y tras el cual habría que distinguir minuciosamente términos... como ocurre cuando se habla de primer y segundo Nietzsche, del primer y segundo Heidegger o del primer y segundo Wittgenstein. En Charles Taylor se impone en cambio más bien un esfuerzo sintético de localización de una misma propuesta que, en tanto que dialoga con diversas escuelas de pensamiento y con filósofos de las más desímbolas posturas, insiste en el manejo de un número selecto de conceptos que se reiteran una y otra vez de forma sistemática”¹⁴.

Esta persistencia y continuidad en su trabajo el mismo Taylor la retrata en *Philosophical Papers* como “el trabajo de un monomaniaco”¹⁵. Problemas y conceptos son reinterpretados y reexplicados de manera renovada a lo largo de los años aportando a la construcción de un pensamiento consistente. La identidad moderna

Comenzaremos analizando las principales determinantes y malestares de la identidad moderna, para luego reflexionar sobre la crítica de Taylor a la epistemología¹⁶. Si

¹⁴ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 450.

¹⁵ Taylor, *Philosophical Papers I*, 1.

¹⁶ Dice el profesor Carlos Ruiz Schneider con respecto a los intereses filosóficos de Charles Taylor: “la reflexión de Taylor tiene muchos centros de interés. La epistemología, en especial la de las ciencias sociales, la ética, la filosofía

queremos hablar de un trasfondo interpretativo debemos empezar por considerar el trasfondo desde el que estamos pensando el primero. Es por ello por lo que comenzaremos por una reflexión sobre nuestro trasfondo como modernos. Como veremos, este ha influido de manera determinante en la forma de concebir al ser humano. Manera de entender que ha soslayado la importancia del entorno de significatividad y la relación constitutiva de los otros en lo que somos. Este olvido, para usar un término heideggeriano, se ha articulado en gran parte a través de la epistemología moderna.

Taylor utiliza una serie de conceptos en su reflexión sobre la identidad, por ejemplo: bienes, hiperbienes, bienes vitales, constitutivos (etc.), marcos referenciales (*frameworks*), precomprensión, articulación, ejes del pensamiento moral, autenticidad, etc. Estos conceptos y su articulación forman una ética o metaética, que abordaremos en el apartado 9.2 del capítulo II de este trabajo, y que relacionaremos con la recuperación del trasfondo en la filosofía de Taylor. Como veremos para el canadiense identidad y ética están entrelazadas. Pese a su importancia, y por motivos pedagógicos, trataremos estos temas posteriormente. Adelantaremos que la propuesta de la ética de Taylor, muy vinculada a su reflexión sobre la identidad, consiste en una ética sustancial basada en bienes, que considera de manera fundamental la existencia de un trasfondo de significatividad, que a su vez tiene una de sus manifestaciones en una forma fáctica llamada marcos referenciales (II.2). Estos los entenderemos transitoriamente como trasfondos culturales de sentido en tanto que son asumidos por el sujeto. A partir de ellos este último articula su identidad.

2.1. Principales determinantes de la identidad moderna según Charles Taylor

Antes de entrar en materia, queremos prevenirnos de lo que el mismo Taylor advierte. El estudio que ha realizado está orientado preferentemente al mundo del Atlántico Norte¹⁷.

política, la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje, pero muchos de sus últimos textos importantes incluyen una reflexión muy original sobre las relaciones entre modernidad e identidad.” (Ruiz Schneider, «Modernidad e identidad en Charles Taylor», 228).

¹⁷ Cf. Taylor, *La era secular I*, 19; Taylor, «Two Theories of Modernity», 24. Dice Manuel Cincunegui refiriéndose al estudio de la identidad moderna en la filosofía de Taylor: “En este caso, la historia de la que hablamos es la de

Pese a ello, creemos que gran parte de sus análisis son atingentes a nuestra realidad chilena, no obstante, hay que ser conscientes que puede haber diferencias no menores, pues nuestra historia y forma de ser no son las mismas. De hecho, el mismo filósofo canadiense reconoce que en Occidente hay modernidades múltiples¹⁸ y que no es posible señalar con un solo molde a todas ellas. Dejo en manos de los lectores el juicio último sobre este punto.

¿Cuáles son según Taylor los rasgos fundamentales de la sociedad moderna? En el prólogo de la extensa obra que dedica específicamente a esta temática, *Las fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna* de 1989, resume esta pluriforme manera de ser epocal en tres facetas: la interioridad humana, la afirmación de la vida corriente y la noción expresivista de la naturaleza¹⁹. La primera de ellas quiere decir, a grandes rasgos, que nos reconocemos como seres de profundidad interior y como “yos”. La expresión “la afirmación de la vida corriente” se refiere a que la manera de ser humano que adopta mayor importancia es la vida corriente, esta se impone sobre otras formas, como la vida guerrera inspirada por la ética del honor. La última de estas facetas se refiere, entre otras cosas, a que la naturaleza se comprende como fuente moral²⁰. No obstante, lo esquemático, esta descripción englobará diversas características que definirán nuestra manera de ser moderna, por ejemplo: la razón autorresponsable y una cierta comprensión de libertad, el moderno ideal de la igualdad, la benevolencia universal y la consecuente evitación del sufrimiento, el desencantamiento del mundo o “neutralización del cosmos”²¹, el carácter expresivo de nuestra existencia, el secularismo, etc. Todas ellas y sus interconexiones tienen aspectos que contribuyen a nuestra realización como seres

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’” (Cf. Cincunegui, «Charles Taylor y la identidad moderna», 30).

¹⁸ Cf. Taylor, *La era secular I*, 50.

¹⁹ Taylor, *Fuentes del yo*, 12.

²⁰ Cf. Taylor, 12.

²¹ que deja atrás un mundo penetrado por un logos óntico de significatividad y que ha generado entre otras cosas una nueva manera de comprender y vivir lo trascendente, esto es lo que hoy comprendemos bajo el término secularismo

humanos, pero otros que se constituyen en verdaderos malestares de la cultura. Detrás de todas estas características hay bienes valiosos que perseguimos y fuentes morales que nos mueven y que han movido a generaciones pasadas. Como podremos apreciar, en las distintas relaciones que Taylor establece, identidad y moral “son temas que van inextricablemente tejidos”²². La identidad cultural nos constituye como seres humanos. No podemos obviarla. Aun si quisiéramos rebelarnos, partiríamos nuestra protesta desde sus imaginarios.

Para indagar sobre la identidad moderna, Taylor realiza un profundo estudio de carácter histórico-filosófico. Ante esta opción pueden surgirnos las siguientes preguntas: ¿Por qué el análisis de la identidad se realiza desde las corrientes filosóficas y de pensamiento? ¿Los pensadores son comprendidos por Taylor como causas o expresiones de nuestra forma de ser moderna? ¿Qué influye primero el pensador o los acontecimientos históricos y las realidades culturales y fácticas? Un comentario que hace Taylor sobre el análisis marxista nos puede servir para responder esta pregunta. Taylor comentando la relación establecida entre “base” económica y “superestructura” afirma que esta no es unilineal, sino circular. Del mismo modo es circular la relación entre la cultura moderna y las formulaciones filosóficas y no hay en ella prioridades históricas preestablecidas:

“La cultura no se propagó al exterior desde las formulaciones que hicieron los filósofos que marcaron una época. A veces resulta difícil resistirse a escribir como si hubiera sido así, y es probable que los filósofos sean particularmente reacios a resistirse. Pero, en realidad, no lo hacen por vanidad profesional. Nadie piensa realmente que la desvinculación haya penetrado en la cultura de la mano de Descartes, o que el individualismo lo haya hecho de la de Locke. Es obvio que fueron pensadores influyentes; pero también es cierto que lo que hicieron fue tanto articular lo que ya estaba en marcha como contribuir a definir su forma y su dirección futuras. Ver que hacen ambas cosas nos previene de caer en el equivalente y opuesto error de pensar que fueran meramente secundarios. Si Locke no inventó el individualismo o la imagen de la mente como tabula rasa, es evidente que las formulaciones lockeanas de ambos llegaron a ser normativas para amplios movimientos del pensamiento a lo largo del siglo XVIII”²³.

²² Taylor, *Fuentes del yo*, 19.

²³ Taylor, 421.

Como podemos darnos cuenta, aun cuando se pueda caer en la tentación de presentar un pensador filosófico como Descartes o Locke como iniciador de las características propias de una época, ello no corresponde a la realidad²⁴. Metodológicamente se tiende a dar prioridad a la formulación por el hecho de ser algo sistematizado y articulado. Los movimientos culturales fácticos tienden a ser más difíciles de leer. Esto tiene el problema de perder de vista el flujo bidireccional entre el pensador y su cultura. Por otro lado:

“... no podemos considerar que los bienes vitales de una cultura son autosuficientes, como si careciesen de relación interna con varias articulaciones posibles de los bienes constitutivos. Por eso podemos decir que algunas articulaciones encajan, que captan el espíritu de una cierta práctica irreflexiva. Pero, al mismo tiempo, también es posible que las articulaciones alteren la práctica. El bien vital se convierte en algo diferente cuando uno es inducido a percibir diferentemente el bien constitutivo”²⁵.

Es decir, los bienes de las culturas tienen relaciones internas que una reflexión filosófica puede captar, así como también algunas de las articulaciones filosóficas con el tiempo pueden influir en las prácticas concretas de una cultura. En síntesis, podemos decir que la filosofía captó el sentido de los cambios a la vez que influyó en ellos. Existe entre ambos una relación circular.

Si bien Taylor se referirá a algunas consideraciones generales de tipo causal-diacrónico, se siente incapaz de dar una explicación “clara y plausible” sobre esto. Por ello nuestro autor prefiere dedicarse a algo menos ambicioso: hacer una hermenéutica acerca de la nueva identidad que pueda dar luces sobre la atracción que generó, ¿qué es lo que antes y ahora atrae a la gente? En ello son importantes las visiones del bien que tiene una determinada época²⁶. Esta interpretación de la identidad buscará reconocer las *idées forces* que contiene, “cabe decir, la fuerza de la visión idea/identidad/moral consiste en esto o aquello, como quiera que haya llegado a estar en la historia”²⁷.

²⁴ Heidegger en “La época de la imagen de mundo” afirma: “Pero ni la liberación del hombre moderno comienza con el ego cogito ergo sum, ni la metafísica de Descartes es una metafísica construida a posteriori y desde fuera para esa libertad, al modo de una ideología” (Heidegger, «La época de la imagen de mundo», 89).

²⁵ Taylor, *Fuentes del yo*, 423.

²⁶ Cf. Taylor, 288.

²⁷ Taylor, 281.

Las ideas que persigue Taylor en su estudio interpretativo son “los ideales morales, las comprensiones de la situación existencial humana, los conceptos del yo”, pero advierte que estas también se encuentran “incrustadas” en nuestras prácticas, siendo para él la práctica “cualquier configuración estable de una actividad compartida, cuya forma se define por un cierto patrón de haz-y-no-hagas... La forma de educar a nuestros hijos, de saludarnos en la calle, de determinar las decisiones de grupo mediante el voto en los comicios y de intercambiar cosas en los mercados, todo ello son prácticas.”²⁸. Lo esencial de todo esto es que las prácticas sigan patrones de “hagas-y-no-hagas”, aunque podría darse casos de prácticas sin patrones correspondientes. Entre práctica e idea existe una relación mutua de refuerzo, la idea mantiene vivos y articulados los patrones de haz-y-no-hagas y la práctica mantiene viva la idea. De igual modo en el fenómeno del cambio, tanto en las prácticas como en las ideas, se ejerce una influencia en un doble sentido²⁹.

2.2. La interioridad humana y el yo moderno

2.2.1. Antecedentes antiguo-medievales

Previo a la concepción moderna del yo, que tradicionalmente se le atribuye a Descartes, Taylor destaca dos antecedentes del mundo antiguo-medieval: Platón y Agustín. Nuestras formas de narrar la autocomprensión de nosotros mismos como modernos contienen la diada “dentro-fuera” como un referente. “Dentro” se encuentran los pensamientos e ideas y “fuera” los objetos del mundo. A pesar de que con frecuencia se considera que

²⁸ Taylor, 282.

²⁹ En cuanto a la influencia de prácticas en ideas es interesante leer el siguiente apartado: “La identidad moderna surgió porque los cambios ocurridos en las autocomprensiones, vinculadas a un amplio ámbito de prácticas-religiosas, políticas, económicas, familiares, intelectuales, artísticas-, convergieron y se reforzaron entre sí para producirla: por ejemplo, las prácticas de la plegaria y el ritual religioso; la disciplina espiritual como miembro de una comunidad cristiana; las del autoexamen como miembro de los regenerados; las de la política del consentimiento; las de la vida familiar del matrimonio de compañerismo; las de la nueva forma de crianza de los niños, desarrollada a partir del siglo XVIII; las de la creación artística bajo la exigencia de la originalidad; las de la demarcación y la defensa de la privacidad; las de los mercados y contratos, de las asociaciones voluntarias, del cultivo y la demostración del sentimiento; las de la búsqueda del conocimiento científico. Cada una de estas, claro está, ha contribuido en algo al desarrollo de las ideas que sobre el sujeto y su actitud moral examino en este libro. Se han producido tensiones y oposiciones entre esas prácticas y las ideas que transmiten, pero ellas han contribuido a constituir un espacio común de comprensión, en el cual han crecido las ideas actuales sobre el yo y el bien” (Taylor, 284).

esta división es parte constitutiva de la realidad, ella es propia de la modernidad occidental, tiene un comienzo y probablemente tendrá un final. Esta y otras peculiaridades en nuestra autointerpretación como modernos nos hacen más difícil entender culturas que se conciben distinto. La diada “dentro-fuera”, por ejemplo, puede hacer difícil comprender que en culturas chamánicas una persona posea tres almas y que una de ellas viaje al exterior y se quede un tiempo allí³⁰. No obstante, ello, sentimos cierta familiaridad con la moral platónica cuando pensamos que somos buenos cuando impera la razón y malos cuando estamos dominados por nuestros deseos. Si bien, hoy encontraremos muchos que discrepen, nos resulta perfectamente comprensible este tipo de reflexión.

Platón muestra cuál es el camino para lograr una moral de tipo superior, darle primacía al pensamiento o razón. Lo que se logra a través de la razón es el autodomínio, el hombre se vuelve “dueño de sí mismo”³¹. Esta formulación solo tiene sentido si se distinguen partes en el alma. La parte superior debe regir sobre la inferior para que el hombre sea dueño de sí mismo, lo que en concreto quiere decir que la razón debe regir por sobre los deseos que se encuentran más conectados con el cuerpo. Una de las diferencias de este tipo de interioridad con la interioridad moderna es que la primera está vinculada a la idea de un orden antropológico y cósmico³². El alma debe dirigirse hacia lo inmaterial y eterno. En san Agustín se opera un diálogo interesante entre el cristianismo y el platonismo en el que es clave la noción de *participación* en la interpretación de la *creatio ex nihilo* cristiana. Las cosas participan de las ideas que están en la mente de Dios con el que hay semejanza. Las ideas no se encuentran en un mundo paralelo, sino en la mente del Creador. El cosmos, al igual que en Platón, tiene un orden racional³³ y la visión de este orden es propia de la razón. La ley eterna insta al hombre a respetar el orden divino. El alma debe apearse

³⁰ Cf. Taylor, 163.

³¹ Platón, *Diálogos*, 219. *Rep.* 430e.

³² Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 176.

³³ La bondad del cosmos, posible en Platón gracias a la idea de Bien, es relacionada con el texto veterotestamentario de Génesis 1, “y vio Dios que todo era bueno”.

a lo eterno, de esta forma nos transformaremos en lo que amamos, a través del seguimiento de una moral superior que se expresa en el desprecio de las cosas externas (riqueza, poder, placer, éxito) en pos de una mayor altura moral. El alma puede orientarse tanto a lo superior como a lo inferior, a lo inmaterial y a lo sensorial. De ahí la doctrina de los dos amores (caridad y concupiscencia). A diferencia de Platón, para Agustín la voluntad no depende solo del conocimiento y esto tiene relevancia en la relación que se da entre el conocer y el amor. Agustín singularizará la capacidad de elegir (lo que en términos aristotélicos llamaríamos *phroairesis*), la que considerará esencial en el ser humano. El poder de elegir es esencialmente mío. Se da en Agustín una primacía de la voluntad que está dada en la capacidad que tenemos para dos disposiciones morales absolutamente diferentes³⁴.

En este punto es clave la oposición carne/espíritu en sintonía con la distinción corporal/incorpóreo platónica³⁵. De esta forma, en Agustín la oposición interior/exterior adquiere una inusitada centralidad. El hombre se divide entre hombre interior y exterior. El interior corresponde al alma y el exterior al cuerpo, este último más cercano a las bestias. El ser interior se transforma en meta. El acto de conocer nuestro interior es privado, lo es también el mismo acto de conocer que es iluminado por el mismo Dios. Se persigue una reflexibilidad radical³⁶.

³⁴ La voluntad en Agustín está capacitada para desviarse y adquirir una disposición al mal, la que estaría instalada en nosotros por el pecado de Adán. Existe una especie de esclavitud que nos domina y que tiene que ver con nuestra fascinación por lo sensible y por “el sentido que el alma tiene de sí misma. La reflexibilidad es central en la comprensión moral” (Taylor, *Fuentes del yo*, 198). Para poder redimirse hace falta la gracia divina, la cual tiene un lugar central en Agustín y a través de él en la teología de la Reforma.

³⁵ San Agustín influido por el neoplatonismo de Plotino, concibió de manera inmaterial a Dios y al alma. Su pasado maniqueo se transforma en un antes de este cambio radical.

³⁶ La actitud reflexiva como la entiende Taylor es volcarse “al agente experimentado. Normalmente nos despreocupamos de esta noción de experiencia, para preocuparnos por 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 lo que llamo adoptar una postura de reflexibilidad radical” (Taylor, *Fuentes del yo*, 187-88.). Agustín provoca un giro a la reflexibilidad radical que lega al pensamiento occidental. El punto de vista de la primera persona se nos torna de particular relevancia. A través del interior podemos acceder a Dios, incluso es posible intentar comprobar su existencia a través de este viaje al interior.

2.2.2. Descartes y el yo moderno

La espiritualidad agustiniana es acogida por Descartes y puede verse su florecimiento en los siglos XVI y XVII en confesiones cristianas bastante diversas. Para Taylor ella sigue ejerciendo su influjo hoy en día, siendo parte de la identidad moderna. Agustín se centra como Descartes en el acto de pensar más allá del orden de las cosas exteriores, en el ámbito de las profundidades del alma, ahí solo será posible *recoger* las ideas. Este recoger lo conecta Agustín con la raíz del verbo *cogitare*³⁷ (*cogere*), el que será central en la nueva revolución epistemológica de Descartes. Él es en cierto sentido agustiniano, pero en otro sentido da un giro: sitúa las fuentes morales en nuestro interior. Para Agustín la salvación, si bien proviene desde dentro de nosotros, no es por nosotros, el poder que nos salva no es el nuestro. La idea de un orden cósmico sigue presente tanto en Platón como en Agustín, pero Descartes no comulga con este modelo teleológico, el universo es comprendido de manera mecanicista. El método compositivo-deductivo de Galileo describirá bien este nuevo paradigma del cosmos. Para Platón y Agustín las ideas eran tan importantes para el cosmos como para la moral.

Con Descartes el conocimiento científico se transforma en representacional, esto quiere decir que conocer la realidad es tener una representación, una imagen correcta de la realidad externa. Las ideas dejan de ser entes fuera de la mente a la que la razón interna capta, para convertirse en meros contenidos intrapsíquicos, ahora son cosas mentales. El orden de las ideas se transforma de descubierto a construido. En esta nueva concepción las representaciones no solo deberán ser correctas, sino que deben tener anexo algo propio de nuestra psiquis: la certeza. Esta es posible cuando existe luz en el alma que hace que la verdad sea clara e innegable, a esta luz la llama *évidence*³⁸. Las representaciones deben ordenarse de tal manera que se genere una sucesión de percepciones claras y distintas, construyendo desde lo más simple a lo más complejo. Esto se opera a través de un método fiable. Pensar es ordenar, recoger, *cogitare*, aunar.

³⁷ Cf. Taylor, 202.

³⁸ Cf. Taylor, 205.

El dualismo cuerpo-alma en Descartes es distinto del de Platón, para este último el alma se realizaba al volverse a lo suprasensible y ver cómo lo sensible participaba de él. Para el francés no existe este orden externo de las Ideas. Nuestra misma separación alma-cuerpo genera confusión. Habría una “fisura ontológica”³⁹. Existe un rechazo en Descartes de nuestra manera encarnada de experimentar, para él esta es fuente de oscuridad y confusiones. La actitud normal ante el mundo, que requiere de una confianza en lo que nos entregan los sentidos, se pierde. En la objetivización del mundo, que ahora queda reducido a mera extensión geométrica, se incluye nuestro cuerpo. Por lo mismo, este último, adquiere una índole mecánica. Para objetivizar se debe tratar de entender este mundo como un observador externo desvinculado, tratando de establecer la causalidad entre las sensaciones de mi cuerpo (propiedades primarias) y mis ideas mentales.

En Descartes la racionalidad tampoco es la misma que en Platón, para este último es indispensable captar el orden cósmico y ver cómo el alma se ordena a partir de él. Para el filósofo francés se comprende como una capacidad para *construir* órdenes⁴⁰. La idea es que estos órdenes puedan satisfacer los parámetros de la certeza y que nuestra misma vida sea configurada por ellos.

Descartes rompe con la tradición cosmológico-teleológica de Platón y Agustín. Ahora el cosmos es un mecanismo que queda expuesto al *control instrumental*. El orden del ser deja paso al orden procedimental establecido por nuestra razón. Para el filósofo francés la “racionalidad significa pensar con ciertos cánones. El juicio se vuelca ahora sobre las propiedades del acto de pensar, en vez de hacerlo sobre las creencias sustantivas que dimanen de ello”⁴¹. La racionalidad en vez de significar una visión de la realidad es ahora una característica del pensamiento subjetivo. Este viraje es esencialmente moderno.

La racionalidad marca para el filósofo francés la forma de ser de los otros elementos de la interioridad humana. Por ejemplo, las pasiones son utilizadas por el Creador como

³⁹ Taylor, 206.

⁴⁰ Cf. Taylor, 205.

⁴¹ Taylor, 219-20.

artilugios que ayudan a la unión entre alma y cuerpo. En este sentido son entendidas como “mociones del alma causadas por los movimientos de los espíritus animales”⁴² en función de la supervivencia o del bienestar del organismo. V. gr., la huida ante un ataque de un animal peligroso refuerza nuestra posibilidad de salvarnos. La razón debe ejercer un control instrumental sobre la pasión, a diferencia de lo que ocurre en el animal.

Con respecto a ciertos bienes de la tradición, Descartes no valora la fama, que junto con el honor y las riquezas son externas al hombre y no dependen de él. El sentido de dignidad y autoestima reemplazan, a la vez que interiorizan, el honor. Lo que importa es el reconocimiento que nos damos a nosotros mismos. En cuanto a la voluntad, esta adquiere una importancia central, junto con el libre albedrío. En sintonía con la *autarkeia* estoica, propone preocuparse por la *proairesis* personal, en cuanto aquello que gobierna nuestra conducta. Las almas recias serían aquellas “en quienes la voluntad puede por su propio impulso vencer más fácilmente las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan”⁴³. Para ello son determinantes los juicios firmes respecto del conocimiento del bien y del mal. Las viejas virtudes del guerrero-aristócrata: fortaleza, firmeza, resolución, control; se trasladan al interior, a ejercer un dominio de la pasión por parte del pensamiento⁴⁴.

2.2.3. Locke y la llegada del yo puntual

Hacia fines del siglo XVI y a principios del XVII hubo una corriente neoestoica que enfatizó el modelo del autodomínio⁴⁵. Su influencia llegó a un amplio sector de las elites políticas y militares, impulsando su difusión más amplia. Se generan nuevas formas de disciplina en la milicia, en la administración civil, y con ellas, el comercio, el trabajo, las condiciones sanitarias, las costumbres y hasta los hábitos de piedad. Taylor señala que

⁴² Taylor, 212.

⁴³ “Tratado de las pasiones del Alma” en Descartes, *Meditaciones Metafísicas/ Las pasiones del alma*, 122, art. 48.

⁴⁴ Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 216.

⁴⁵ Este neoestoicismo estaba ligado a la figura de Justus Lipsius y a Guillaume de Vair en Francia (Cf. Taylor, 223).

Foucault ha descrito estos nuevos métodos disciplinares⁴⁶ en instituciones como ejércitos, hospitales, escuelas, talleres. Aparece un ser humano con capacidad de rehacerse a través del método y la disciplina. La comprensión de Descartes articula esto a través de un sujeto desvinculado que tiene una postura instrumental, pero la noción de sujeto desvinculado se radicaliza con el “yo puntual” de Locke.

Un aspecto clave es la desvinculación del poder de control, que va de la mano con la objetivización. Taylor describe esta objetivización de la siguiente manera: “‘objetivar’ una esfera dada implica despojarla de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros”⁴⁷. La objetivización dejó atrás un orden prescriptivo que ponía a las Ideas en el orden del Bien en Platón o en la mente de Dios en Agustín⁴⁸. La desvinculación dará otro paso más cuando esta se lleva al propio sujeto. Su versión más radical nos hace sustraernos de nuestra manera normal de experimentar el mundo y a nosotros mismos. Las propiedades asociadas a las sensaciones del cuerpo se ponen en duda, su lugar se traslada a la mente y se diferencia entre cosas como la forma y el color, la primera es parte de la *res extensa*, la segunda una componente subjetiva. Se le quita a la vista la dimensión intencional, es decir, lo que hace que nuestra experiencia sea experiencia de algo: “Al objetivar la experiencia, dejo de aceptarla como aquello que establece la norma para lo que significa tener conocimiento de esas propiedades”⁴⁹. En este punto no hay demasiada diferencia entre Descartes y los empiristas. Estos últimos también dejan el dolor como una mera idea mental, desvinculándola, por ejemplo, de la muela que duele. De esta manera, se sobrepasa la experiencia en primera persona.

⁴⁶ Taylor cita a Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Gallimard, 1975) [Véase Foucault, *Vigilar y castigar nacimiento de la prisión*]. Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 223 y 727.

⁴⁷ Taylor, *Fuentes del yo*, 224.

⁴⁸ Tal teleología tenía dos determinantes: Primera, las cosas son imágenes de las ideas y las ejemplifican y, segundo, las ideas en su conjunto constituyen un ámbito de perfección, del que participaba también la razón como tal. Taylor llama a este orden un “orden significativo” o que incorpora un “logos óntico” (Cf. Taylor, 225). El mecanicismo neutraliza este orden y la ciencia se ve impulsada ahora por una moral antiteleológica. Le antecede el nominalismo de Occam que afirma un universo mecanicista para salvar la experiencia de Dios, por cuanto su voluntad libre no podía estar regida por leyes que lo ataran de manos. Si bien se quiere devolver el control a Dios, el control pasará a manos del hombre.

⁴⁹ Taylor, 227.

A esta nueva concepción de la experiencia está asociada una cierta clase de control. Ya que la experiencia nos proporciona errores, es mejor privarnos de ese poder que tiene sobre nosotros. El desvincularnos de nuestros sentimientos implica el prescindir de la dimensión intencional, abstrayéndonos de ellos. Taylor ilustra esto con el ejemplo de la tía Mabel⁵⁰. Este irritante familiar provoca algo en mí. La desvinculación ocurre cuando, por ejemplo, me digo a mí mismo que le estoy dando mucha importancia y que debe haber algo en mí que me lleva a reaccionar así ante una persona que tiene una conducta X. Ya no es la determinante irritante de la persona la que provoca en mí la reacción de repulsa, sino que entiendo la causa de manera subjetiva.

Locke da un paso más con respecto a Descartes: niega las ideas innatas. La desvinculación es mucho más radical y no consiste solo en la negación de las cualidades secundarias, lo que ya estaba presente en Descartes. La desvinculación propuesta por Locke afecta a todo el proceso mental y es de igual modo una teoría objetivadora de la mente, que pasa de la experiencia en primera persona a la experiencia en tercera persona. La reificación de la mente es mucho más profunda. Se adopta un atomismo. El entendimiento está compuesto de ideas simples que luego de procesos mentales “construyen” ideas complejas. El cerebro funcionaría como una especie de “sala de recepciones”. Todas las ideas llegan a la mente a través de las sensaciones, incluso las ideas más generales, diríamos abstractas, pueden reducirse a ideas particulares. Taylor comenta lo siguiente: “La idea se percibe en ocasiones como un cuasiobjeto al que es posible cambiar de lugar y en ocasiones como una entidad”⁵¹. Los átomos se producen en un proceso “cuasimecánico” en el que partículas, “glóbulos”, impactan los sentidos. Con otro proceso cuasimecánico, los átomos (ideas simples) se asocian y se construyen ideas complejas. La idea de desensamblar en átomos es reensamblar, pero esta vez desde cimientos sólidos. Taylor hace la siguiente relación entre estas reflexiones epistemológicas y la moral:

⁵⁰ Cf. Taylor, 229.

⁵¹ Taylor, 233.

“al efectuar el doble movimiento de suspensión y examen, desanudamos el control del pensamiento y la perspectiva de la pasión, la costumbre o la autoridad y asumimos la responsabilidad nosotros mismos. La teoría de Locke genera, y también refleja, el ideal de la independencia y la autorresponsabilidad; una noción de la razón libre de la costumbre y la autoridad localmente imperante.”⁵².

El tema del control de nuestro pensar es una manera radical de emancipación de toda autoridad. En Platón aún tenía cabida el conocimiento por autoridad, pero la nueva concepción de la ciencia es distinta, es de índole procedimental, busca construir una imagen de la realidad a través de las reglas de la racionalidad humana. Esta, tanto en Descartes como en Locke es una propiedad del proceso de pensar (que es fundamentalmente reflexivo) y no se refiere a los contenidos del pensamiento. El conocer es un proceso independiente, que nos libera de la esclavitud y nos lleva a la libertad. Es una constante del *Ensayo* las críticas a los que quieren dirigir el pensamiento con supuestos que se presentan como incuestionables⁵³. Se genera entonces una moral antiteleológica que niega cualquier natural tendencia al bien y Locke, al quedarse sin fines, adopta una teoría hedonista de la motivación moral, el placer es el bien y el dolor el mal⁵⁴. Lo que busca Locke es el control, y es por esto por lo que la mente tiene el poder de sopesar los deseos y aplazar su consecución, para ello son necesarios los cánones racionales de la evidencia, quienes nos indican cuáles son los mejores bienes. Al conducirnos rectamente la voluntad reforma el deleite y así este gana un peso motivacional. Es así como nos reconstruimos de manera racional y favorable. Queda por

⁵² Taylor, 233-34.

⁵³ “Confieso sin dificultad que hay un gran número de *opiniones* que son recibidas y abrazadas por hombres de diferentes países y de diversa educación y distinto temperamento *como primeros e incuestionables principios*, muchos de los cuales, tanto por absurdos, como porque se oponen entre sí, es *imposible que sean verdaderos*. Sin embargo, y no obstante lo irracionales que puedan ser, todas esas proposiciones son acatadas como sagradas en algún lugar del mundo, y eso, a tal grado, que, hasta hombres de buen entendimiento en otros asuntos, preferirán sacrificar la vida y todo lo que les sea más caro antes que permitirse dudar de la verdad de tales proposiciones o sufrir que alguien la ponga en tela de juicio... Y no es poco el poder que le otorga a un hombre sobre otro el tener autoridad para dictarle principios y enseñarle verdades indiscutibles, y para hacer que un hombre comulgue, tomo si fuera un principio innato, con cuanto pueda servir para los fines particulares de quien lo enseña.” [Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 56 y 78.]

⁵⁴ Pero esta teoría tiene una modificación en Locke. Lo que nos mueve no es propiamente el placer, sino es el malestar asociado al deseo, más aún el deseo es una especie de malestar. La motivación al bien nos adviene por el malestar del deseo. Desde esta perspectiva se interpretan los hábitos, estos consistirían en la asociación entre nuestro malestar interno y los bienes que nos deleitan.

definir los objetivos que se van a considerar racionales. En esto Locke no muestra tanta novedad quedándose anclado en el voluntarismo teológico, comprendiendo que hay que seguir la ley de Dios, ley que él denomina “derecho natural”⁵⁵.

La desvinculación de nuestros deseos, así como de las actividades del pensamiento, conllevan un tipo de agente humano que a través del control racional puede recrear sus hábitos, y, en definitiva, recrearse él mismo. Su misma concepción de hábito se distancia de la noción aristotélica en tanto estos últimos se configuraban sobre una naturaleza con inclinaciones. El ajuste natural se pierde, las conexiones que ahora se enlazan tienen un sentido instrumental en *pos* del placer, es decir, de la felicidad. Es a esta desvinculación y control que Taylor apunta con la expresión del “yo puntual:

“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.”⁵⁶

En definitiva, siguiendo la metáfora, el yo puntual constituye un yo inextenso capaz de configurarse y recrearse por completo. A través de una serie de experimentos mentales Locke trata de avalar esta postura, llama la atención que estos ejemplos se parecen a relatos que están detrás de muchas películas contemporáneas, con frecuencia de gusto popular: una consciencia en cuerpos distintos, dos consciencias en un solo cuerpo, un príncipe encarnado en el cuerpo de un zapatero⁵⁷. La encarnación se vuelve ajena a la autoconciencia.

Para Taylor es este un punto sensible y rápidamente se desmarca de esta concepción: “La consciencia perfectamente desligable es una ilusión, me gustaría afirmar, pero es una

⁵⁵ Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 238. Este estaría ligado a gozos y castigos. Los mandamientos de Dios para él irían acompañados de dolor y gozo, castigo o recompensa. Con esto se une voluntarismo y hedonismo.

⁵⁶ Taylor, 239.

⁵⁷ Cf. Taylor, 240.

sombra que proyecta el yo puntual”⁵⁸. La nueva imagen es la de una consciencia totalmente independiente que tiene la capacidad de autocontrol y reconstrucción⁵⁹. Se resalta esta plena independencia que conlleva también plena responsabilidad frente a una futura retribución, tal como lo concibe Locke en su reflexión teológica.

La Ilustración es deudora de la epistemología lockeana y de su “desvinculación y reificación radicales de la psicología humana”⁶⁰. El yo puntual toma su lugar en gran parte influido por la disciplina neoestoica. Estas prácticas no son el resultado de la propuesta lockeana, pues son anteriores, pero hay una estrecha relación entre ambas. La razón de por qué hoy se piensa en términos de “yos” tiene que ver con este autocontrol que atravesó la historia desde Platón hasta nuestros días. Evolucionando desde un autocontrol referido a un orden del cosmos hasta la desvinculación del sujeto que ejerce un control instrumental. Este último ideal requiere una postura reflexiva, una vuelta al interior, autoobservando y haciéndonos conscientes de los procesos que nos configuran, pero desvinculándonos de tradiciones y hábitos. La desvinculación propia de la edad moderna lo que busca es la separación de nosotros mismos a través de la autoobjetivización, es decir invita a enfocarse en la actividad de pensar o en los procesos para objetivarlos. La representación de mundo se vuelve constructiva. Al respecto, dice Taylor: “lo que propongo plantear aquí es más bien que el estatus infundadamente ‘extramundano’ de la objetivización de los sujetos acentúa la motivación actual para describirlo como un yo”⁶¹. El “yo” se transforma en una manera de comprender al individuo humano. Se ha vuelto habitual esta forma de hablar, pero esto está lejos de ser una constante en la historia humana⁶².

⁵⁸ Taylor, 241.

⁵⁹ Afirma Locke: “(la persona o el yo) es un término forense, que imputa las acciones y sus méritos; así pues, pertenece únicamente a agentes inteligentes que son capaces de una ley y de ser felices y desgraciados.” (Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 331, el paréntesis es nuestro).

⁶⁰ Taylor, *Fuentes del yo*, 241.

⁶¹ Taylor, 244.

⁶² Otra variante de interpretación es la de Montaigne: El ideal de autoexploración no solo desembocó en la desvinculación, que dejaba atrás todo rasgo identitario. Montaigne, figura representativa de esta otra postura, más allá de objetivizar nuestra naturaleza, utiliza la autoexploración para establecer nuestra identidad. El supuesto

La acción del hombre se ve profundamente modificada a través de la postura de la desvinculación, así como también se generan nuevas concepciones de bien y un nuevo *locus* para las fuentes morales. Esto último se expresa en el ideal de autorresponsabilidad, en nuevas formas de entender la razón y la libertad, además de una nueva forma de comprender la dignidad humana.

2.3. La neutralización del cosmos y la necesidad de construcción

El perdido logos óntico ubicaba las ideas y valoraciones en el mundo y no solo en la mente de los sujetos. En Platón, las Ideas están fuera del sujeto, aunque este también puede captarlas en su alma. La localización que implica el logos óntico deja de tener sentido en nuestra época moderna. Para el moderno el mundo es un ámbito de objetos ante los cuales es posible tener diferentes reacciones y respuestas, las ideas y las valoraciones que damos hacia ellos son variadas. Si bien puede llegar a reconocerse incluso objetividad en la valoración, por ejemplo, que algo es valioso porque cumple un designio de Dios, esta no entiende que la valoración está encarnada en el objeto, sino que, si es inequívoca, lo es en nuestra mente. Las ideas y las valoraciones se ubican ahora en la mente. En el caso del ejemplo, en la nuestra y en la de Dios⁶³.

En esta nueva concepción la relación con el objeto implica que uno está frente al otro, son entidades separables, incluso cabría la posibilidad que uno existiera sin el otro. Para

moderno de que no sabemos quiénes somos colabora en este sentido. Pero lo que busca no es la esencia estable e inmutable que mora en nosotros. Montaigne optará por la particularidad de la existencia. Desde fuentes epicúreas y cristianas explora la transitoriedad, la incertidumbre y las limitaciones de la existencia humana. Esta última fluye como fluyen todas las cosas. Pese a ello él busca señalar patrones que nos identifiquen en este fluir, que me entreguen mi identidad y desde ahí lograr la autoaceptación. Solo así se podrá vivir de acuerdo con nuestra condición natural, lo demás son presunciones de aspiraciones espirituales sobrehumanas. Por eso Montaigne sigue el justo medio entre los excesos del rigor moral y de la pasión, defendiéndose a la par de la templanza y la voluptuosidad. Esos parámetros sobrehumanos lo único que generan es desprecio por nuestra naturaleza. Taylor sostiene que la búsqueda del yo en Montaigne lleva a uno de los temas fundamentales en la edad moderna, la aceptación de sí mismo, así como la interrogante que formulamos sobre nosotros mismos y que señalamos con la palabra, usada torpemente según Taylor, de “identidad”. El canadiense nos advierte contra el anacronismo de considerar la búsqueda de la identidad que actualmente nos marca con la búsqueda de la identidad en Montaigne. La primera nos viene más bien de la época posromántica (Cf. Taylor, 251 ss).

⁶³ Cf. Taylor, 260.

Descartes es posible que existan mentes sin cuerpos⁶⁴. Los lindes modernos se vuelven nítidos y es posible ver dos formas de ellos: la separación entre sujeto y objeto y la separación entre lo psíquico y lo físico. Lo psicológico puede ser parte de mí mismo como organismo, pero solo en un sentido nominalista. A diferencia de la teoría antigua de los humores, por ejemplo, en la que la melancolía estaba en la bilis negra y esta sería encarnación de la melancolía misma, en la noción moderna si se hiciera relación con la bilis esta sería solo una sustancia física, causa del sentimiento melancólico, no se identificaría con él. Otro ejemplo importante es la magia, ella está sustentada en la idea que hay poderes reales que anidan en ciertas sustancias o en ciertos actos del habla⁶⁵. Pero esto no tiene lugar en el mundo desencantado que señala Weber.

No fue solo la ciencia moderna la que derroca las prácticas mágicas, hay un cambio de mentalidad en el lenguaje espiritual⁶⁶. La cosmovisión mágica se enfrenta con un nuevo sentido de libertad y autocontrol. Este sentido hace aparecer a la magia como un tipo de esclavitud de fuerzas externas que atentaban contra el yo moderno que se autocontrola. El sujeto moderno es un ser independiente, desvinculado que encuentra sus metas paradigmáticas en sí mismo y no se las dicta un orden más amplio, aun cuando forme parte de él.

Todo esto es coherente con el atomismo político de las teorías del contrato social del siglo XVII⁶⁷. Taylor refiere a teorías del contrato antiguas y medievales, pero hay algo distinto en las del siglo antes señalado. Las antiguas teorías se expresaban en función de un grupo de gente que armaba un gobierno en una voluntad común, la idea de comunidad subyace. En el siglo XVII lo que se plantea es cómo comienza una comunidad y de dónde proviene lo que se constituirá en libertad política. Se le añade entonces lo que podría

⁶⁴ Cf. Taylor, 261.

⁶⁵ Cf. Taylor, 261 ss.

⁶⁶ En esto la Reforma tuvo posturas radicales, señalando como mágicos incluso los sacramentos de la Iglesia Católica. La magia implicaba para los reformadores tener un control sobre el poder de Dios, todo poder ajeno que aspirara a tal es demoníaco. Si bien la suspicacia cristiana con respecto a la magia es más antigua, esta se acentúa con la Reforma (Cf. Taylor, 265).

⁶⁷ Grocio, Pufendorf, Locke, y otros (Cf. Taylor, 267).

considerarse como un segundo contrato precedente, el contrato de asociación. Hay un acuerdo que le da piso a la comunidad y sobre el que esta decide una forma de gobierno, ya no puede darse por supuesta⁶⁸. Debido a que no hay un orden subyacente en el cosmos que aporte la significatividad de nuestras vidas, las metas que el hombre se propone debe determinarlas él mismo. Esto se aplica al ámbito político, ya no se está destinado por naturaleza a seguir ninguna autoridad, esta condición de supeditación no está dada, es preciso crearla. Si preguntamos qué podría crear algo así, la respuesta es el consentimiento y el compromiso personal⁶⁹. Si bien las teorías del contrato social de antaño ya no tienen vigencia, salvo algunas versiones transformadas, todavía se comprende que la sociedad política se funda sobre la voluntad o el pensamiento de los individuos.

También la teoría de los derechos, es decir la idea de que inmunidades dadas a los individuos como derechos subjetivos se transformen en el punto central de la legalidad, proviene del s. XVII. Taylor se refiere a lo que Brough Macpherson ha denominado el “individualismo posesivo”⁷⁰. Este individualismo tiene que ver con la tenencia de la propiedad y se relaciona con inmunidades básicas como la vida y la libertad. Según Taylor aquí se daría una postura extrema de desvinculación del yo puntual de Locke que ejerce singular atracción en nuestra sociedad.

⁶⁸ Una alternativa a la teoría del contrato en el s. XVII era la monarquía sustentada sobre el derecho divino. Ella tiene rasgos esencialmente modernos que se diferencian de la medieval constitución divina de la autoridad. El atomismo era supuesto por este derecho divino: se daba como una verdad absoluta que no había relaciones naturales de autoridad entre los hombres, por ello solo una especial concesión divina del poder podía evitar la anarquía (Cf. Taylor, 270).

⁶⁹ En las sociedades calvinistas esto es decisivo, para ellas el creyente debía estar comprometido. Se agrega a esto la idea de la salvación que proviene de Dios sobre una minoría electa, por lo que se sustenta una sociedad que se funda en la asociación de los salvados, lo que les llevaba a diferenciarse de otros tipos de sociedades. En este sentido los verdaderos piadosos debían estar dispuestos a sacrificios como el rompimiento familiar, con la comunidad local y con la comunidad política; así podrían unirse sin problemas a la comunidad de los salvados. Todo esto contrarresta la comunidad natural que queda minusvalorada. La separación llega a niveles radicales cuando se surca los mares para separarse de los impíos, por ejemplo, en la inmigración a la Nueva Inglaterra. Esta exclusividad les hace identificarse con el Israel bíblico, un Pueblo elegido entre un conjunto de pueblos paganos. El consenso forma parte de la vida de estas comunidades quienes transfieren esto a la institución del matrimonio. Este debía verse como una relación contractual libre entre las partes contrayentes. En ellos se acentúa la idea neotestamentaria de pacto, este último se relaciona con la comunidad política, en el sentido que esta debe constituirse como un pacto entre individuos que fuera parte de un compromiso personal (Cf. Taylor, 268 ss).

⁷⁰ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Toronto Press, 1962), citado desde Taylor, 271 (731).

El filósofo canadiense destaca el hecho que en la política moderna se han generado ideas que van en otra dirección que el atomismo. Por ejemplo, el “humanismo civil” que refiere al modelo de la *polis*. Esta fue puesta en ejercicio en la Italia del s. XV. Fue también influyente en ciertas ideas que desembocaron en la Independencia de los EE. UU. y en la Revolución Francesa, y contribuyó de manera importante a configurar la política moderna. Taylor señala la “virtud cívica” tal como la conciben Montesquieu⁷¹ y Rousseau que se distancian de una comprensión atomista, pues precede a los individuos. El canadiense ve en los modelos anglosajón y francés del s. XVIII una tensión que se da entre una política de clases que es atomista-instrumental y las demandas de participación ciudadana. Para nuestro autor es la primera de estas ideas la que ha preponderado, no obstante, la idea de participación sigue siendo importante para nuestro ideario político moderno⁷².

Otro aspecto de la identidad moderna que se relaciona con el atomismo es lo que Taylor llama los poderes “poiéticos”. Nuestro autor prefiere usar el término poiético en vez de productivo, para que no se confunda con el ámbito económico. A lo que se refiere Taylor con este término es “a la nueva centralidad de los órdenes y artefactos construidos en la vida mental y moral”⁷³. El argumento cartesiano de que la certeza es alcanzable es avalado por nuestra actividad reflexiva del pensamiento. Pensar se convierte en algo que *hacemos*. He aquí una dimensión constructiva del conocimiento humano, que los empiristas, sumando también algunos postulados de Hobbes, acentuaron. Hobbes, Locke y todos sus seguidores del s. XVIII, pensaron en la construcción con bloques de una imagen del mundo. Estos bloques estaban constituidos por las sensaciones o ideas proporcionadas por la experiencia. También en Locke, en el ámbito moral, se da una construcción o reconstrucción, tarea que recae en el yo puntual. El carácter ya no se levanta siguiendo el

⁷¹ Véase Taylor, «Invocar la sociedad civil», 280 ss.

⁷² Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 272.

⁷³ Taylor, 272.

orden de la naturaleza, sino que lo construimos nosotros⁷⁴. El lenguaje, siguiendo la misma impronta, es algo que construimos otorgando significado a las palabras y a la vez este nos ayuda a construir los pensamientos.

2.4. La afirmación de la vida corriente

¿Qué entiende Taylor por “vida corriente”? Para él este término designa “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.”⁷⁵ En Aristóteles los fines de la asociación política eran “la vida y la vida buena”, para él la primera (aquella que siguiendo a Taylor entenderíamos como vida corriente) era una infraestructura que sostenía la vida buena. “La vida (corriente)” no era suficiente para la realización humana, sino propia de los animales y de los esclavos⁷⁶. La transición que se gesta en la época moderna cambia la manera de entender la vida corriente, la que comienza a adquirir un estatus elevado con respecto a las otras formas. La plenitud ahora se relaciona con el trabajo y la producción, así como con el matrimonio y la vida familiar. Junto con ello nace una crítica a las otrora vidas superiores.

Una consecuencia, a la vez que elemento constitutivo de la afirmación de la vida corriente, es la nivelación social. La ética del honor sufre un duro revés, al estar a la base de las estratificaciones sociales como la que se da entre plebeyos y aristócratas. La crítica lleva consigo calificaciones como vanagloria, vanidad, presunción y está presente en

⁷⁴ Además de la influencia de este esquema en la moral, se da también en el lenguaje otra suerte de construcción. Hobbes y Locke, influenciados por teorías nominalistas, afirman que el sentido que le damos a las palabras es asignado por nosotros por medio de definiciones que adhieren a estas palabras a las ideas. Las facultades constructivas del lenguaje se engarzan con el poder expresivo moderno y con el hecho de manifestar nuestra identidad, con lo cual la actividad poética se ve exaltada por la imaginación creadora a través del lenguaje (Cf. Taylor, 273).

⁷⁵ Taylor, 289.

⁷⁶ Platón se queda con la contemplación teórica y mira con desconfianza la participación política como se daba en la *polis*, más adelante los estoicos pusieron tanto a la contemplación como a la participación política en tela de juicio. De todas maneras, su rechazo a una dimensión u a otra no significó el realce de la vida corriente, sino al contrario una indiferencia e incluso cierto desprecio a ella (Cf. Taylor, 290).

pensadores como Hobbes, Pascal, La Rochefoucauld y Molière. Pero no es solo la crítica de autores la que está influyendo en este cambio, sino una nueva valoración de base⁷⁷. A fines del s. XVII el nuevo ideal de vida hace pueriles las búsquedas de gloria y honor propias del capricho y de la indisciplina, irresponsables frente a las cosas importantes de la vida. El siglo siguiente ve surgir el aprecio sin precedentes del comercio y la adquisición, hay ya un nuevo modelo de civismo. Gana relevancia aquello que se ha denominado *le doux commerce*⁷⁸ propio de las naciones civilizadas. “La ética de la gloria se ve juzgada por una nueva ética del orden y estabilidad política, además de un nuevo tipo de vida buena”⁷⁹. Hay una nueva ética burguesa que impulsa a la sociedad liberal en sus distintas revoluciones de final del siglo XVIII y las que vinieron después. Habían llegado para quedarse ideales como la Igualdad, el derecho universal, la ética del trabajo y la exaltación del amor sexual y la vida familiar. El hombre como productor ha estado presente en las grandes revoluciones contemporáneas como el marxismo, se afianza la dignidad del trabajo, el servicio de la vida a través de la transformación de la naturaleza.

La afirmación de la vida corriente encuentra su origen en la espiritualidad cristiana y recibe un especial impulso de la Reforma Protestante. Esta rechaza la mediación que se daba en la Iglesia Católica y con ello su concepción de lo sagrado. Para los protestantes la salvación era una acción exclusiva de Dios⁸⁰. El estatus de la vida profana aumenta con el rechazo de lo sagrado, de la mediación eclesial y en particular de las vocaciones monásticas. Los que se suponía que rezaban por todos para que los demás pudieran dedicarse a asuntos como la guerra, el trabajo y el gobierno. Había una jerarquía de aproximación a lo sagrado, en el que la vida religiosa suponía un estatus superior que exigía un menor compromiso al resto de los fieles. En la Reforma en cambio, frente a la

⁷⁷ La crítica ya se encontraba en Platón, los estoicos y San Agustín (Cf. Taylor, 293).

⁷⁸ Taylor cita a Albert Hirschman, *The Passions and the Interests*. Véase Taylor, 295(735).

⁷⁹ Taylor, 294.

⁸⁰ Los nuevos conversos recibían la fe con un espíritu de miedo y gratitud en correspondencia a dicho don. Hay en ellos la convicción que los seres humanos no están capacitados para hacer algo para ganar este don, este proviene exclusivamente de Dios. El papel mediador de la Iglesia es rechazado, particularmente su teología sacramental y en especial el sacramento de la eucaristía, el que otorgaba un poder inconcebible a hombres tan pecadores como cualquiera (a los sacerdotes) [Cf. Taylor, 296].

salvación mediada de los católicos, se opone el compromiso personal de cada creyente. Su enunciado central de la salvación por la fe resalta este compromiso personal, a la vez que la inanidad que con respecto a la salvación tienen las acciones humanas. Al negar lo sagrado, se contradice la división misma entre lo sagrado y lo profano, afirmando su interpenetración. La vida corriente adquiere un nuevo estatus y ahora ya no es solo profana, sino santificada y en ningún caso inferior. Gana fuerza entre los reformadores la idea de la excelencia de la vida corriente y sus dimensiones productiva y familiar, así como se rechaza de falso desarrollo espiritual la vida monástica. El mismo Lutero es un ejemplo de ello, al dejar el monacato y casarse con una exmonja⁸¹. El puritanismo le da, por tanto, un valor espiritual al matrimonio que integra el amor y compañerismo. El amor mutuo se hace relevante como mandato de Dios⁸². No por ello debe constituirse en un sustituto del querer a Dios, lo que implica una moderación de los afectos⁸³. La valoración del matrimonio en cuanto compañerismo se convierte en un antecedente de la contemporánea concepción del matrimonio y el amor sexual.

Una de las desviaciones que todo cristiano debe evitar para los reformadores, es caer en la absorción que pueden provocar las cosas de este mundo, que no es malo en sí mismo, pero que el amor a él puede ser causa de desviación. Weber llama “ascetismo

⁸¹ La valoración de la vida corriente si bien está fundamentada en la misma tradición judeo-cristiana-islámica, en la que Dios es el creador de un mundo bueno y sustento de la vida y el ser, y, por otra parte, en la misma tradición monacal se destaca el valor de la oración y del trabajo, es la Reforma la que radicaliza esta valoración. Taylor comenta que, si bien el cristianismo fue influenciado históricamente por el estoicismo y el platonismo, no por ello perdió este aprecio a la vida, la forma como un estoico se desprende de bienes como la salud, la libertad y la vida es muy distinto, pues se ve la pérdida como algo bueno querido por el orden providencial. En cambio, en la tradición judeocristiana el martirio se comprende como la pérdida de un bien. El mismo caso de Cristo en la cruz se entiende como consecuencia de la maldad humana y no como un bien Taylor, 300.

⁸² Afirma Jeremy Taylor: “El amor marital es algo tan puro como la luz, tan sagrado como un templo, tan duradero como el mundo” [Citado de Taylor, 309 (736)].

⁸³ “Pero, al mismo tiempo, ese amor no debe centrarse solo en sí mismo; no puede ser a costa de nuestro amor a Dios. Cuando recibimos demasiado placer de cualquier criatura, ‘cuando nos regodeamos excesivamente en los maridos, esposas e hijos’, advierte John Cotton, ello ‘embota y nubla en demasía la luz del Espíritu’” (Taylor, 309).

intramundano” de los puritanos⁸⁴ a esta actitud de amor y rechazo al mundo⁸⁵. El trabajo debe evitar el ocio, que engendra tentaciones, pero principalmente se lo valora por ser camino de santificación⁸⁶. La concepción puritana del trabajo y el aprecio por la vida corriente y disciplina en general es un caldo propicio para la revolución científica. La perspectiva baconiana se genera en un contexto puritano. La misma ciencia como contemplación del cosmos se ve como algo sin importancia y en mal rumbo. El nuevo ideal científico se aboca a comprender el funcionamiento de las cosas y su aplicación⁸⁷ para aliviar la condición humana, lo demás para Bacon estaba sujeto a la tentación del orgullo pues se pretende “prescribir leyes a la naturaleza”⁸⁸. Usando un término nietzscheano Taylor afirma que la revolución baconiana supuso una transvaloración de los valores, que puso a lo anterior en tela de juicio cuando no en un estatus muy inferior. Las profesiones y las artes se valorizan, se entiende que entregan más que la filosofía contemplativa y sus cultores. Reforma y nueva ciencia tienen afinidad en cuanto a su percepción de la experiencia, la tradición y la autoridad. Hay una crítica de fondo a la doctrina transmitida por la Iglesia, que tenía por centro a Aristóteles y por ende una gran

⁸⁴ Cf. Taylor, 304. Weber ve en el protestantismo un modo de vida de trabajo disciplinado, racionalizado y regular que se conjugaba con una austeridad en cuanto a hábitos de consumo, lo que le lleva a pensar que este facilitó la llegada del capitalismo industrial. Taylor no está del todo de acuerdo con la última parte, pero la primera parte le parece plausible. De todos modos, reconoce la influencia en una ética del trabajo acorde con la moderna cultura capitalista.

⁸⁵ Hay un sentido de utilización del mundo que debe hacerse con “desapegado afecto”. Una nueva noción de santificación de la vida corriente se opone a la noción católica de santificación por los sacramentos. En esta santificación el matrimonio y la llamada se vuelven dos aspectos esenciales. Con respecto a la última todo oficio o mero quehacer era una llamada, en tanto fuera útil a la humanidad y a los fines de Dios. No se da como en el catolicismo una diferencia entre las llamadas, todas eran iguales, independientemente de la jerarquía social que ocuparan (Cf. Taylor, 305 ss.).

⁸⁶ Dice Robert Sanderson: “Esta manifestación del Espíritu... impone sobre cada hombre la necesidad de una llamada... entonces, levántate y haz algo: ¿por qué estás ocioso todo el día?... en la Iglesia, él no puede llamarse a sí mismo por ningún otro nombre que no sea el de cristiano, y de hecho también eso lo usurpa. Si dices que formas parte del cuerpo [de la Iglesia], yo pregunto entonces: ¿cuál es tu quehacer en el cuerpo?... Si tienes un don, hazte con una llamada” [Citado desde Taylor, 307 (736)].

⁸⁷ Afirma Francis Bacon: “Entre los signos, ninguno hay más seguro y conocido que el que se deduce de los frutos, pues los frutos y los inventos son como fiadores y garantes de la verdad de la teoría. Ahora bien, de toda esa filosofía de los griegos y de las ciencias particulares que derivaron de ella, a duras penas se puede, después de largo lapso de tantos años, aducir un solo experimento realmente aceptable que haya contribuido a aliviar y mejorar el estado del hombre, o que pueda aprovecharse para las especulaciones y dogmas de la filosofía.” (Bacon, *Novum organum*, 117, LXXIII).

⁸⁸ Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 292.

distancia de la metodología de la nueva ciencia. La experiencia de conversión y compromiso personal se adecuan al talante ascético y responsable de la observación directa de la naturaleza. Se ve a la ciencia al servicio de la humanidad lo que está acorde a la nueva teología⁸⁹. La doctrina de la creación se une a la eficacia productiva, el hombre puede ser colaborador en la creación⁹⁰. La ciencia baconiana se inserta en la espiritualidad puritana en cuanto es contribución a la humanidad y, más importante aún, porque investiga sobre los propósitos de Dios y sobre el correcto uso de las criaturas. Evidentemente hay una postura instrumental hacia el mundo unida ahora a un tipo de espiritualidad cristiana⁹¹. Ya no es solo el control racional desvinculado el que influye en su éxito, sino un tipo de espiritualidad religiosa. De igual modo la afirmación de la vida corriente se ve apoyada por la nueva concepción productiva de ciencia.

Este nuevo ímpetu de la vida corriente traspasó las fronteras de los países protestantes y llegó no solo a los países católicos, sino también derivó a variantes secularizadas.

Taylor considera crucial para la construcción de la identidad moderna que se aunaran, tanto la ética de la vida corriente, primero desde su vertiente religiosa y luego desde su vertiente secularizada, con la filosofía de la libertad y la racionalidad desvinculada. Las primeras versiones de la fusión contienen una postura teológica que con el tiempo será relevada. Una de estas primeras versiones es el aporte teológico de Locke, que, pese a no

⁸⁹ El agrado por la nueva teología atrae también a la nueva ciencia. El tipo de hombres que se interesaron por ambas eran de tipo medio, en ellos se incluían artesanos, comerciantes y propietarios menores. Estas clases se estaban afirmando en seguridad y confianza. Taylor relaciona esto con la guerra civil inglesa de 1640. Este aprecio de esta clase social por la nueva ciencia también influyó en la valoración social en favor de las clases productivas, nuevos artesanos que no temían “mancharse las manos en las artes mecánicas”. Boyle y Locke por ejemplo se describen a sí mismos como patrones y obreros. Esto agrega un apoyo de la filosofía a este nuevo orden social que se estaba gestando. Religión, ciencia y filosofía convergen en favor de la nueva clase burguesa y la emancipación revolucionaria de 1640 (Cf. Taylor, 314-15).

⁹⁰ También la ciencia se ve influenciada por la moral que trae el puritanismo: “Bacon desarrolla una noción del 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 eso está aún 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” (Taylor, 316-17).

⁹¹ Cf. Taylor, 317.

ser tan conocido en nuestros días, en opinión de Taylor, fue muy influyente. En él se combinan dos corrientes que parecen contradictorias, pero que son plenamente coherentes en su visión. Nos referimos al voluntarismo teológico y a la ética de la ley natural. Si la Reforma protestante pone el énfasis en la vivencia devota de la vida corriente, Locke lo pone en el vivirla racionalmente. En esto es importante la razón instrumental, ella puede liberarnos de la ilusión, la costumbre, la superstición, etc.; impulsándonos a vivir de forma responsable con nosotros mismos y con los demás. Racionalidad moral y racionalidad intelectual se requieren mutuamente. Dios a través de la razón instrumental nos eleva a nuestro máximo potencial. Participamos en los planes de Dios al acatar los “órdenes de la razón instrumental”⁹². En cuanto a la creencia en la vida eterna Locke considera que encaja bastante bien con el orden terrenal. Ella adopta la forma de premios y castigos y nos ayuda a cumplir el mandato de preservación. Teológicamente hablando el lugar del misterio y de la providencia se minimizan. Esta última es escrutable, a través del sistema de premios y castigos que nos ayuda a orientar nuestra pulsión. Así el hombre sigue los designios de Dios: “Ahora tenemos un cristianismo racional sin lágrimas”⁹³.

2.5. Una nueva concepción de la naturaleza

2.5.1. Antecedentes pre-románticos

El romanticismo constituye un hito fundamental en nuestra concepción de la naturaleza y de una interioridad humana asociada a ella, que marca un giro con respecto a la

⁹² En cuanto al énfasis que da Locke a la racionalidad instrumental, y las consecuencias teológicas que dimanarían de esta postura, comenta Taylor: “La racionalidad instrumental, correctamente conducida, es la esencia de nuestro servicio a Dios. De este modo, al otorgar el lugar central a la razón, Locke evidentemente se coloca al margen de la teología ortodoxa de la Reforma, ya que esto iba en el mismo bloque que su rechazo del pecado original. Pero estaba a igual distancia de las opiniones tradicionales que atribuían el más alto lugar a la razón humana, y que habían sido atacadas por la teología de la Reforma...La racionalidad en cuestión es ahora procedimental: en los asuntos prácticos, instrumental; en los teóricos, implica el minucioso y desvinculado escrutinio de las ideas y su ordenación de acuerdo con los cánones de la deducción matemática y la probabilidad empírica. Es así como participamos en los designios de Dios” (Taylor, 333-34).

⁹³ Taylor, 336.

racionalidad hasta ahora vista. Al respecto, Taylor descubre antecedentes que lee en autores ilustrados ingleses y franceses.

2.5.1.1. Ilustración, deísmo, ateísmo y sentimientos

Hay una reacción a la teología lockeana de parte de los “platónicos de Cambridge”⁹⁴. Smith⁹⁵, por ejemplo, se opone a una religión del miedo en la que se fuerce a cumplir los mandamientos de Dios, este último no es un tirano caprichoso. Por el contrario, la religión está llena de deleite, gozo, fuerza, nobleza, etc., y no debe ser la religión del miedo, sino del amor. Ellos se oponen a una ley externa. El amor que proviene del interior es central. Habría un vínculo de amor en el universo, una armonía entre la ley de Dios y los seres humanos. Para el deísmo de Shaftesbury a través del amor y del disfrute del curso del mundo es posible alcanzar la serenidad y la ecuanimidad. Los defectos parciales son parte de un todo armónico. Como a los estoicos⁹⁶, nada debería inquietarnos, salvo el estado de nuestra mente⁹⁷. En general en el deísmo “vivir de acuerdo a la naturaleza” significa entre otras cosas, vivir apreciando nuestro designio en el engranaje de un todo armónico. El Dios de Shaftesbury es diseñador, motor y animador del todo. Para Hutcheson nos movemos moralmente por algo que es más que el egoísmo, hay en nosotros motivos generosos. Son naturales en nosotros la bondad y la generosidad. En un universo engranado de manera perfecta Dios ha pensado en la felicidad de todos. Por lo que no habría choque de intereses, si una persona sirve a los demás a la vez se estaría sirviendo a sí misma. Así la tradición de Cambridge se transforma en dos puntos que son claves. El primero de ellos es que se *interioriza el sentimiento* (Hutcheson) en nuestra inclinación al bien y esta última se transforma en *benevolencia universal*.

⁹⁴ Henry More, Ralph Cudworth, Benjamin Whichcote, John Smith, entre otros, influenciados por el platonismo del renacimiento (Ficino y Pico, s. XIV) de índole plotiniana.

⁹⁵ Smith además utiliza un concepto central en nuestra cultura: la “naturaleza interior” (Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 344).

⁹⁶ Shaftesbury se identificó con la filosofía estoica (Epicteto y Marcus).

⁹⁷ En el *Cándido* de Voltaire esta postura providencialista es satirizada.

Se expresa en estos autores un deísmo que tiene continuidad y ruptura con el teísmo tradicional. La relación recíproca con Dios judeocristiana en el deísmo está ausente, en cuanto amarlo, servirlo y entrar en su presencia. Como seres humanos nos comportamos de manera independiente. La referencia a Dios está subordinada a la felicidad humana, que consiste en última instancia en el logro de los deseos propios de nuestra naturaleza o en el placer y la evitación del dolor. La otra vida es más bien una recompensa para mejorar nuestro aporte en el engranaje de esta existencia terrenal. Esta perspectiva por tanto no es teocéntrica⁹⁸. El orden de la naturaleza como idea fue consecuencia de la creencia que Dios dispone de todas las cosas para el bien humano, la configuración, regularidad y disposición de las cosas se comprende en términos de providencia. Pero esta providencia era general, la idea de intervenciones de Dios en asuntos particulares era una creencia implausible para los deístas.

Este deísmo se vuelve cada vez más predominante a medida que transcurre el siglo XVII, lo que desemboca en una revolución en la comprensión filosófica del sentimiento, palabra que reemplaza parcialmente el término pasión. No es que el sentimiento haga que algo sea bueno, sino que el sentimiento normal y no distorsionado es nuestro acceso al designio. Esto se plasma en toda la sociedad, así como las prácticas de introspección y los principios de autonomía. En ello fueron determinantes algunos movimientos, que se dieron fuera del ámbito de la filosofía en los siglos XVII-XVIII, como la valoración del comercio, el nacimiento de la novela, la comprensión del matrimonio y la familia, etc.

Taylor señala dos fronteras de exploración que configuran nuestra moral contemporánea: la primera de ellas se refiere a las facultades del agente, en particular las de orden, control, expresión y articulación; la segunda tiene que ver con la naturaleza, con el orden de las cosas, pero también con mi naturaleza interna, como deseos, sentimientos y afinidades⁹⁹.

⁹⁸ El deísmo, si bien afirma un orden autónomo, se funda en dos líneas teológicas: la Bondad de Dios como beneficencia para la humanidad de tradición erasmista, que va en contra de las teologías de la predestinación y de la incapacidad humana; y la afirmación antijerárquica reformada, que se revela contra las formas espirituales superiores de vida. Estos motivos cristianos los diferencian de los modelos filosóficos paganos, aunque comparten con ellos su creencia en el orden cósmico (Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 372).

⁹⁹ Cf. Taylor, 431.

El configurarse como sujeto desvinculado del control racional (como yo puntual), está relacionado con nuestro sentido de dignidad en tanto agentes racionales. En Descartes, Locke y Kant esta dignidad se constituye en una fuente moral, en estos casos bajo la perspectiva teísta. La imagen de Dios en nosotros es lo que configura las facultades de razón y voluntad. Pero es preciso señalar que, si la fuente reside en nuestro interior, podría perfectamente generarse una moral independiente de Dios. Por otro lado, la noción del orden providencial de la naturaleza desemboca en seres en red engranados. El bien de cada una de las partes, incluidas las criaturas sensibles, se conservan gracias a esta red. Este orden es posible captarlo a través de la razón y de los sentimientos. Cuando la fuente moral es autosubsistente se abre la posibilidad para una ética sin referencia al Creador.

La idea del orden providencial de la naturaleza no explicaba cosas como el sufrimiento o el desastre, por lo que se vuelve cada vez menos creíble. El *Cándido* de Voltaire es una sátira de la ingenua formulación leibniziana. ¿Cómo explicar las 70.000 personas muertas en el terremoto de Lisboa de 1757? La desvinculación de los ilustrados radicales sostenía de manera más inflexible la realización de una razón autorresponsable y el principio de utilidad prometía un camino más corto hacia la felicidad¹⁰⁰. Las razones del cambio de un deísmo y un providencialismo al materialismo y al utilitarismo, no se da solo por razones epistemológicas. La corriente moral deísta evitaba caer en tres desviaciones: 1. La indolencia, la sensualidad excesiva, el desorden y la violencia; 2. minusvalorar la vida corriente en función de otras vidas superiores; y 3. Rechazar como pecado el amor a sí mismo¹⁰¹. Los utilitaristas radicales consideran que su lucha es más eficaz que la de los deístas, específicamente en los puntos 2 y 3¹⁰². Con respecto a 1, en el utilitarismo hay

¹⁰⁰ Cf. Taylor, 443.

¹⁰¹ Cf. Taylor, 387.

¹⁰² El valor de la vida corriente es defendido más eficazmente en la acentuación de la satisfacción y el placer físicos. En este sentido afirma Helvecio: “El dolor y el placer físico son los principios ignorados de todas las acciones humanas”[Citado desde Taylor, 449 (754)]. Para Bentham es el “principio de ascetismo” el gran oponente del principio de utilidad, para él los que alientan aquella postura errónea son moralistas alentados por el orgullo

una afirmación de la sensualidad que se une a la búsqueda de la felicidad. De manera negativa enfrentan la acreditación de la benevolencia universal: los esfuerzos por el bien de los seres humanos se ven restringidos por la superstición que avala el fanatismo y la persecución. Pese a la negación del orden providencial, los ilustrados radicales creen en la armonía de los intereses humanos¹⁰³. La relevancia dada al placer sensual y a la evitación del dolor dieron pie para que por vez primera el discurso antisufrimiento ascendiera a la palestra social, lo que ha producido efectos totalmente revolucionarios en la edad moderna, tanto en el ámbito legal como en el de las preocupaciones humanas. Al hacernos más imparciales podemos contemplar las necesidades humanas y buscar el bien universal. Los ilustrados radicales creyeron estar liberando “las exigencias no adulteradas de la naturaleza”¹⁰⁴ y la benevolencia de las ataduras de la superstición y el error.

No obstante, para Taylor, el horizonte moral que proporciona el materialismo y el hedonismo pueden formar una postura radicalmente opuesta a la de la benevolencia universal. Hay en la ética ilustrada un trasfondo de fuerte valoración, que tiene que ver con la felicidad común y la beneficencia universal. Sin ella lo que queda es el egoísmo sadeano. Además, Taylor critica que no es lo mismo afirmar la concordancia de intereses que las personas tengan un amor a la humanidad. El canadiense se pregunta: ¿qué me motiva a empeñarme en colaborar con esta armonía?¹⁰⁵ El problema de motivación moral es suprimido en el naturalismo ilustrado, se amaña el problema en teorías de armonía y comprensión mutua. En el utilitarismo: “las subyacentes fuentes morales solo surgen en la retórica del argumento; y, sobre todo, a través de las condenas de los errores religiosos y filosóficos que infligen tan enormes sufrimientos a la humanidad. Esto significa que el lugar de las fuentes morales en esta filosofía, y en las últimas que se asemejan a ella en

filosófico y religionistas alentados por el miedo al castigo futuro generado por “una deidad malhumorada y vengativa”.

¹⁰³ Se pregunta Condoret: “No es el interés mal entendido la causa más frecuente de las acciones contra el bien general?”[Citado desde Taylor, 452 (754)].

¹⁰⁴ Taylor, 454.

¹⁰⁵ Cf. Taylor, 460.

este aspecto, es extraño”¹⁰⁶. Para el canadiense el problema parece estar en el ámbito de la construcción de un nuevo orden moral, lo que pone de manifiesto la debilidad del utilitarismo, así como su peligrosidad. Hegel ve que en los jacobinos radicales se dio un poder de destrucción que iba a la par con la incapacidad para construir un orden nuevo¹⁰⁷. El sentido que el utilitarismo da a la vida personal se define en torno a tres bienes vitales: la razón autorresponsable, la búsqueda de la felicidad y la benevolencia.

El naturalismo tiene la creencia en que el hecho que los hombres forman parte de un gran orden físico puede generar asombro y temor, una suerte de piedad natural. Si unimos razón y naturaleza nos daremos cuenta de que estas nociones definen cierta perfección para los seres humanos, en el sentido que un ejercicio autorresponsable de la razón produce una mayor claridad sobre la naturaleza y su significación, aunque también señala los errores que se encuentran presentes en la realidad. En esto estriba la lucha que establece la Ilustración para liberar de la ceguera y conducir al hombre a la perfección¹⁰⁸. Los relatos individuales e históricos se ven influenciados por esta “historia de salvación”, que va desde la ceguera y el error hasta la liberación. Se genera un relato de progreso, de desencadenamientos, de descubrimientos¹⁰⁹. En este contexto la vida del ilustrado adquiere significatividad, constituyéndose en parte de una cultura humana restaurada y perfeccionada. Esta lucha debería ser reconocida por las generaciones futuras. En este sentido, los ilustrados evocan con frecuencia la posteridad como fuente de consuelo. En cuanto a las fuentes morales que se reconocen, aunque no estén totalmente articuladas en el siglo XVIII, se pueden reconocer tres polos: 1. Dignidad de la razón

¹⁰⁶ Taylor, 463.

¹⁰⁷ Cf. Taylor, 465-66.

¹⁰⁸ Cf. Taylor, 480.

¹⁰⁹ En este nuevo ideario aparece una nueva visión de tiempo, distinto del tiempo inalterable de los antiguos y del histórico bíblico. Ambos son relativos a un orden. El nuevo tiempo geológico que aparece ya claro en los albores del siglo XVIII se expresa ya no en miles de años, sino en eones. Esto preparará el terreno para la futura aceptación de la evolución darwiniana. El naturalismo de la Ilustración no solo generó variaciones en nuestras concepciones de tiempo, sino además formas de narración personal e histórica (Cf. Taylor, 478).

autorresponsable, 2. Significación de los impulsos corrientes de la naturaleza y 3. El imperativo de la benevolencia¹¹⁰.

2.5.1.2. Rousseau, la naturaleza como fuente

El naturalismo ha influenciado de manera importante a la sociedad y cultura contemporánea, pero también han sido relevantes, para nuestra actual manera de comprendernos, los movimientos reaccionarios con respecto de él. Un punto común de esos movimientos ha sido la objeción antiniveladora¹¹¹. Ella consiste en oponerse a una noción de voluntad, donde el seguimiento del bien se reducía a una cuestión de instrucción o de ilustración. Rousseau articula de manera clara esta crítica¹¹². Para él era importante dar cabida a una maldad que no se redujera a la mera ignorancia o falta de educación y que se curara sin más a través de la ilustración. Con Rousseau se recupera la noción agustiniana de los dos amores, aun cuando se aleja de la ortodoxia al no tomar en cuenta las creencias en el papel transformador de la gracia y la corrupción del pecado original. En vez de gracia, Rousseau considera la naturaleza. Esta es fundamentalmente buena y la depravación solo ocurre por la alienación producto de la cultura-sociedad en que nos hallamos.

Es nuestra conciencia la guía interior en dónde se expresa la voz de la naturaleza. Ni la Ilustración ni el progreso hacen mejores a los hombres, incluso estos nos llevan a la decadencia moral. Para Taylor es errónea la interpretación primitivista que se hace de la obra de Rousseau, él no promueve el regreso a una vida presocietal, su idea del contacto con la naturaleza busca más bien dejar atrás las tentaciones del poder y las ambiciones

¹¹⁰ Cf. Taylor, 480.

¹¹¹ En Kant también se da la objeción antiniveladora de la voluntad con respecto al deísmo, el naturalismo y el utilitarismo. El problema es que estos no dan suficiente cabida a la libertad en la dimensión de la moralidad, en esto Kant sigue a Rousseau. Para Kant la acción realmente moral no tiene que ver con los resultados, sino con la motivación de la voluntad.

¹¹² Una contra crítica de sus contemporáneos es que se acerca a pensadores cristianos como los jansenistas o Pascal.

asociadas a él¹¹³. Lo que persigue Rousseau es una alianza entre razón-cultura-sociedad, por un lado, y naturaleza-conciencia, por otro.

En el filósofo francés es posible encontrar motivos que pertenecen al deísmo del siglo XVIII¹¹⁴, pero hay un cambio de enfoque fundamental. Existe en él una polaridad entre el bien y el mal, entre degeneración y transformación de la voluntad. Vicio y virtud se entienden ahora desde la relación de dependencia de sí versus dependencia de los otros. La bondad se identifica con la libertad, los motivos de nuestras acciones deben encontrarse dentro de nosotros mismos. El subjetivismo moral avanza en la dirección de la revolución del sentimiento en psicología. Taylor considera que el filósofo francés fue la bisagra para la interpretación posterior, aquella que afirma que los sentimientos que nos brinda nuestra voz interior definen qué es lo bueno¹¹⁵.

2.5.2. El romanticismo, la nueva comprensión de la naturaleza y el expresivismo

Al Romanticismo comúnmente se le entiende como una reacción frente al énfasis clásico en la razón, la tradición y la armonía. Frente a ellos se afirma los derechos del individuo, la imaginación y el sentimiento. Su fuente moral es la naturaleza, por lo que es fundamental la filosofía que tiene a esta por objeto. El Romanticismo entiende la naturaleza como “gran torrente de resonancia que fluye a través de las cosas”¹¹⁶. Es

¹¹³ Rousseau propugna una austeridad en concordancia con la afirmación de la vida corriente. Emilio debe buscar un oficio honrado y convertir a Sofía en su mujer. Los bienes del honor y la gloria no van en pos de la voz de la naturaleza. La vida del ciudadano y del que busca su sustento no son contradictorias. En el ámbito político es importante la unidad y no la deliberación. Para Rousseau los más felices son los campesinos: “Cuando en la nación más feliz del mundo se ve a grupos de campesinos resolver los asuntos del Estado bajo una encina y conducirse siempre con acierto, ¿puede uno evitar despreciar los refinamientos de las demás naciones que se hacen ilustres y miserables con tanto arte y misterio?” (Rousseau, *El contrato social*, 105).

¹¹⁴ Relación orden cósmico y la existencia de Dios; relación entre libertad y espiritualidad del alma; los premios y castigos en esta vida y en la siguiente; la relación entre la Bondad de Dios y el orden cósmico y la prescindencia de la necesidad de milagros (Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 493).

¹¹⁵ Si bien Rousseau no llega a dar este paso es un buen impulsor de este. Falta aún una mayor emancipación en la que esta voz interior declare su plena independencia. Esta última se hará realidad en el expresivismo romántico. Para Taylor, Rousseau es el punto de partida de las filosofías contemporáneas de autoexploración, de los credos que hacen de la autodeterminación las claves de la virtud y, en definitiva, de la transformación hacia una interioridad y autonomía mucho más radical (Cf. Taylor, 494-95).

¹¹⁶ Taylor, 493. O en boca de un representante del movimiento: “Contempla toda la naturaleza en su conjunto, advierte la gran analogía de la creación. Todo se siente a sí mismo y siente a su semejante, la vida reverbera en la vida” [Johann Gottlob Herder, citado desde Taylor, 504 (760)].

importante la noción de pulsión o voz interior que es comprendida como voz de la naturaleza que llevamos en nuestro interior. Este es el lugar de la verdad y en su revelación son de fundamental importancia los sentimientos.

Con respecto al deísmo hay escritores románticos que siguen entendiendo que el ser humano es parte de un orden mucho más amplio con el que deberíamos sintonizar, que en ocasiones incluso se entiende como providencial¹¹⁷. Pero la gran diferencia estriba en el modo de acceso a dicho orden. En el Romanticismo se da través de nuestro interior, la voz de la naturaleza se encuentra allí, de hecho, la rectitud de nuestra postura moral tiene que ver con este modo de acceso. Los románticos coinciden con Rousseau en su teoría de los dos amores. Es posible la depravación. El camino correcto proviene principalmente de escuchar el *élan* de la naturaleza en nuestro interior, este es el sendero del bien, pues la naturaleza es su depósito, así como lo es del deseo y benevolencia inocentes. Y el *élan* es la fuente de nuestro amor al bien. Así se transforma nuestra voluntad. La razón desvinculada, en cambio, nos escinde de la naturaleza al ahogar su voz en nuestro interior. Abrirnos al *élan* de la naturaleza implica escuchar nuestros sentimientos. Estos están en concordancia con la vida corriente, la benevolencia y la compasión. Este contacto renovado con la naturaleza le concede a la vida una mayor intensidad. Lo sensual y lo espiritual se encuentran, se funden lo ético con lo estético. Para Taylor, esto implicará una travesía que desembocará, mucho más adelante, en la “revolución de las flores” de los años ’60 del siglo XX. Otra fórmula será la nietzscheana, aquella en que se desvincula de la benevolencia y de la solidaridad¹¹⁸.

¹¹⁷ Con respecto al deísmo y la fe cristiana si bien pueden encontrarse algunas semejanzas también pueden verse notables diferencias: existe en el Romanticismo un tipo de filiación con la naturaleza semejante al del deísmo y del cristianismo, incluso puede verse en algunos escritores la creencia en una creación providencial. En relación con el cristianismo el Romanticismo tiende a deslizarse hacia el panteísmo y con respecto al deísmo se separa en el modo cómo alcanzamos las verdades más profundas, es decir, a través del sentimiento, son los sentimientos los que revelan el bien. Como dice Novalis: “el corazón es la clave del mundo y de la vida” (Citado desde Taylor, *Fuentes del yo*, 508). Consecuencia de ello es la relación que establece Wordsworth entre poesía y verdad, el objeto de la poesía es la verdad.

¹¹⁸ Cf. Taylor, 510.

Para la nueva visión la realización de la naturaleza es una forma de expresión, lo que configurará el carácter expresivista del romanticismo, que tendrá importantes consecuencias en la manera de comprendernos. Expresar algo es manifestarlo en algún medio. Puedo expresar una visión a través del arte y le doy a ella una forma concreta en la que se funde medio y mensaje. La dirección que proporciona el *élan* interior no está formada ni formulada y es precisamente esto último lo que se le proporciona en la obra de arte. El arte del Romanticismo manifiesta, pero también crea. Es esta una visión moderna del arte que deja atrás su determinación de mera *mímesis*. El arte es el lugar donde ocurre la manifestación de lo que no está revelado¹¹⁹. Así esta actividad adquiere un puesto privilegiado que incluso ha desplazado en algunos aspectos a la religión en el ámbito de la vida espiritual. La figura del artista es exaltada, ahora es creador, mediador.¹²⁰

La manifestación asociada al arte requiere articulación, en esta tiene un lugar central la imaginación creativa, que en el siglo XVIII comienza a ser distinguida de la mera imaginación reproductiva. Como forma de expresión, adquiere relevancia el símbolo¹²¹. El que no consiste en mero señalamiento. Esta nueva concepción del arte es fruto de la nueva concepción expresivista de la naturaleza humana, asociada al torrente vital que reconoce el romanticismo.

El orden ilustrado de designios engranados, propio del s. XVIII, es puesto en cuestión. Este engranaje universal está en estrecha sintonía con la idea de armonía de designios, pero para los románticos el designio no tiene un orden mecánico, sino que se da en la

¹¹⁹ No solo la nueva valoración del sentimiento contribuyó a este cambio, también influyeron las nuevas concepciones de los orígenes del lenguaje y de la cultura: se decía que la primera habla fue poética, que los primeros pueblos hablaban en tropos, que la primera poesía es la más pura con un claro sentimiento primitivista. La última mitad del siglo XVIII fue testigo de una gran admiración por la poesía. La gran fuente es ahora la naturaleza, entendida desde una concepción expresivista que incluye en ella a la humanidad. William Jones y J.G. Sulzer cuestionan el carácter aristotélico de *mímesis* [Citado desde Taylor, 515 (762)]. La idea de que la poesía es solo expresión del sentimiento es superada y se entiende ahora como expresión de una revolución de ideas morales. Ella completa y realiza al hombre, lo rescata de la razón desvinculada.

¹²⁰ Para Herder “el artista se ha convertido en un Dios creador” [Citado desde Taylor, 516 (762)]. Para Shelley es un mediador que quita el velo que cubre el mundo y destacando su índole mediadora Schleiermacher afirma que es un sacerdote [Cf. Taylor, 517 (762)].

¹²¹ el que se distingue de la alegoría. Este proporciona lenguaje a aquello que nos supera para hacer que llegue a nuestro mundo. Afirma Schegel: “¿Cómo hacer que el infinito se manifieste en la superficie? Solo simbólicamente, en pinturas y signos” [A. W. Schlegel, citado desde Taylor, *Fuentes del yo*, 518 (763)].

vida que discurre en la naturaleza, la razón desvinculada es ciega a este orden que propone el Romanticismo. Para acceder a él se requiere un amor que participe en este torrente de amor y de vida. El arte no puede imitar este orden, pero puede explorarlo y manifestarlo. El expresivismo es además base de una más profunda individuación, se subraya en él la originalidad y diferencia individual de cada ser humano. Que al ser humano se le considere diferente y original no es novedad, lo nuevo es que esto sea central en la manera en que nos sentimos llamados a vivir. Esta originalidad tiene antecedentes en el cristianismo, tanto en la consideración de la variedad de dones del evangelio, como en el cristianismo puritano y la llamada que Dios hace a cada uno. Esto marca que mi camino es distinto del de los demás, y lo que es bueno para algunos no lo es para otros. La individuación expresiva es una idea reciente y original, una de las cuestiones centrales en la configuración de la cultura moderna. Herder la piensa no solo en términos individuales, sino que la extiende a los pueblos, convirtiéndose en la base de otra de las cuestiones que configura la cultura moderna, el nacionalismo.

Taylor piensa que tanto al deísmo como al naturalismo le falta una visión moral adecuada y usando una expresión de Marcuse afirma que son unidimensionales¹²². Como críticas a estas dos corrientes aparece el kantismo y su autonomía y el expresivismo con su unidad con la naturaleza¹²³. Ambos pueden percibirse como antagónicos, pero poseen similitudes. De hecho, en la década de 1790 se busca reconciliarlos. La teoría kantiana afirma la autonomía radical de los agentes racionales, la satisfacción del deseo utilitarista es para Kant heteronomía, la libertad se aparta de la naturaleza, por lo que parece irreconciliable con las teorías expresivistas. En cuanto a estas últimas la naturaleza es comprendida como fuente, la escucha del *élan* de la naturaleza es fundamental para conectarse con el torrente de amor y vida de esta. Hay además una crítica fuerte a la razón instrumental. Esta última carece de fuerza interior y de gozo, presentándose como una barrera del *élan*. El Romanticismo busca la reunificación en varias dimensiones: el

¹²² Cf. Taylor, 522.

¹²³ Véase Taylor, «Kant's Theory of Freedom».

devolver al ser humano el contacto con la naturaleza; con su interior, reconciliando razón y sensibilidad; con la comunidad, reunificando a los hombres entre ellos. Taylor va a señalar que la pugna entre la razón instrumental, el dominio del hombre sobre su mundo y la valoración de la naturaleza sigue vigente¹²⁴. Tanto kantismo como expresivismo tienen determinaciones comunes: ambas critican a la ilustración, tienen a la libertad como bien central y ambas son interiorizaciones, es decir, sitúan las fuentes internamente. En este sentido, las dos poseen una herencia rousseauiana.

Sin embargo, pese a que ambas valoran la libertad, la relación que tienen con esta noción es fuente de críticas recíprocas. El expresivismo con el simple hecho de unir libertad y naturaleza, pondría en cuestión la autonomía humana¹²⁵.

Fundamental en las teorías expresivistas es el desarrollo de concepciones de la historia y de la vida humana. En cuanto a las primeras, se puede observar en ellas un tiempo en espiral, propiedad de la narrativa ilustrada. En este sentido, sus concepciones de la historia tienen algo parecido a la noción de progreso, en tanto la concepción del tiempo en espiral a un futuro superior. La diferencia estriba en que en el expresivismo existe polarización y una dinámica de reunión-separación¹²⁶. Por otro lado, el expresivismo no

¹²⁴ Dice Taylor que las doctrinas que comprendían un todo de la naturaleza o un torrente de vida casi no existen, pero la naturaleza como fuente moral sigue vigente. La idea de que somos parte de un orden más extenso, que compartimos la vida con otros seres, implica lealtad hacia la naturaleza; lo que ciertamente genera malestar y crisis frente al arraigo de la razón instrumental en la época contemporánea (Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 524).

¹²⁵ De esto se dieron cuenta pensadores como Schiller, Hölderlin y Hegel. Ellos son conscientes de la brecha entre razón y naturaleza. Ante ella, se cree que el destino humano podría volver, en un plano superior, a la naturaleza, a través de la síntesis entre razón y deseo (Cf. Taylor, 526).

¹²⁶ Al respecto señala Taylor: “Las filosofías expresivistas de la naturaleza como fuente propiciaron el desarrollo de una teoría de la historia en la que esta se percibía de forma espiral, desde una unidad primitiva no diferenciada a la conflictiva división entre razón y sensibilidad, humano y humano, hasta una tercera reconciliación superior, en la que se mantuvieran plenamente la razón y la libertad obtenidas en el segundo período” (Taylor, 527). Esta historia es espiral, nace en una unidad primitiva, pasando por una conflictiva división, y finalmente, reconciliándose en una forma superior. Sin gran dificultad, podemos darnos cuenta que hay una imagen cristiana del paraíso, caída y redención. Una influencia fue el milenarismo que tiene sus inicios en la edad media, el que de alguna manera desembocó en el moderno mesianismo político que se manifestó en la cima del fervor político de la Revolución Francesa y que contenía la idea de un amanecer en una época nueva, ahora en una versión secularizada. Comentario aparte merece Hegel quien aspira a una nueva era, a una nueva política y a una nueva cultura. En un primer momento Hegel concibe esta transformación de manera apocalíptica, incorporando escenas del milenarismo, pero de índole filosófica. Entre las imágenes podemos mencionar las siguientes: las tres edades de la historia, crisis y conflicto previo a la introducción de la nueva era, un desenlace en un estado superior. Sin embargo, no se encuentra en él la

acepta ni el progreso de Condorcet, ni el progreso lineal, muy asociado al conocimiento científico, a “los saberes hacer” tecnológicos y a las riquezas. Para el expresivismo estos son bienes que pueden estar adulterados.

En cuanto a las concepciones de la vida humana, esta se despliega en un proceso de autodescubrimiento y se inserta en una concepción de historia más amplia. En el expresivismo es posible encontrar un desarrollo importante de la interioridad postagustiniana, distinto de las interpretaciones que hicieron Descartes y Montaigne¹²⁷. La filosofía de la naturaleza del expresivismo, que entiende la interioridad como un ámbito inagotable que está dentro, no alude a un ámbito distinto de la propia interioridad, como ocurre en Platón y en Agustín¹²⁸. El sujeto pos expresivista posee una real hondura interior. El sentido de trasladarse a estas profundidades no oculta lo que debe expresarse en la superficie. La articulación implica la facultad expresiva vinculada a la imaginación creativa, a diferencia de la postura ilustrada, que solo exige el control racional desvinculado.

2.6. Los tres malestares de la modernidad y los fenómenos que están en su base

El texto de Charles Taylor *La ética de la autenticidad*, cuyo título original en la edición canadiense es *The malaise of modernity* de 1991, es un verdadero epílogo del texto *Las Fuentes del yo* (1989). En él se busca complementar la descripción de la identidad moderna y se presentan tres malestares de nuestra cultura, con el fin de recuperar las fuentes olvidadas

batalla final entre buenos y malos, la batalla se da entre dos aspectos del bien y el resultado no es una batalla, sino una síntesis. Posteriormente la inminencia de la transformación desaparece. Pese a ello, continúa la noción de una era superior. Marx, no obstante, su talante antirreligioso, también utiliza ciertas nociones que podemos conectar con el milenarismo y con esta nueva visión de la historia. Persisten en él la polarización y la victoria, manteniendo una temporalidad espiral.

¹²⁷ La diferencia está fundamentalmente en la profundidad que alcanza la interioridad en esta época, ella no consiste en un autohacerse desvinculado o en meras autoexploraciones religiosas y morales.

¹²⁸ Para indagar más en esta profunda interioridad, podemos comparar al expresivismo con la noción de interioridad de Platón y en Agustín. En cuanto al primero, el ámbito en sentido estricto no es interior, a través de él se contempla un orden de las cosas público, esto se diferencia de la integridad en la era postexpresivista, porque en ella el ámbito está dentro. En el caso de Agustín, la memoria ocupa un lugar central en esta interioridad, pero su base está en Dios, por tanto, al entrar en las profundidades del alma, salimos de nosotros mismos y nos conducimos a algo superior (Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 531-32).

de la moral que, según Taylor, la filosofía moderna no ha comprendido adecuadamente¹²⁹. Estos malestares tienen en parte sus raíces en la concepción de “sujeto autodeterminante”, pilar fundante de nuestro modo de entendernos. Los malestares que Taylor señala son: el individualismo, la primacía de la razón instrumental, y el despotismo blando (fragmentación política). Detrás de estos tres malestares podemos encontrar tres ideas que están a su base: el sujeto desvinculado, el yo puntual y el atomismo social, respectivamente. Además, es posible conectar estos malestares con tres corrientes de pensamiento: representacionismo, fundacionalismo y mecanicismo¹³⁰.

2.6.1. El individualismo

La noción de individualismo es hoy parte habitual de la descripción de la conducta del hombre contemporáneo en las sociedades liberales y está asociado a la concepción de sujeto desvinculado. A nivel de pensamiento filosófico este último recorre una larga historia hasta nuestros días desde el solipsismo cartesiano, pasando por el empirismo, criticado y moldeado nuevamente por el romanticismo y expresado y continuado por un número importante de autores hasta nuestros días. Ciertamente el individualismo no es un fenómeno puramente negativo, también puede ser visto como un logro de la sociedad moderna, a él está asociado el ideal de libertad como autodeterminación. Las personas tienen hoy derecho a elegir su propio estilo de vida y a guiarse por su conciencia a la hora de deliberar sobre sus concepciones de bien. Este ideal ha promovido muchos actos importantes de emancipación y los derechos asociados están cada día más resguardados

¹²⁹ Véase Thiebaut, Carlos, “Introducción: la Filosofía de Charles Taylor” en Taylor, *La ética de la autenticidad*, 12.: “Todo comportamiento posible, todo modo de vida practicable, parece igualmente aceptable desde el punto de vista de la imparcialidad liberal cuando, de hecho y por el contrario, nuestra cultura moral ha ido acumulando criterios de valor según los cuales nos decimos qué vidas son plenas y cuáles acarrear frustración o fracaso”. Esto no constituye para Taylor ninguna añoranza de un antiguo mundo perdido. “En esa indagación sobre el estado moral de nuestra identidad y de nuestro tiempo el análisis de Taylor se sitúa claramente en las filas de los defensores de aquellas ideas e instituciones que definen la modernidad: la democracia, los derechos y las libertades, los afanes de la tolerancia y de la igualdad; pero se puede percibir, también, un eco de una perplejidad más honda que quisiera recuperar en un nuevo lenguaje, en odres nuevos, algo de lo que sólo se expresó en otro más viejo, en odres ya ajados.” (Thiebaut en Taylor, 13). No obstante, Thiebaut destaca su influencia católica y su sensibilidad política en el movimiento nacionalismo de Quebec, lo que le abre a las dimensiones políticas y culturales comunitarias (Taylor, 14).

¹³⁰ Cf. Fierro Valbuena, «Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor», 282.

por sistemas legales¹³¹. Para ello ha sido necesario dejar atrás horizontes morales que tenían asociado un orden cósmico significativo en el que ocupábamos un puesto junto a ángeles, demonios, astros y demás criaturas. Este orden también nos organizaba estableciendo jerarquías en la Iglesia y en la sociedad. Era un orden cósmico en que todo se encontraba enlazado en una “gran cadena de Ser”¹³². Cada uno tenía un puesto preestablecido, lo que hacía que la identidad no fuera un problema como actualmente lo es. El mundo y nuestras acciones individuales y colectivas tenían un sentido dado.

Incluso la naturaleza pertenecía a esta gran cadena de ser. Esto distaba de su actual consideración como recurso y la eximía en buena parte de caer en una mera consideración instrumental. Había una correspondencia entre los diferentes ámbitos de la realidad, el mundo humano y el natural estaban transidos por el sentido. En el libro *La era secular* Taylor describe esto a través de un ejemplo: “el rey está en su reino del mismo modo como el león está entre los animales, el águila entre las aves, etcétera.”¹³³ Se ha discutido ampliamente si el “desencantamiento del mundo”¹³⁴ ha constituido una pérdida o una ganancia. Con respecto a lo primero se ha hablado de la pérdida de la dimensión heroica de la vida, en la que los fines más elevados son reemplazados por “pequeños y vulgares placeres”, en que nos quedamos con lo que Nietzsche describía como “un lastimoso bienestar” propio de los “últimos hombres”. En definitiva, en un centramiento en el

¹³¹ Taylor observa que muchos en nuestra actual época piensan en este ideal con la determinante de incompletud. Aun faltaría profundizar en nuestra emancipación individual frente a modelos familiares, jerárquicos tradicionales, etc. (Cf. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 38). Pensamos a este respecto en las reivindicaciones feministas y de género que cobran fuerza en nuestro país.

¹³² Cf. Taylor, 38.

¹³³ Taylor, *La era secular I*, 264.

¹³⁴ O como lo denomina Taylor “neutralización del cosmos”. La noción de “desencantamiento del mundo” pertenece a Weber, al respecto afirma este: “La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización.” [Weber, *El político y el científico*, p. 200].

propio yo que reduce y empobrece la propia vida en sus distintas dimensiones, en especial en su aspecto social¹³⁵.

Pero aquel ordenamiento dador de sentido también limitaba. La libertad moderna está precisamente asociada a un descrédito de este tipo de órdenes, a una “neutralización del cosmos”. No obstante, su indiscutible aporte emancipatorio, podemos ver en el individualismo una fuente de desasosiego. Lo que hoy se percibe como malestar está asociado a este dejar atrás una visión más amplia de la vida para quedarnos con una mirada centrada en nuestra existencia como individuos¹³⁶. Taylor señala, a modo de ejemplos, objetos de preocupación para la sociedad del momento en que escribe *La ética de la autenticidad*: “los frutos de la ‘sociedad permisiva’, la conducta de la ‘generación del yo’ o la preeminencia de ‘narcisismo’, por tomar solo tres de las formulaciones contemporáneas más conocidas”¹³⁷.

Taylor observa que lo que está en riesgo con el malestar del individualismo es nuestra disolución de los horizontes morales con su consecuente pérdida de sentido, además de la separación de la comunidad en cuanto constitutiva de lo que somos, lo que veremos en el fenómeno del atomismo.

2.6.2. La primacía de la razón instrumental

El segundo de los malestares tiene que ver con la primacía de la razón instrumental. Taylor define la razón instrumental de la siguiente manera: “Por ‘razón instrumental’ entiendo la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito.”¹³⁸ La primacía de la razón instrumental

¹³⁵ Cf. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 39.

¹³⁶ A este fenómeno también se le ha asociado la pérdida de la dimensión heroica de la vida, la ausencia de un fin más elevado ha implicado privarnos de aquello por lo que antes valía la pena morir. Kierkegaard se referirá a ello como la falta de pasión, Nietzsche hablará de los últimos hombres (Cf. Taylor, Charles, “Las tres formas de malestar” en Taylor, *La ética de la autenticidad*, 38-40).

¹³⁷ Taylor, *La ética de la autenticidad*, 40.

¹³⁸ Taylor, 40.

también está asociada al fenómeno del desencantamiento del mundo. Los lineamientos sagrados que organizaban las convenciones sociales de acuerdo con la voluntad divina dejan paso a nuestra discrecionalidad, cambiando un horizonte trascendente por la felicidad y bienestar individuales¹³⁹. Si el orden humano no está asentado en el orden cósmico o en la voluntad del Creador, quedan a disposición nuestra y, desde una mirada individualista, a disposición de cada uno. Las demás otrora criaturas terrenales dejan de ser parte de un mundo con una ordenada cadena del ser y corren el serio riesgo de quedar reducidas a instrumentos para nuestros proyectos. La nueva norma es ahora la razón instrumental.

No cabe duda, que al igual que el individualismo, la razón instrumental implica un cambio en la cultura que ha sido emancipador, pero que también ha tenido consecuencias anexas que percibimos con desasosiego. Si bien, este tipo de razón nos ha permitido el dominio sobre nuestro entorno, también puede conllevar el riesgo de apoderarse de lo más humano de nuestras vidas¹⁴⁰. El criterio de máximo rendimiento puede reemplazar a otros tipos de criterios, negando con ello bienes fundamentales que nos guían. El valor que la naturaleza tiene en sí misma, por ejemplo, puede eclipsarse en pos de un mayor desarrollo económico; un mayor crecimiento puede ir en contra de la dignidad de muchas personas; la medicina adquiere una impronta técnica por sobre el bienestar integral del paciente, etc. En el mismo quehacer profesional es posible verse presionado a cumplir metas que van en contra de nuestras opciones más profundas en pos de una mayor productividad. Estos mecanismos impersonales de presión están insertos en la vida social y nos condicionan. Taylor los relaciona con la noción de Weber de “jaula de hierro”. Ante tal realidad, algunos han querido ver la justificación para la desmantelación del mercado y el Estado, pero para el canadiense esta aspiración es irrealizable, considerando estas “teorías de fatalidad” como abstractas y erróneas¹⁴¹.

¹³⁹ Cf. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 40.

¹⁴⁰ Cf. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 41.

¹⁴¹ Taylor, *La ética de la autenticidad*, 43.

La tecnología cobra un prestigio inusitado y nos hace perseguir sus soluciones y a considerarlas como fundamentales para nuestros problemas vitales. Esto, al igual que el malestar del individualismo, se le ha asociado a una reducción del sentido de nuestras vidas, una pérdida de profundidad¹⁴². Tal como ocurre con los artefactos tecnológicos, en cuanto son pasajeros y sustituibles, ocurre con nuestros en otrora preciados bienes morales. Arendt apuntaba a la falta de fiabilidad¹⁴³ del mundo humano en la actualidad producto del carácter cada día más efímero de los objetos que lo conforman.

Decíamos más arriba que el malestar moderno de la razón instrumental estaba relacionado con el “yo puntual” que tiene su origen en Locke. La idea tiene detrás la concepción antropológica del individuo capaz de autogobernarse. Esta capacidad le viene dada por la racionalidad que le es inherente y está relacionada con la idea del sujeto desvinculado de su contexto social, cultural y político. Esto conlleva abstraerlo “de cualquier inquietud constitutiva y, por tanto, de cualquier identidad”¹⁴⁴. Con él también sintoniza una concepción utilitarista de la acción humana guiada por la idea liberal del bienestar individual.

Frente a la primacía de la razón instrumental Taylor también ve el riesgo del eclipsamiento de los fines.

2.6.3. El despotismo blando y la fragmentación política

El tercero de estos malestares es de carácter político y Taylor lo lee en Tocqueville, este describe hombres “encerrados en sus corazones”. Es decir, hombres encerrados en los placeres de la vida privada, derivando su dimensión política a un Estado, pues no quieren

¹⁴² Al respecto afirma Taylor: “Se piensa también que el lugar dominante que ocupa la tecnología ha contribuido a ese aplanamiento y estrechamiento de nuestras vidas [...] La gente se ha hecho eco de esa pérdida de resonancia, profundidad o riqueza de nuestro entorno humano [...] Marx, en el *Manifiesto Comunista*, observó que uno de los resultados del desarrollo capitalista era que todo lo que es sólido se desvanece en el aire” (Taylor, 42.).

¹⁴³ Afirma Arendt: “La realidad y confiabilidad del mundo humano descansan principalmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce, y potencialmente incluso más permanentes que las vidas de sus autores. La vida humana, en la medida en que construye el mundo, se encuentra en constante proceso de transformación, y el grado de mundanidad de las cosas producidas depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo.” (Arendt, *La condición humana*, 109).

¹⁴⁴ Taylor, *Fuentes del yo*, 82.

participar en su autogobierno como sociedad, lo que les deja a merced de sus gobernantes. A este tipo de régimen político Tocqueville lo denominó “despotismo blando”. Una situación política de este tipo no implica necesariamente un soberano absoluto, puede darse en sociedades democráticas con elecciones periódicas. El despotismo blando se gesta gracias a un atomismo político que debilita las asociaciones sociales, quedándose el ciudadano solo ante el Estado burocrático¹⁴⁵. Taylor pone como un ejemplo de esto la soledad e impotencia del individuo frente a problemas como los desastres medioambientales. Ante una sociedad que opera bajo la razón instrumental, la posibilidad del individuo y también del grupo, se ve con una libertad muy limitada. El fenómeno del atomismo político coopera contra la participación y contra el desarrollo de la esfera pública¹⁴⁶. El control sobre nuestro destino, lo que Tocqueville llamó “libertad política”, se ve muy disminuido. Si bien la descripción del problema por Tocqueville en términos de despotismo puede verse como extemporánea, hoy esta realidad se manifiesta como fragmentación política. Como hemos podido apreciar en la propia historia reciente de nuestro país, en las sociedades democráticas existen diversas protestas y acciones que desafían la autoridad. Ante esto Taylor, concluye que nuestra problemática no es propiamente el despotismo, sino la fragmentación política, es decir “un pueblo cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo. La fragmentación aparece cuando la gente comienza a considerarse de forma cada vez más atomista, dicho de otra manera, cada vez menos ligada a sus conciudadanos en proyectos y lealtades comunes”¹⁴⁷. Esto no quiere decir, que eventualmente los ciudadanos no puedan sentirse vinculados a proyectos comunes, el problema es que son agrupamientos sectoriales, parciales o locales y no formas de ser propias de una sociedad.

¹⁴⁵ Cf. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 45.

¹⁴⁶ Véase Taylor, «La política liberal y la esfera pública».

¹⁴⁷ Taylor, *La ética de la autenticidad*, 138.

2.7. La identidad moderna y sus malestares

En la breve mirada que hemos realizado más arriba de la obra *Las Fuentes del yo*, hemos podido observar dos tendencias que se critican y complementan para afirmar la identidad del ser humano moderno occidental. Una tiene que ver con la imagen del yo desvinculado y de la razón instrumental, la otra con el ideal-bien de la naturaleza como fuente y con la consecuente imagen expresiva del ser humano. La primera ha contribuido a ideales como el sujeto autónomo que aspira a emanciparse, a gestar inmunidades individuales en forma de derechos, además de generar una imagen de ser humano capaz de tomar las riendas de su propia historia y ha promovido un dominio sin precedentes sobre la naturaleza a través de la ciencia y sobre todo de la técnica. La otra tendencia ha sido crítica de esta forma de ver la realidad humana y ha enfatizado el valor en sí mismo de la naturaleza y su resonancia en nuestro interior, el arte y la comunidad, aun cuando también ha promovido una manera de individualidad en forma de interioridad expresiva, sentimental y creativa.

La primera de estas tendencias está ligada a la epistemología moderna y Taylor, sin estigmatizarla, cree que además de su benéfica contribución está detrás de los tres malestares de nuestra cultura que hemos visto: el individualismo, la razón instrumental y el atomismo político. Sin ánimo de querer hacer una división tajante que estaría muy lejos de la realidad, Taylor ve que la segunda tendencia, aquella que atraviesa y se nutre del período romántico, aporta además caminos de salida a estos tres malestares vinculados con la epistemología. El carácter holístico de la realidad y la consideración del lenguaje influenciaron a filósofos posteriores a indagar en las condiciones de inteligibilidad de la experiencia humana, mostrando un trasfondo de significatividad que nos conecta nuevamente con el mundo y con la comunidad. Además, nos provee una nueva mirada de la naturaleza que persigue dejar atrás su carácter meramente instrumental.

Es propio de la tendencia relacionada al yo desvinculado, la problemática que Taylor descubre en la epistemología moderna. Es a ella a la que nos referiremos en el próximo apartado.

2. La problemática de la epistemología y el modelo representacional

Taylor ve una relación estrecha entre la epistemología moderna y la imagen antropológica del sujeto desvinculado que está detrás de los malestares modernos, a la vez que de otras facetas más positivas de la identidad moderna. Una de las problemáticas que detecta es la pretensión de aplicar la metodología de las ciencias naturales a las ciencias humanas. El prestigio que ha adquirido la ciencia natural, junto a la imagen de ser humano que se ha gestado desde la epistemología moderna, hacen que se dé por sentado que esta es la mejor metodología para este peculiar objeto de estudio que es el ser humano.

3.1. Las problemáticas que vislumbra Taylor en *Philosophical Papers* (1985)

Como decíamos una de las principales problemáticas que Taylor detecta es la aplicación del modelo de las ciencias naturales a las ciencias del hombre. A esto llama “naturalismo”. Este ha colaborado a un reduccionismo en nuestra consideración del ser humano y de la sociedad que está a la base de los malestares de la modernidad.

Ya desde los tiempos de la tesis de grado de doctorado, publicada bajo el título *The Explanation of Behaviour* (1964), donde contrapone su explicación teleológica del actuar humano con la descripción de la conducta propia del reduccionismo conductista, Taylor busca establecer una diferencia con la interpretación naturalista de la acción humana. Vemos cómo el filósofo de Quebec arremete contra un reduccionismo antropológico que intenta sofocar dimensiones esenciales de los seres humanos como nuestra intencionalidad y la motivación propia de nuestros propósitos. En continuidad con el trabajo realizado en *The Explanation of Behaviour*, el filósofo quebequense se dedica, en los artículos (de la década de los '70 y principios de los '80) de *Philosophical Papers* (1985), a hacer lo que él mismo califica como “el trabajo de un monomaniaco”¹⁴⁸: Argumentar contra un grupo de teorías reduccionistas que pretenden que las ciencias humanas se

¹⁴⁸ Taylor, *Philosophical Papers I*, 1.

adecúen al modelo de las ciencias naturales¹⁴⁹ (“naturalismo”). La diversidad de reduccionismos tiene para Taylor una motivación metafísica común que proviene del estatus otorgado a las ciencias naturales como paradigma para las ciencias del hombre¹⁵⁰. Uno de los cánones más importantes de este modelo es la evitación de las “propiedades subjetivas” o antropocéntricas, para dar paso a descripciones en términos absolutos. En este punto Taylor remite a un importante ensayo “Self-interpreting animal”, en el que se valida, entre otras cosas, la experiencia subjetiva, sobre todo en términos ético-psicológicos. Más allá de ello, este ensayo presenta una característica esencial del ser humano, su ser autointerpretativo, determinante propia de la hermenéutica posheideggeriana. Esta autointerpretación se da desde un trasfondo (*background*) de evaluaciones fuertes. Para Taylor esto es fundamental, “ser un agente humano completo, ser una persona o un yo en el sentido corriente, es existir en un espacio definido por distinciones de valor”¹⁵¹. ¿Con respecto a esto último, es de particular importancia el ensayo “What is human agency?”. Un ser con estas determinantes no puede ser comprendido en un lenguaje científico que aspira esencialmente a la neutralidad.

Para realizar una crítica acertada al naturalismo se debe dar cuenta de su motivación. Quienes adhieren a él lo hacen desde un trasfondo de valor. Taylor descubre que detrás de su ímpetu se encuentra, además del prestigio que ha alcanzado la ciencia natural, una

¹⁴⁹ Afirma Taylor: “Las teorías de este tipo me parecen terriblemente inverosímiles. Llevan a la ciencia muy mal: o terminan en elaboradas elaboraciones de lo obvio, o fallan por completo para abordar las preguntas interesantes, o sus practicantes terminan derrochando sus talentos y su ingenio en el intento de demostrar que pueden, después de la recaptura las ideas de la vida ordinaria en sus expresiones explicativas manifiestamente reductivas.” (Taylor, 1).

¹⁵⁰ Afirma Taylor con respecto al “naturalismo”: “me refiero no solo a la visión de que el hombre puede verse como parte de la naturaleza; en un sentido u otro esto seguramente sería aceptado por todos, sino que la naturaleza de la cual él es parte debe ser entendida de acuerdo con los cánones que surgieron en la revolución del siglo diecisiete en las ciencias naturales” (Taylor, 2).

¹⁵¹ Taylor, 3. Al desarrollo de esta tesis antropológica del hombre como un animal que se autointerpreta desde un trasfondo de distinciones de valor es a lo que dedica la primera sección del volumen 1, llamada “Agency and the self”. La segunda sección del primer volumen y la primera del segundo volumen están orientada a la polémica contra las teorías naturalistas. En el ensayo llamado “Peaceful coexistencia en psychology” Taylor trata de explicar cuáles son los límites y aportes de una psicología mecanicista. En “Cognitive psychology” aborda las psicologías influenciadas por los modelos computacionales, teorías que se crearon para hacer frente a los problemas del reduccionismo conductistaos comunes, de nuestras prácticas e instituciones, en algunas teorías de corte atomista que ven la política en función de “orientaciones individuales”.

imagen del agente que es especialmente inspiradora. El agente puede alcanzar una desvinculación del mundo al objetivarlo y con ello hacemos lo mismo con nuestra situación. De esta forma adquirimos el poder de realizar los propósitos que determinemos para nosotros mismos¹⁵². Se define una noción de libertad “como la capacidad de actuar por sí mismo, sin interferencia externa o subordinación a la autoridad externa”¹⁵³ y una dignidad íntimamente conectada con esa capacidad. Esta libertad se vincula a los ideales de eficacia, poder e imperturbabilidad. Todo este trasfondo de valor otorga una gran credibilidad a la imagen de un yo descomprometido. La relación agente y mundo toma la forma que le da el modelo de la objetivación. Taylor ve en esta imagen del agente el gran impulso para la visión naturalista del mundo. La idea que explica que el poder de la perspectiva científica está basado en una cierta comprensión moral no es algo original. Para el canadiense, Nietzsche ha sido uno de sus principales exponentes e influenciados por él está Scheler, Heidegger, la escuela de Frankfurt, Foucault y algunas corrientes de posestructuralismo francés. El problema que ve Taylor es que algunas de estas últimas posturas no tienen un nivel de demostración suficiente (*underdemonstrated*) y que son en gran medida hostiles hacia la perspectiva científica y hacia la identidad descomprometida.

Por otra parte, para el canadiense estamos demasiado imbuidos en la identidad moderna como para un repudio radical y auténtico de ella. Además, para él, esta identidad “está lejos de ser simplemente errónea y equivocada”¹⁵⁴. La tarea que se propone Taylor es más bien liberarla de pretensiones ilusorias, como aquella de definir la totalidad de nuestras vidas. Rechazarla del todo es autodestructivo. Es la base moral del naturalismo la que debe cuestionarse y rehacerse¹⁵⁵.

¹⁵² Cf. Taylor, 4.

¹⁵³ Taylor, *Philosophical Papers*, 5. Véase Taylor, Taylor, «What's Wrong with Negative Liberty». Vol 2 («¿Cuál es el problema de la libertad negativa?»)

¹⁵⁴ Taylor, *Philosophical Papers*, 7.

¹⁵⁵ A este último aspecto contribuye el ensayo “The concept of a person”.

Para Taylor el naturalismo crea una mala filosofía de la ciencia. Sólo una explicación histórica mostrará que, a través del desarrollo de la identidad moderna, su motivación moral está estrechamente vinculada con la reflexión epistemológica: “Esto significaría ubicar la historia de nuestra conciencia científica y filosófica en relación con el desarrollo total de la cultura moderna, y particularmente de las interpretaciones subyacentes de la agencia y el yo.”¹⁵⁶. En parte es esto lo que hemos pretendido mostrar, siguiendo la el pensamiento posterior a *Philosophical Papers* de Taylor, en el primer capítulo de este trabajo.¹⁵⁷ En una reflexión de este tipo el filósofo canadiense busca discriminar aquello que es valorable de lo que no lo es. Vemos en este punto, que nuestro autor es un moderno crítico, que valora, pero a la vez cuestiona nuestra manera de ser.

Un punto negativo de esta identidad moderna es para Taylor el atomismo social y político¹⁵⁸ que tiene una concepción del individuo como separado de la sociedad, no obstante, pueda establecer relaciones, incluso de causalidad, entre estas dos realidades que considera ontológicamente diversas. Al respecto, hay una fuerte crítica de Taylor a la concepción de sociedad concebida como asociación de individuos, para él la comunidad es constitutiva del individuo y le precede. Un individuo solo es una imposibilidad. La comunidad nos proporciona el lenguaje por el cual dibujamos las distinciones de fondo, incluso la de individuos: “Como organismos somos separables de la sociedad, aunque en realidad puede ser difícil sobrevivir como un ser solitario; pero como humanos esta separación es impensable. Por nuestra cuenta, como dice Aristóteles, seríamos bestias o dioses.”¹⁵⁹ La tarea de establecer la dependencia ontológica entre comunidad e individuo implica establecer un fundamento más sólido para las ciencias sociales¹⁶⁰ y purgar (*purge*)

¹⁵⁶ Taylor, *Philosophical Papers I*, 7.

¹⁵⁷ Para Taylor una explicación de este tipo ha sido llevada a cabo por Foucault. De esto da cuenta el ensayo Taylor, «Foucault on Freedom and Truth». (volumen 2) y además se tocan algunos temas con los que se debería lidiar en esta empresa en el artículo “Legitimation crisis” (volumen 2). Posteriormente a *Philosophical Paper*, como sabemos, esta explicación fue realizada por el mismo filósofo canadiense en su obra *Las fuentes del yo*.

¹⁵⁸ Al que dedica el ensayo Taylor, «Atomism», volumen 2.

¹⁵⁹ Taylor, *Philosophical Papers I*, 8.

¹⁶⁰ Al respecto el ensayo “Interpretation and the sciences of man” y en general la sección I del volumen II.

nociones como libertad, justicia y derechos de las distorsiones que el atomismo le ha infligido¹⁶¹.

A contracorriente del naturalismo, Taylor opta por una concepción hermenéutica de las ciencias del hombre y en este sentido surgen varias interrogantes: en primer lugar, el contraste entre este tipo de ciencias y las naturales¹⁶², el problema siempre atingente de qué implica aplicar este enfoque a la comprensión de culturas distintas¹⁶³ y a la amenaza que supone el tema del relativismo¹⁶⁴. Una mirada antropológica de autointerpretación, como la de Taylor, implica un énfasis en el lenguaje, lo que hace necesario un desarrollo filosófico de él. Para el de Quebec en esto Heidegger y luego Gadamer son referentes¹⁶⁵. Esta concepción, y la de otros autores a los que Taylor adhiere, se distancia del lenguaje visto de manera naturalista, como es la visión de Hobbes, de Locke y de aquellos elementos que han pervivido hasta nuestros días. El lenguaje desde una visión hermenéutica es constitutivo de nuestras vidas y solo se da en una comunidad lingüística. De esto último dan cuenta reflexiones como la de Herder y Humboldt¹⁶⁶. El punto de vista hermenéutico al destacar la comunidad lingüística opera contra el subjetivismo (y voluntarismo a este asociado). Problema que el bullado “fin de la subjetividad”, para Taylor, no ha resuelto, sino extremado. En el proyecto de su crítica, Heidegger y Gadamer son cruciales. En esta etapa de su pensamiento (*Philosophical Papers*) Taylor se considera iniciando su trabajo con estos dos autores. Más allá de ellos el develamiento de una agencia humana que da fundamento al naturalismo y la motivación moral a ella asociada, son dos de las metas fundamentales que se propone Taylor. En este sentido la crítica a la epistemología implica la crítica a la antropología que fundamenta y a las bases

¹⁶¹ Ensayos: “atomism”, “What’s wrong with negative Liberty” y Taylor, «The Nature and Scope of Distributive Justice». y en general la sección II, volumen 2

¹⁶² “Social theory as practice”, volumen 2

¹⁶³ volumen 2

¹⁶⁴ “Rationality”, volumen 2.

¹⁶⁵ Cf. Taylor, *Philosophical Papers I*, 9 y 11.

¹⁶⁶ (Ensayo “Language and human nature”, sección III, volumen 1) y a través de ellas es posible establecer una crítica a las teorías modernas, como aquellas del significado (Ensayo “Theories of meaning”)

teóricas que le dan soporte. Ciertamente su trabajo en *Las Fuentes del yo*, en *La ética de la autenticidad* y en los artículos de *Argumentos Filosóficos* dan cuenta de esta búsqueda.

3.2. La hidra epistemológica

En el prefacio de *Argumentos Filosóficos* (1995), Taylor se propone combatir contra una hidra llamada epistemología, una doctrina de carácter filosófico que se comprende ocupando el primer lugar en el conjunto de la filosofía. Una cosa es la legitimidad de la epistemología como ciencia y otra que tenga el primer lugar, que sea la base del edificio filosófico. Descartes formula el supuesto que es necesario primero enfrentarse al problema del conocimiento, para luego determinar aquello que podemos decir con certeza de las cosas¹⁶⁷. Este punto de vista Taylor lo designa “como una fatal y terrible ilusión”¹⁶⁸. Tal modelo “asume equivocadamente que podemos llegar al fondo de lo que es el conocimiento, sin contar con el apoyo de nuestra completamente formulable comprensión de la experiencia y de la vida humanas”¹⁶⁹.

Todo el edificio de la filosofía queda en último término basado en la concepción del yo moderno. Esto es, en un sujeto desvinculado aparte del mundo, que tiene la necesidad de trascenderse para llegar a él. Esto cobra fuerza con la noción del “yo puntual” lockeana, capaz de reconfigurarse completamente. En definitiva, nos quedamos con un sujeto sin un trasfondo social y lingüístico que lo preceda. Esto quiere decir abstraído “de cualquier inquietud constitutiva y, por tanto, de cualquier identidad”¹⁷⁰.

La empresa de Taylor aspira, como lo evoca el nombre de su ensayo, a una “superación de la epistemología”¹⁷¹, con ello busca atacar directamente a la hidra¹⁷², que con su aliento

¹⁶⁷ Una postura que Hegel describe, aunque luego critica: “Es NATURAL pensar que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma... sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado.” (Cf. «Introducción» en Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 51).

¹⁶⁸ Taylor, *Argumentos filosóficos*, 11.

¹⁶⁹ Taylor, 11-12.

¹⁷⁰ Taylor, *Fuentes del yo*, 82.

¹⁷¹ Taylor, «La Superación de la epistemología», 19-42

¹⁷² Cf. Taylor, «Equivocos: el debate liberalismo-comunitarismo», 11.

venenoso genera una claridad autoposeída, la que ha sido tremendamente apreciada por la modernidad. No deja de resultar llamativo, la gravedad de las expresiones del canadiense: Las “cabezas serpenteantes” de esta hidra han generado “estragos a lo largo de la cultura intelectual de la modernidad – tanto en la ciencia, como en el criticismo, en la ética, en el pensamiento político y hacia cualquier ámbito que dirijamos nuestra mirada”¹⁷³. Recordemos que el personaje mitológico de la hidra era un tipo de serpiente con varias cabezas que tenía la virtud de regenerar dos de ellas por cada una que le era cercenada. Es la persistencia de esta doctrina de carácter filosófico la que quiere resaltar Taylor con esta imagen. Ella porfiadamente ha renacido incluso en algunos de sus críticos¹⁷⁴.

En el ensayo “La superación de la epistemología” (1987) Taylor considera que la epistemología se muestra enferma. Tuvo mejores tiempos, sobre todo en el mundo anglosajón, por ejemplo, durante el apogeo del empirismo lógico, en que su influencia salía de la filosofía y llegaba a ámbitos como el de la ciencia social. De esta forma, daba la impresión de que la teoría del conocimiento era la principal contribución de la filosofía a la cultura científica. En cambio, en el continente ya hace tiempo “la fuerza de la tradición epistemológica se encontraba en un completo reflujo: Heidegger y Merleau-Ponty ya ejercían su influencia”¹⁷⁵. Taylor señala la importancia que tuvo en el mundo anglosajón la publicación del texto de Richard Rorty *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979). En él se plasmaron las críticas continentales a la epistemología. Taylor observa que, en algunos círculos, incluso llega a crearse una nueva ortodoxia, esta vez anticartesiana. Ella incluía como foco de su crítica no solo la filosofía cartesiana, sino

¹⁷³ Taylor, *Argumentos filosóficos*, 11.

¹⁷⁴ Taylor dice que llega hasta tal punto su influjo que incluso algunos de los enemigos de Descartes caen en la trampa de concederle la primacía a la epistemología. Incluso llegan a definir una ontología sobre la base de aquello que podemos conocer (Quine y Derrida) en una especie de mundo al revés. Derrida denuncia la “presencia” como la base de la tradición metafísica occidental, es decir un intercambio con la realidad no inmediato. No obstante, esgrime un argumento *a priori* en que defiende la imposibilidad de la presencia y basa posteriormente en este argumento afirmaciones sobre el lenguaje, la historia, las relaciones de poder, la ética, la política, etc. Para Taylor Derrida seguiría el mismo camino epistemológico, pero de modo negativo (Taylor, 12).

¹⁷⁵ Taylor, *Argumentos filosóficos*, p. 109.

también a Locke, Kant y a varias corrientes de los siglos XIX y XX. No obstante, para el canadiense no hay una claridad generalizada sobre qué significa realmente superar la epistemología.

3.2.1. El fundacionalismo

El texto de Rorty, al que hacíamos alusión en el apartado anterior, señala que lo que se intenta superar es el proyecto fundacional. Este nace para el estadounidense como parte del proceso de demarcación entre filosofía y ciencia y llega a fraguarse gracias a la idea de que la teoría del conocimiento era el núcleo de la filosofía y el fundamento de las ciencias. La autoconciencia del proyecto nace con Kant, pero hoy es posible remontar la idea hasta Descartes o Spinoza. Kant logra transformar la idea de filosofía en una disciplina más básica que tiene el carácter de fundamento. El carácter primario de la filosofía ahora se lee en el sentido de ‘subyacente’ y no en el sentido de actividad ‘más alta’. Rorty señala que esta nueva imagen solo llega a cristalizarse después que pasó la influencia de Hegel¹⁷⁶. Las ciencias positivas necesitan de una disciplina que pueda controlar la validez de las pretensiones de verdad. Esta disciplina validaría a todo postulante a convertirse en ciencia y constituiría su base pétrea.

A nivel filosófico, en el siglo pasado, la epistemología ha sido puesta bajo una lupa crítica por figuras como Heidegger, Merlau-Ponty, Wittgenstein, Richard Rorty, etc. Es posible distinguir dos tendencias en esta mirada crítica de la epistemología, una que apunta al fundacionalismo, es decir a aquel aspecto general, que pone a la epistemología como la base del edificio filosófico. La epistemología asegura la validez de las pretensiones de conocimiento de las demás ciencias. La empresa de superar la epistemología, de acuerdo con esto, sería privarla de la condición *a priori* que ha gozado hasta el momento y considerarla una ciencia más. Quine propone “naturalizar” la epistemología, vale decir,

¹⁷⁶ Fue Edouard Zeller quien impone la importancia del término “teoría del conocimiento” [*Erkenntnistheorie*] (Cf. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 128-30).

privarla de su condición *a priori*¹⁷⁷. Taylor considera que Rorty está en esta línea, aunque reconoce que tiene algunas reservas. Una segunda crítica de un peso superior es la de indagar sobre la idea de conocimiento que hizo posible el fundacionalismo. Vale decir, cuál es la idea de conocimiento que hace que a la epistemología se le otorgue un lugar privilegiado. De modo muy simple Taylor expresa esta idea de la siguiente manera: “el conocimiento ha de considerarse como la correcta representación de una realidad independiente”¹⁷⁸, es decir conocer implica tener una imagen interna correcta (adecuada) de una realidad externa. La “realidad y el ser son reemplazados por la representación”¹⁷⁹. Para Taylor, el hecho que algunos pensadores hayan optado por una visión que no se restringe a considerar la epistemología como la base del edificio filosófico, sino que apunta a la idea de conocimiento que está detrás, tiene como motivación la enorme influencia que esta idea ha tenido sobre concepciones de la acción humana y de la ciencia que no están suficientemente claras, así como sobre ideas morales y espirituales de nuestra época moderna¹⁸⁰. Veremos más adelante que Heidegger aporta una reflexión que apunta a cuestionar la idea de conocimiento que ha sido dominante en la epistemología. El rechazo del fundacionalismo es una tendencia contemporánea de gran importancia, Taylor duda de que algunas de sus manifestaciones realmente superen la epistemología. En estas variantes incluso la comprensión de lo que es el fundacionalismo difiere. No obstante, es posible encontrar en ellas la intención de derrocar el supuesto cartesiano del conocimiento como proceso de construcción que se apoya en fundamentos seguros¹⁸¹. Para Taylor el antifundacionalismo, a pesar de que consigue desarraigar la convicción de

¹⁷⁷ Taylor critica al Quine de la “Epistemología naturalizada”, al parecer este no ha podido librarse del fundacionalismo, pues los elementos esenciales de la tradición epistemológica están arraigados en él: el yo puntual en su conductismo y su atomismo político (Cf. Taylor, “La superación de la Epistemología», 35).

¹⁷⁸ Taylor, *Argumentos filosóficos*, 21. Dice Rorty: es producto del s. XVII “pensar en el conocimiento que presenta un ‘problema’, y sobre el que deberíamos tener una ‘teoría’, es resultado de considerar el conocimiento como una agrupación de representaciones” (Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 131).

¹⁷⁹ Fierro Valbuena, «Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor», 283.

¹⁸⁰ Como veremos más adelante, Taylor, siguiendo a Wittgenstein, hablará de una imagen. Sobre este tipo de influencias Taylor señala una evidente, la relación con la ciencia mecanicista que se inicia en el siglo XVII. Previa a ella se gesta una imagen del mundo mecanizada que va minando la concepción antigua del conocimiento.

¹⁸¹ Cf. Taylor, «What’s Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World», 115.

una necesidad de fundamentos, no logra por ello superar la epistemología¹⁸². Es conveniente decir que a Taylor no se le puede identificar, por ejemplo, con el antifundacionalismo de autores deconstruccionistas y posmodernos como Derrida y Vattimo que rechazan la pretensión de fundamentación y la identifican con una razón aplastante, injusta y reductora de la diferencia y con la pretensión de un saber absoluto. En el caso de Derrida y Foucault y su intento de descentrar al sujeto y diluirlo en el lenguaje, en prácticas disciplinarias o en relaciones de poder, no hacen más que renovar la fuerza y potencial del yo, con lo que nuevamente se llega a las mismas secuelas del yo puntual, el cual como sabemos, procedía de la epistemología tradicional¹⁸³. Por otro lado, Taylor no renuncia a la capacidad que tiene la razón de mediar en conflictos de tipo epistémico y social, si bien rechaza la fundamentación última en virtud de una razón articulada y en concordancia con lo que veremos es su *best account* (la mejor explicación disponible). El de Taylor no constituye un rechazo total de la razón moderna. Él busca más bien “ampliar el proyecto de la razón moderna”, pero rechazando la “fundación final” y la “absoluta apodicticidad”¹⁸⁴:

“En lugar de buscar una imposible justificación fundacional del conocimiento o de esperar lograr una total claridad reflexiva sobre las bases de nuestras creencias, se entiende esta autocomprensión como conciencia de los límites y de las condiciones de nuestro conocimiento, una conciencia que nos ayudaría a superar las ilusiones de desvinculación y de individualidad atómica que constantemente están siendo generadas por una sociedad fundada en la movilidad y en la razón instrumental”¹⁸⁵.

Si bien Taylor también persigue los ideales de autorresponsabilidad, autoconocimiento, criticidad y libertad quiere ampliar este espectro buscando formas de pensar y de actuar moral no instrumentales, no utilitarias ni atomistas. Formas de ser que vinculen al individuo a la comunidad y que persigan una libertad situada. Todas ellas no provienen

¹⁸² Cf. Fierro Valbuena, «Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor», 286.

¹⁸³ Cf. Lazo Briones, *Charles Taylor*, 353; Véase Taylor, *Fuentes del yo*, 661.

¹⁸⁴ Taylor, «La superación de la Epistemología», 36.

¹⁸⁵ Taylor, 35-36.

necesariamente de la Ilustración, sino que tienen antecedentes en movimientos contrafácticos como el romanticismo.

3.2.2. Epistemología, libertad y tres creencias antropológicas claves

La tradición epistemológica se entrelaza con cierta noción de libertad y de dignidad. La que, dice Taylor, extrae en parte su fuerza de la teoría del conocimiento¹⁸⁶. Esta influencia ha sido recíproca, la libertad ha sacado también fuerza de su relación con el prestigio de la ciencia. Esta idea de libertad está implicada con tres tesis claves sobre la naturaleza humana: el sujeto desvinculado, el yo puntual que proviene de Locke y el atomismo social.

El sujeto desvinculado es la base de la imagen del sujeto libre y racional. Su libertad se da hasta tal punto que se distingue de los mundos natural y social, aquella no depende de estos. En segundo lugar, la concepción puntual del yo, el sujeto libre y racional tienen la capacidad no solo de no depender en su identidad de los mundos natural y social, sino también de instrumentalizarlos en función de su bienestar y de los demás. Esta capacidad de instrumentalización también se aplica a los rasgos del propio carácter, él mismo se transforma en parte de lo que es susceptible de cambio y organización. Finalmente, el atomismo social implica una concepción de la sociedad constituida en términos de propósitos individuales.

Estas concepciones antropológicas y los ideales de libertad y dignidad a los que están asociadas se han manifestado epistemológica, moral, política y socialmente. El sujeto desvinculado está asociado al clásico dualismo antropológico, en que lo que se considera estrictamente como sujeto se aleja del cuerpo y lo objetualiza. Una vez desacreditado este dualismo su influencia se traspa a la exigencia de una ciencia que con respecto a la vida y a la acción humanas debe ser neutral y objetivadora. El yo puntual y el atomismo social se manifestaron en ideales de gobierno de contrato social y de reforma del yo del s.XVII, como los de Locke, y continúa hoy influyendo en la mentalidad instrumental y en los

¹⁸⁶ Cf. Taylor, «La superación de la Epistemología», 26.

modelos ingenieriles de política social, medicina, psiquiatría, política, etc. Así como en versiones contemporáneas de contrato social y en supuestos del liberalismo y de la ciencia social actual¹⁸⁷.

Hay tres corrientes de pensamiento que están relacionadas con estas creencias antropológicas, especialmente con las dos primeras, y con la supremacía que adquirió la epistemología que son: el fundacionalismo (del que ya hemos hablado), el representacionismo y el mecanicismo¹⁸⁸. Es posible ver confluyendo estas tres corrientes en lo que Taylor entiende por racionalismo.

3.2.3. El mecanicismo

Se ha perdido tras el fenómeno del desencantamiento del mundo, la idea de una finalidad en la naturaleza. En la senda de Galileo, Descartes rechaza la existencia de lo teleológico en la naturaleza. Nos quedamos con un universo mecánico. Esto llegó incluso a afectar la concepción de los seres vivos, incluyendo el ser humano. Para evitar lo que se considera un error teleológico se intenta tener una perspectiva en tercera persona y mirar el mundo como un observador externo. Las cualidades secundarias con Locke son vistas de este modo, rechazarlas dispararía lo confuso de su experiencia. Sin embargo, hay un paso más, la comprensión mecanicista de la mente misma. Esta es comprendida como una especie de máquina receptora de percepciones, lo que se incluye dentro del nuevo universo mecanizado. La recepción es comprendida de modo pasivo en contraposición a lo que viene de otro ámbito, del “afuera”. Esta es la mirada de Locke, a la cual Taylor le asigna una especial influencia no solo en epistemología, sino también en ética y en política.

El modelo mecanicista del conocimiento camina acorde al ideal del progreso científico. El comprender el universo y el ser humano de manera mecánica es una concepción que asegura un posible control sobre estas realidades. Afirma Taylor: “Adquirir una intuición del mundo como mecanismo es inseparable del hecho de percibirlo como ámbito de

¹⁸⁷ Cf. Taylor, 27.

¹⁸⁸ Cf. Fierro Valbuena, «Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor», 282.

potencial control instrumental”¹⁸⁹. Esto es acorde con la creencia antropológica del yo puntual. Todo es reducible a elementos básicos que componen al mecanismo en su complejidad. Una visión como esta abre espacio a una instrumentalización de la sociedad y la naturaleza. Si concebimos al mundo como mecanismo regido por la causalidad eficiente, nos posicionamos frente a un ámbito neutro y nuestra preocupación será cómo este puede beneficiar u obstaculizar nuestros propósitos.

3.2.4. El modelo representacional del conocimiento

El modelo de conocimiento propio de la epistemología es de corte representacional, el conocimiento ha de considerarse como la correcta representación de una realidad externa, lo que se distancia del modelo de conocimiento propio de la antigüedad. En Aristóteles el *nous* se identificaba, se tornaba uno con el objeto: “lo que entiende y lo entendido se identifican”¹⁹⁰, lo que quiere decir que la mente y el objeto comparten la forma, el *eidos*, “no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de esta”¹⁹¹. La dependencia que tiene este modelo de las formas lo hace muy distinto del modelo representacional. El *nous* de Aristóteles participa del ser del objeto, en cuanto es informado por el *eidos*. No es solo una representación, sino que en el conocimiento se da una participación del ser de lo conocido. Al declinar la teoría de las formas desde el nominalismo medieval en adelante, parece solo quedar espacio para un modelo representacional. Solo nos quedamos con un mundo de cosas individuales, cada una en su concreción y con una mente que se las representa.

Como decíamos anteriormente para Descartes las ideas dejan de ser entes fuera de la mente humana (como era en Platón y Agustín) para convertirse en contenidos intrapsíquicos. El representacionismo genera una separación profunda entre el agente humano y el mundo, lo que implica el esquema dentro-fuera (*input-output*). Este junto con la influencia de un mecanicismo mental son importantes en la concepción de la

¹⁸⁹ Taylor, *Fuentes del yo*, 210-11.

¹⁹⁰ Aristóteles, *Acercas del alma*, 101. *De anima* 431a1.

¹⁹¹ Aristóteles, 108. *De anima* 431b32.

inteligencia artificial. Si el conocimiento se comprende como algo que se distancia del mundo, se deja fuera todo el contexto de relaciones donde se desarrolla la acción humana¹⁹². El representacionismo supone la idea de un agente como sujeto desvinculado que posee un dentro y de una realidad externa, que está fuera. Tanto el fundacionalismo como el representacionismo reducen el proceso de pensamiento al ámbito del yo. Taylor rechaza que el conocimiento se dé en el yo como sujeto y que se reduzca al mundo al lugar de donde provienen los *bits* de información. El fundamento del representacionismo es el sujeto desvinculado, determinación humana que también se proyecta a la sociedad en forma de una visión atomista.

Taylor en el artículo *La superación de la epistemología* se refiere en una nota al margen a dos textos: “La época de la imagen de mundo” (1938) de Martin Heidegger y *Las palabras y las cosas* (1966) de Michel Foucault¹⁹³. La primera como un buen exponente de la idea de que la tradición epistemológica está dominada por esta forma de comprender el conocimiento como representación; la segunda como una “brillante descripción” de la evolución de esta perspectiva. Nos detendremos en estas dos miradas.

Para Heidegger un aspecto esencial de la ciencia consiste en que su propio conocer se entiende como conocer anticipador, se anticipan determinaciones que abren un sector de lo ente. Se abre un cierto sector a través de determinaciones previas¹⁹⁴. En la comprensión de la esencia de la ciencia moderna como investigación hay una concepción de lo ente y de la verdad. El ser se entiende como objeto de representación y la verdad como certeza de la representación. Esto se consolida en la metafísica cartesiana y en general la metafísica moderna se mantendrá dentro de esta interpretación¹⁹⁵. En este proceso el hombre se transforma en sujeto, *subjectum*, *hypokeimenon*, lo que yace ante nosotros como

¹⁹² Cf. Fierro Valbuena, «Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor», 286.

¹⁹³ Cf. Taylor, “La superación de la Epistemología», 21.

¹⁹⁴ En el caso de la apertura de la naturaleza (y su determinación como tal) por parte de la física-matemática, algunas de sus determinaciones son: que a nivel temporal no hay punto en el tiempo que tenga supremacía sobre los otros y que toda fuerza se determina por el movimiento. El rigor propio del método se entiende como exactitud.

¹⁹⁵ Cf. Heidegger, «La época de la imagen de mundo», 72. Para Heidegger la metafísica cartesiana se mueve dentro del mismo planteamiento, de ¿qué es lo ente?, de la metafísica platónico-aristotélica.

fundamento, aquello que reúne todo sobre sí¹⁹⁶. El objeto representado y la certeza de la representación se fundamentarán en el sujeto.

También la concepción del ente en su totalidad sufre un cambio. A este se lo comprende como “mundo” y pertenecen a él la historia y la naturaleza. La representación del mundo será comprendida como una imagen de él. La idea de imagen nos hace pensar en la producción de algo, en tanto es puesta por el hombre que representa y produce. El mundo es el que es para nosotros. El ente en su totalidad se dispone como aquello frente a lo que el hombre puede tomar sus propias disposiciones, aquello que puede traer ante sí¹⁹⁷. La noción de “imagen de mundo” manifiesta una decisión que tiene lugar sobre lo ente en su totalidad. Así como en la investigación científica se abre un sector del ser a través de determinaciones previas, del mismo modo determinamos la totalidad del ente y al ente mismo como imagen a través de la objetivación.

La representabilidad hace posible que podamos distinguirnos de la época antigua y medieval. Pero “la imagen del mundo no pasa de ser medieval a ser moderna, sino que es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna”¹⁹⁸. Vale decir, la representabilidad se torna en un rasgo distintivo de nuestra época y de su “imagen de mundo”. La edad media y la antigua carecen de “imagen de mundo”¹⁹⁹. En la edad antigua el ser se entiende como presencia y la verdad como desocultación²⁰⁰.

¹⁹⁶ Cf. “La época de la imagen de mundo” en Heidegger, *Caminos de bosque*, 72-73.

¹⁹⁷ Cf. Heidegger, 73-74.

¹⁹⁸ Heidegger, 74.

¹⁹⁹ Por ejemplo, Heidegger comenta la frase de Parménides “lo mismo es pensar y ser”, afirmando: “Esta frase de Parménides quiere decir que la percepción de lo ente pertenece al ser porque es él el que la exige y determina. Lo ente es aquello que surge y se abre y que, en tanto que aquello presente, viene al hombre como a aquel que está presente, esto es, viene a aquel que se abre él mismo a lo presente desde el momento en que lo percibe. Lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él” (Heidegger, 74).

²⁰⁰ Para Heidegger representar: “quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas... El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo... Lo decisivo es que el hombre ocupa esta posición por sí mismo, en tanto que establecida por él mismo,

Lo decisivo para Heidegger es que es el hombre el que se convierte “en el representante de lo ente”, es él el que establece esta posición, la que se convierte en el paradigma del desarrollo humano. Es el hombre el que objetiviza y representa, se sitúa en la imagen y se pone a sí mismo en escena. El ámbito de sus capacidades se transforma en espacio de medida y en “cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad”²⁰¹. Es decir, el mundo como imagen²⁰² tiene su cumplimiento en el hombre. Representar en tanto un poner ante sí del sujeto, estabiliza al objeto y le da su “sello de ser”²⁰³.

Heidegger ve que detrás de esta concepción hay un antecedente histórico: la liberación del yugo de la verdad revelada²⁰⁴, el imponer una obligación vinculante queda en manos del hombre que se ha liberado. El ser humano es ahora el garante de la certeza. La metafísica cartesiana le da su fundamento a este tipo de liberación. El hombre se da a sí mismo juntamente con el pensar y este último consiste en representar²⁰⁵, que “significa aquí situar algo ante sí a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo”²⁰⁶. Este representar no es una captación de lo presente a cuyo desocultamiento pertenece la propia captación, más bien es la aprehensión el elemento dominante por sobre lo presente²⁰⁷. El hombre se convierte en la medida de todas las escalas de aquello que puede pasar por cierto. Esto se multiplica en visiones que

y que la mantiene voluntariamente en tanto que ocupada por él y la asegura como terreno para un posible desarrollo de la humanidad” (Heidegger, 75).

²⁰¹ Heidegger, 75.

²⁰² La novedad de la época queda expresada en la novedad de la imagen y lo nuevo se transforma en característica de época.

²⁰³ Cf. Heidegger, «La época de la imagen de mundo», 76.

²⁰⁴ “esta liberación se libera siempre de las ataduras que le ligan a la verdad revelada, en la que se le da al hombre la certeza y seguridad de la salvación de su alma. La liberación que *se libra* de la certeza de salvación otorgada por la revelación, tenía necesariamente que ser en sí misma una liberación en favor de una certeza en la que el hombre se asegurase lo verdadero como aquello sabido por su propio saber” (Heidegger, *Caminos de bosque*, 86).

²⁰⁵ Su poder representador no se restringe al yo individual. Sujeto puede ser un pueblo, una nación, una raza y en general el ser humano que se comprende como señor del planeta (Cf. Heidegger, 89).

²⁰⁶ Heidegger, 87.

²⁰⁷ “Lo ente ya no es lo presente, sino aquello situado en el frente opuesto en el representar, esto es, lo que está enfrente. El re-presentar es una objetivación dominadora que rige por adelantado. El representar empuja todo dentro de la unidad de aquello así objetivado. El representar es una *coagitatio*” (Heidegger, 87). Otros comportamientos intencionales como el querer, tomar posición, sentir, se transforman en representantes, en cogitaciones.

competirán entre ellas, lo que abrirá paso al poder ilimitado del cálculo, la planificación y la corrección de las cosas²⁰⁸.

Foucault, por su parte en el capítulo III de *Las palabras y las cosas* realiza una interesante analogía entre el tránsito del pensamiento medieval-renacentista al pensamiento representador de la época neoclásica moderna, por un lado, y la historia del Quijote de la Mancha, por otro²⁰⁹. Las novelas que el supuesto caballero ha leído carecen de una correspondencia en el mundo, nada en él es semejante a ellas. Don Quijote debe demostrar que dicen verdad, que las palabras de los libros son realmente el lenguaje del mundo. Su hazaña requiere de comprobación y busca transformar la realidad en “signo de que los signos del lenguaje se conforman con las cosas mismas”²¹⁰.

Entre la baja Edad Media y el Renacimiento el saber era desarrollado como semejanza. Esta se daba entre cosas, cosas y palabras, entes y categorías. Taylor también se refiere a esta forma de leer la realidad: “el rey está en su reino del mismo modo como el león está entre los animales, el águila entre las aves, etcétera”²¹¹. Maneras de semejanzas son: la conveniencia, la emulación, la analogía y la simpatía²¹². Hay que leer los signos que pueblan el mundo. En el caso de la analogía, por ejemplo, se puede conocer por adivinación y/o erudición. La primera era del orden de la magia. Por ello el ingenioso hidalgo lee el mundo para demostrar libros, se embarca en una empresa de búsqueda de similitudes. Las semejanzas encontradas se transforman a menudo en burlas de sus contemporáneos y las incoherencias que marcan no semejanza son solucionadas a través del recurso de encantamientos, este recurso suplementario ayuda a demostrar la verdad

²⁰⁸ En esto la ciencia comprendida como investigación es una manera de instalarse en el mundo (Cf. Heidegger, 77).

²⁰⁹ Es conveniente señalar el período estudiado por Foucault y la división histórica que realiza. El filósofo francés se interesa por los cambios acaecidos entre tres épocas: el renacimiento, el período clásico (ss. XVII-XVIII) y la modernidad de corte positivista (s. XIX hasta nuestros días). La historia del Quijote viene a ilustrar el cambio del período renacentista al neoclásico o período clásico, como lo llama Foucault.

²¹⁰ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 54.

²¹¹ Taylor, *La era secular I*, 264.

²¹² “Una manera de semejanza era la *conveniencia*. Hay conveniencia entre las cosas que se unen, que se tocan, que se encadenan entre sí. En lo que tiene de ser vivo, la planta con-viene con el animal y éste, a su vez, por tener sensibilidad conviene con el hombre, el cual tiene una relación de conveniencia (ajuste o concordancia) con los astros, a los que se creía inteligentes” (Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, 38).

de los signos²¹³. El viaje del Quijote había encontrado semejanzas entre molinos y gigantes, posadas y castillos, etc. El hidalgo está atravesado por un espíritu renacentista que choca con la representación neoclásica. Foucault lee en el *Quijote* lo negativo del mundo renacentista en donde se rompe el compromiso entre semejanzas y cosas. Las semejanzas más bien engañan, pues no se corresponden con las cosas²¹⁴. De ahí el rumbo a la deriva de don Quijote. Con el neoclasicismo adviene una pérdida, el lenguaje no es la escritura material de las cosas. Ahora las palabras son signos, cuya función es, valga la redundancia, representar representaciones de las cosas. Para el neoclasicismo la representación no es solo la imagen mental de un objeto, sino además la duplicación de esa imagen: por un lado, la imagen representada y, por otro, la consciencia de su carácter representador²¹⁵. De este último da cuenta la segunda parte de la obra. Don Quijote encuentra personajes que lo reconocen ya que han leído la primera parte. Esta última releva en su misión a las antiguas novelas de caballería. Ahora nuestro héroe debe ser fiel a la primera parte de la obra, proteger su historia frente a las copias apócrifas y a los errores, en definitiva, debe proteger su propia verdad. Las palabras de la segunda parte refieren a representaciones. Pero como el ingenioso hidalgo no ha leído esta primera parte fracasará en su misión. Él mismo ahora se ha transformado en signo errante en un libro que detenta su verdad, que toma realidad gracias a la palabra²¹⁶. En ella se rompe el

²¹³ Lo que reemplazará a este recurso exotérico es en el período neoclásico la historia natural y en el positivista la biología. Otros saberes se transformarán junto con él. El campo del *legere* propio de la erudición desembocará con el tiempo en la gramática general y el intercambio entre mercaderes se transformará en un análisis de las riquezas y con el tiempo en economía.

²¹⁴ “la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo... las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas... La magia, que permitía el desciframiento del mundo al descubrir las semejanzas secretas bajo los signos, sólo sirve ya para explicar de modo delirante por qué las analogías son siempre frustradas. La erudición que leía como un texto único la naturaleza y los libros es devuelta a sus quimeras... La escritura y las cosas ya no se asemejan. Entre ellas, Don Quijote vaga a la aventura.” (Foucault, *Las palabras y las cosas*, 54-55).

²¹⁵ Cf. Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, 42.

²¹⁶ “La verdad de Don Quijote no está en la relación de las palabras con el mundo, sino en esta tenue y constante relación que las marcas verbales tejen entre ellas mismas. La ficción frustrada de las epopeyas se ha convertido en el poder representativo del lenguaje” (Foucault, *Las palabras y las cosas*, 55).

vínculo entre palabras y cosas para pasar a la soledad de la literatura, la semejanza entre los signos y las cosas entra en una dinámica de imaginación e incluso de sin razón²¹⁷.

Foucault ve que hay un alejamiento de la representación en el período siguiente del positivismo. Sin embargo, el pensamiento representador aparece nuevamente en las ciencias del hombre. Ciencias como la biología, la economía y la filología, cuentan en la época moderna con un estatuto de científicidad suficiente para ser consideradas ciencias, en todo el sentido que la palabra adquiere en el siglo XIX. Ellas tienen la posibilidad cierta de acudir a formalizaciones matemáticas, hacer uso de la deducción y/o valerse de la categoría de causalidad. Las ciencias del hombre, en cambio, tienen el problema que no son totalmente formalizables²¹⁸.

²¹⁷ Afirma Foucault: “Don *Quijote* es la primera de las obras modernas, ya que se ve en ella la razón cruel de las identidades y de las diferencias jugar al infinito con los signos y las similitudes; porque en ella el lenguaje rompe su viejo parentesco con las cosas para penetrar en esta soberanía solitaria de la que ya no saldrá, en su ser abrupto, sino convertido en literatura; porque la semejanza entra allí en una época que es para ella la de la sinrazón y de la imaginación (Foucault, 55).

²¹⁸ En los intersticios de las tres ciencias mencionadas más arriba se ubican para Foucault las ciencias del hombre. Esther Díaz interpreta esto de la siguiente manera: Problemas como las angustias y ansiedades no se adecuan del todo a la biología, surge así una “región psicológica”. Migraciones, hacinamientos, violencia social, no lo hacen con la economía, surge la “región sociológica”. Tampoco se acoplan bien a la filología fenómenos lingüísticos como afasias, mitos, tabúes, etc.; ellos tienen que ver con la comunicación y con estructuras significativas. El hombre es el único ser vivo que puede representarse la vida, las formas de producción e incluso su mismo lenguaje. Es este elemento representador que limita el ámbito propio de lo psicológico con respecto de la biología. Tal vez esto no es tan claro con respecto a las ciencias del hombre que nacen en los intersticios de la economía y de la filología (Cf. Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, 70). Otro elemento constitutivo de ellas y que juega en sentido contrario a la representación es la tematización del inconsciente. Este hace posible el acceso a un saber positivo fuera de la consciencia. Hay en este período un descubrimiento de la finitud del hombre y el cuestionamiento de una metafísica del infinito. La finitud y en general lo que Foucault llama la “invención del hombre” están marcadas por la filosofía kantiana. Esto ocurre para el filósofo francés a fines del s. XVIII, en cuanto se dio el nombre de “hombre” a un duplicado empírico-trascendental. Este pensamiento introduciría los llamados “dobles” en el hombre. Así más adelante el psicoanálisis distinguirá entre consciente-inconsciente y Marx hablará del hombre enajenado. También es posible remitirse al en-sí hegeliano, al *Unbewusstes* de Schopenhauer, al sedimento de Husserl, etc. En los últimos capítulos de *Las palabras y las cosas* Foucault afirma que la concepción de duplicidad empírico-trascendental marca el hecho que el ser finito del hombre está basado sobre elementos necesarios y universales, pero a la vez se dan condiciones históricas del conocimiento, que le posibilitan abrirse a nuevos horizontes a la par que le niegan su carácter absoluto, pues se encuentra con imposiciones exteriores que le señalan límites. En contraposición se genera una nueva metafísica (producida sin intención y convicción), esta vez sobre fundamentos finito-contingentes: la vida (Nietzsche) por ejemplo. Algo similar ocurre con el lenguaje. El marxismo que rechaza el absoluto de la metafísica cae en su propia crítica y se transforma en ideología. Además de lo absoluto, a otro elemento al que se le impide acceder al hombre es al origen, sólo puede acceder a una vida que le precede y lo sobrepasa: el ser humano se transforma en “un ser sin origen, en el cual, paradójicamente, las cosas (aun aquellas que lo superan) tienen su origen ... Piensa Foucault que al redescubrir la finitud en la interrogación sobre el origen, el pensamiento moderno cierra el cuadrilátero que empezó a dibujar cuando toda la *episteme* occidental osciló a fines del siglo XVIII: el enlace

3.2.5. El racionalismo y la experiencia desencarnada

En el artículo “*Lichtung o Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein*” (1991)²¹⁹, Taylor rotula como “racionalismo” una concepción que ontologiza un procedimiento que tiene sus comienzos en Descartes. El agente del pensamiento estaba conformado por una ontologización del procedimiento racional. Esta es para Taylor la idea que tuvieron que superar Heidegger y Wittgenstein²²⁰. Afirma el filósofo canadiense:

“Cuando hablo de racionalismo, supongo que una determinada concepción de la razón desempeñó un papel determinante... la concepción dominante del agente de pensamiento... estaba conformado por una suerte de ontologización del procedimiento racional. Lo que se consideraba como los verdaderos métodos de pensamiento racional era leído en la propia constitución de la mente y formaba parte de su propia estructura”²²¹.

La epistemología que nace con Descartes busca un buen método crítico, pero a juicio de Dreyfus y Taylor, cometió el error de ontologizarlo. Vale decir: “concluir que al ser esta la manera correcta de pensar también es la manera en que la mente funciona”²²². Un aspecto de la ontologización del método es leer “*bits* atómicos y explícitos de información neutral” en nuestra experiencia cotidiana del mundo. Otra consecuencia de este método tiene que ver con la crítica que hace Descartes a los argumentos de autoridad. No debemos basarnos en ellos, sino más bien buscar en nuestro propio pensamiento individualmente aquellas ideas claras y distintas, así como la necesaria secuencia argumentativa. Esto nos exige ser “autorresponsables” de nuestro propio pensar crítico. El problema, para Dreyfus y Taylor no es la validez de este método crítico en tanto método, sino nuevamente su ontologización, al convertir al individuo en el sujeto primario del saber. Cualquier individuo, aunque sea genial, ha tenido que ser socializado y ser educado dentro de un entorno. Por otra parte, cualquier método crítico está establecido culturalmente²²³.

de las *positividades con la finitud, la duplicación de lo empírico en lo trascendental*, la relación entre el *cogito* y lo impensado, y el *retiro y el retorno del origen* definieron para nosotros el modo de ser del hombre” (Díaz, 68).

²¹⁹ Taylor, «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», 91-113.

²²⁰ Cf. Taylor, «*Lichtung o Lebensform*», 91.

²²¹ Taylor, 91.

²²² Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 172.

²²³ Cf. Dreyfus y Taylor, 174 y 177.

La manera en que se lee la mente humana y en definitiva la imagen de sujeto cognoscente no se distingue del procedimiento usado para la investigación. El tipo de racionalidad que de aquí emerge está caracterizada por tres rasgos determinantes que pasan a ser comprendidos como connotaciones propias del agente humano, ahora entendido como sujeto cognoscente: la neutralidad, el atomismo del *input* y el procesamiento.

Esta corriente conlleva un retrato del agente humano desvinculado que observa el mundo del “punto de vista desde ninguna parte”²²⁴. Taylor piensa el racionalismo como una concepción dominante, que no solo abarca teorías de la filosofía moderna, sino que es además una perspectiva que ha influido decididamente en el sentido común. Esta se concreta en una imagen de un agente humano que a través de la percepción capta *bits* de información, los procesa y de esta manera aparece el mundo. Sobre este cuadro los agentes realizan sus objetivos por medio del “cálculo” de medios y fines²²⁵. Este modelo está en consonancia con los modelos computacionales de procesamiento de la información y tiene como base nociones aportadas tempranamente por el cartesianismo y el empirismo: “ideas” atómicas que se combinan en la mente (atomismo del *input* y luego el procesamiento). Se persigue la “neutralidad”, que busca restringirse al registro del hecho, independiente del valor que este tenga para nuestros propósitos.

Desde Descartes la razón moderna se basa en el procedimiento, esta ya no es la facultad con que nos conectamos con el orden racional del cosmos, ella es ahora la facultad con la que pensamos, lo racional se radica no en el cosmos, sino en la mente. Es un medio para construir una imagen del mundo, pero a través de un giro reflexivo que implica un cuidadoso escrutinio de los procesos mentales. Para ello se requiere un procedimiento confiable. Este será diverso entre racionalistas y empiristas, lo común es que se persigue un procedimiento.²²⁶ Ambos exigirán revisar nuestras creencias, tratándolas de modo atomístico. Taylor ve que el problema no es el procedimiento, después de todo hizo

²²⁴ Esta expresión es de Tomas Nagel, citado desde Taylor, «Lichtung o Lebensform», 91.

²²⁵ Cf. Taylor, 94.

²²⁶ Cf. Taylor, «Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», 95.

avanzar las ciencias de la naturaleza como nunca antes. El problema es la ontologización de este procedimiento “como la auténtica constitución de la mente”²²⁷.

Otro aspecto perseguido por la racionalidad moderna es lo que se denomina “objetividad”. Ella implica escapar “a las distorsiones y perspectivas estrechas de nuestro tipo de subjetividad y capta[r] el mundo tal como es”²²⁸. Para los pensadores del siglo XVII nuestra experiencia encarnada nos podía sumir en la confusión. Todas aquellas propiedades relacionadas con nuestra subjetividad son desestimadas y catalogadas como “secundarias”. Estas no pueden ser integradas en la ciencia de la naturaleza (la que se convertirá en un paradigma para todas las demás ciencias), pues son propiedades que solo aparecen cuando están involucradas con nuestra experiencia, la que a su vez implica una forma particular de sensibilidad. Un ejemplo es la peculiar forma en que captamos el color. Si dejáramos de existir, no lo haría la luz que se refleja en los objetos que seguiría emitiendo una cierta longitud de onda, pero no sería en modo alguno lo que nosotros captamos como color²²⁹. Taylor señala que los autores de la *Lógica de Port Royal* ven como “culpable debilidad” nuestra atribución de propiedades como el calor y el color a las cosas. La pureza de los *inputs* debe quedar garantizada, pues ellos son extremadamente susceptibles de deformarse, no así lo que es la constitución de nuestras mentes²³⁰.

Para Taylor la ontologización adquiere dos formas: el dualismo y el monismo mecanicista. Ambos, ontologías de la desvinculación²³¹. Al dualismo se le percibe como una liberación de la subjetividad de la experiencia encarnada por la que hacemos cosas como atribuir colores a los objetos. La mente se emancipa de la distorsión al no estar esencialmente encarnada. Taylor refiere el pasaje del trozo de cera de la segunda *Meditación*²³² de

²²⁷ Esto incluye la reificación de las “ideas simples” en el caso de Locke (Cf. Taylor, 95).

²²⁸ Taylor, «Lichtung o Lebensform», 96. El paréntesis cuadrado es nuestro.

²²⁹ Taylor se imagina unos seres gaseosos dotados de sabiduría llamados Alpha Centauros, ellos carecerían de órganos de los sentidos y de la noción de individualidad. Pese a las dificultades, si logramos establecer comunicación con ellos, habría cosas que podríamos comunicarles y otras no. Algo que sería imposible comunicar es nuestra experiencia subjetiva del color (Cf. Taylor, “Self-Interpreting Animals”, 46).

²³⁰ Cf. Taylor, «Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», 97.

²³¹ Cf. Taylor, 99.

²³² Cf. René Descartes, ‘Meditación Segunda’, en *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Alfaguara, 1977), pp. 27–30.

Descartes. En el caso del monismo mecanicista este puede arrogarse la misma liberación, a través de un cuerpo entendido de manera mecanicista, como lo comprendía Hobbes. En el nuevo universo mecanizado la mente misma es comprendida como una especie de máquina receptora de impresiones. Tal recepción es entendida de modo pasivo en contraposición a lo que viene de otro ámbito, del “afuera”. Una de las virtudes de la perspectiva desvinculada es hacer justicia a la captación de un universo de índole mecanicista. Esta mentalidad está abierta a las condiciones físicas de nuestra experiencia, pero las condiciones de inteligibilidad y motivación quedan fuera de su análisis. Como decíamos anteriormente, Taylor atribuye a las nuevas teorías de la mente basadas en la computación un pensamiento de tipo mecanicista, que funciona a través de *inputs* que luego son procesados. Aquello que no puede ser procesado se torna ininteligible. Una descripción de tipo fenomenológico podría, según Taylor, mostrar la inverosimilitud de la imagen mecanicista. Sin embargo, se puede seguir argumentando que debajo de lo que aparece se debe encontrar un nivel mecánico más básico²³³.

Dualismo y mecanicismo funcionan con el modelo del racionalismo en cuanto la ontologización de un procedimiento que deja de lado la experiencia encarnada en la comprensión del ser humano. La noción de trasfondo propuesta por Dreyfus y Taylor pensamos nos libera de este racionalismo que reduce la esencia humana y que ha desembocado en la consideración de las ciencias humanas al modo de las ciencias de la naturaleza (naturalismo).

3.3. Crítica a la epistemología

El proyecto de Taylor de superar la epistemología tiene como meta superar las creencias antropológicas distorsionadas del sujeto: el sujeto desvinculado, el yo puntual y el atomismo social. El medio para ello es a través de una crítica y corrección de la interpretación del conocimiento a ellas vinculada.

²³³ Se trata de la reducción de una teoría científica, o un conjunto de ellas, a otra más básica. Por ejemplo, la reducción de la ley de Boyle-Charles referente a fenómenos de la termodinámica a la explicación más general de la teoría cinética del gas (Cf. Taylor, «How Is Mechanism Conceivable?», 170).

“Dicho de otro modo: a través de la clarificación de las condiciones de intencionalidad, llegamos a una mejor comprensión de lo que somos como agentes conocedores -y, por consiguiente, como seres lingüísticos- y, así, nos formamos una idea de algunas de las cuestiones antropológicas cruciales que sostienen nuestras creencias morales y espirituales”²³⁴.

Taylor perseguirá entonces las condiciones de intencionalidad que hacen posible el conocimiento y en general la acción humana. De esta manera podremos darnos cuenta que el conocimiento es un modo de ser fundado y que requiere y necesita del trasfondo de significatividad. Es esto lo que veremos en el próximo apartado.

Esta crítica y clarificación, pese a su ruptura con la tradición filosófica fundacionalista, se ve impulsada por cierta exigencia de autoclaridad con respecto a nuestra naturaleza como agentes conocedores. Ya no se busca una justificación fundacional, sino una conciencia de los límites del conocimiento y de sus condiciones. Con ello se persigue superar el carácter desvinculado y atomista del ser humano que la tradición filosófica fundacionalista generaba²³⁵. Esto no está en discordancia con el proyecto racional moderno e incluso con un tipo de razón autorresponsable construida desde nuevos presupuestos antropológicos. Taylor vincula este proyecto con las conferencias husserlianas cercanas a la *Crisis de las ciencias europeas*. La idea de Husserl es luchar por lo que concibe como la tarea fundamental del espíritu europeo, la total claridad reflexiva. La fundación originaria de la tradición europea apunta a una fundación final²³⁶. La esperanza de Husserl, para Taylor, suena “ridículamente exagerada”, lo que ha contribuido al descrédito de la tarea²³⁷, por lo que se desmarca de esta “fundación final” en la que se lograría una apodicticidad total. Su proyecto es más modesto, lo que se persigue alcanzar es una ganancia en razón al entender lo que hay de ilusorio en el proyecto epistemológico y en sus consecuencias antropológicas. Esto implica

²³⁴ Cf. Taylor, “La superación de la Epistemología», 35.

²³⁵ Taylor, 35-36.

²³⁶ “Solamente en la fundación final se revela esto, solo a partir de ella puede manifestarse la orientación unitaria de todas las filosofías y filósofos, y solo a partir de ella puede lograrse una claridad a cuya luz resultan comprensibles los pensadores como jamás ellos mismos hubieran podido comprenderse.” (Husserl, *Crisis*, 76).

²³⁷ Cf. Taylor, “La superación de la Epistemología», 36.

comprender la razón de una forma distinta que incluya, esta vez, el sustrato o trasfondo de nuestras vidas que la fenomenología y cierta filosofía del lenguaje han desocultado.

La crítica inmanente que se propone Taylor tiene consecuencias en el ámbito moral, social y político. Ello implica un rechazo de las morales basadas en la razón instrumental y el yo puntual. A las primeras refiere como ejemplo el utilitarismo, a las segundas las diversas derivaciones de Kant, como la filosofía de Rawls. En teoría social la crítica se vierte contra el atomismo. En el plano político, el impulso antiatomista de la crítica la convierte en hostil a ciertas formas de conservadurismo contemporáneo y también a doctrinas radicales de libertad no situada. Taylor en contrapartida ve cierta afinidad entre su crítica que es afín a propuestas que proponen una libertad situada y que consideran que nuestra identidad se enraíza en la comunidad, por un lado, y el humanismo cívico por otro²³⁸.

Profundizaremos en la crítica a la epistemología en el próximo capítulo al adentrarnos en el tema del trasfondo (*background*).

²³⁸ En esto Taylor refiere a autores que van desde Humboldt a Arendt. Taylor describe en “Social Theory as practice” [Cf. Taylor, «Social Theory as Practice», 96-97. Véase también Taylor, «Legitimation Crisis». En este último artículo se contraponen una visión atomista y fragmentada de la sociedad y la crisis que ello conlleva], esta corriente en relación con los bienes compartidos de una sociedad. Al respecto, “bien compartido socialmente” no quiere decir bien convergente. Es decir, que todos coincidamos en el bien que queremos. Por el contrario, un bien así es compartido, buscado y querido en común. Los bienes compartidos son esencialmente los de una comunidad porque su común apreciación le es esencial. Estos bienes son la base de lo que se conoce como humanismo cívico o república ciudadana (*citizen republic*), que toma su carácter en relación con la acción del ciudadano y con respecto a las leyes. Si tiende a preservarlas o defenderlas o su contrario. Lo bueno es esencialmente compartido, las leyes son las nuestras, no las de cada uno. Su carácter común se reconoce en el espacio público. Su trasfondo cultural es diferente del de una cultura de responsabilidad individual. El significado compartido es crucial aquí y por lo mismo su espacio público. En esto Taylor refiere a Rousseau y a todos a aquellos que han tomado en serio los bienes compartidos: Aristóteles, Maquiavelo [dice Taylor que Maquiavelo valoraba esto como el “secreto de la fuerza en términos militares más directos y toscos” (Taylor, «Social Theory as Practice», 96).], Montesquieu, Rousseau, Humboldt, Arendt, Habermas, entre otros. Los significados importantes en común nos otorgan una relación diferente entre nosotros los ciudadanos.

CAPÍTULO II
PÉRDIDA Y RECUPERACIÓN DEL
TRASFONDO

II. EL TRASFONDO Y SU RECUPERACIÓN

Hemos podido apreciar una fisonomía de la época moderna, así como su relación con la epistemología. Nuestro tiempo está lleno de originales grandezas, pero también contiene malestares. Detrás de ellos se encuentran aquellos reduccionismos de los que adolece nuestra concepción del mundo y del ser humano. Dejamos atrás una era en que el mundo era entendido como cosmos, en que la realidad tenía un subyacente orden teleológico, quedándonos con uno mecánico. Se pierde también el carácter encantado y con ello la presencia de seres sagrados y mágicos. Ciertamente esto fundamentaba un tipo de orden social, político y religioso, del que también nos liberamos y por el que hemos podido forjar una civilización en que la autonomía humana se ha vuelto un hiperbién casi intransable. La libertad y la igualdad se han constituido en bienes que han inspirado y siguen inspirando a individuos, grupos humanos y sociedades. En este sentido un gran avance ha sido el reconocimiento y protección de ciertas inmunidades que llamamos derechos individuales.

Detrás de todo ello ha habido una imagen de ser humano que ha dado sustento a la identidad moderna. Esta visión del hombre ha sido determinante en lo que modernamente llamamos “imagen del mundo”, pues nos hemos convencido de que el entrar en contacto con el mundo se hace a través del conocimiento, y que este es de suyo problemático. Con ello hemos creído que debemos asegurar de alguna manera nuestro acceso a él. La nueva concepción de ser humano se ha producido a través de un proceso, que no ha estado exento de crítica y evolución. Hitos importantes han sido el cogito cartesiano, el yo puntual lockeano, el ser expresivo del romanticismo y su relación con la naturaleza, el criticismo, la nueva concepción de ser lingüístico, el materialismo, etc. Estas ideas han tenido consecuencias sociales y políticas. Entendemos que la sociedad, por ejemplo, se constituye por individuos y con ello se ha privilegiado una comprensión atomista de la misma.

Detrás del individuo moderno existe una concepción antropológica de un sujeto desvinculado. En esto ha influido la ontologización del procedimiento propio de la

filosofía moderna, que ha iniciado con Descartes. El ser humano se entiende como un ser aparte del mundo y con ello se ha desligado en su comprensión de sí mismo de su contexto cultural y social, así como de su contacto directo con el mundo y con su propio cuerpo. Esto también ha privilegiado su carácter autodeterminante, que ha sido pilar fundamental de nuestras luchas emancipatorias. El ser humano al creerse libre de las determinaciones propias de su contexto puede autoconstruirse y reconstruirse, determinando su propio futuro. Esta concepción de libertad es muy propia de nuestra era.

Para Taylor esta imagen del hombre ha cercenado algo que es fundamental, su trasfondo (*background*). Tras una descripción como la que hemos realizado podría pensarse que podemos salirnos de esta época para hacerle una crítica desde un punto de vista externo a ella, viéndola así con mayor “objetividad”. Con ello honraríamos el procedimiento propio de las ciencias naturales y su consiguiente aplicación a la filosofía y a las ciencias del hombre. Pero, este camino no está libre de esa “imagen que nos ha tenido cautivos”¹. Taylor más bien encuentra elementos de crítica en la propia reflexión moderna: la reflexión del lenguaje de Herder y Humboldt, por ejemplo; lo que denomina la protointencionalidad kantiana; en la crítica de Merleau-Ponty a las impresiones y en nuestro ser-del-mundo; en el mundo y *Lichtung* heideggerianos; en los juegos del lenguaje de Wittgenstein; en el *habitus* de Bourdieu; etc. Estamos de acuerdo con Taylor en que aquella imagen de ser humano, que ha influido en los malestares de nuestro tiempo, tiene su deficiencia radical en la no consideración del trasfondo.

Dos son las líneas que Taylor ha seguido para recuperar este trasfondo: una de ella es expresar, develar, hacer patente, parte de él y la segunda implica contextualizar nuestro pensamiento en una forma de vida². Ambas muestran que previo a nuestro pensar existe un fondo de significatividad que posibilita aquel.

¹ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 19 ss.

² Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 28 y 31.

1. El trasfondo como horizonte de significatividad en la filosofía de Charles Taylor

1.1. Hegel y el “temor a errar”

Una de las críticas clásicas a la epistemología se da en la “Introducción” a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Este filósofo entiende que lo que hay detrás de lo que nosotros hemos llamado fundacionalismo es el “temor a errar”, que es en definitiva “un temor a la verdad”. Esta actitud tiene una serie de presupuestos que para este pensador son erróneos. En este apartado Hegel comienza atacando a aquellos que inician metodológicamente la ciencia con la crítica de nuestra facultad de conocer, entendiéndola como una herramienta para acceder a la realidad. Equivocadamente se piensa que antes de saber la verdad es necesario examinar el instrumento o medio que constituye el saber. Esta ilusión solo conduce en línea recta al relativismo. Si se considera al saber como un instrumento, este modificaría el objeto y no lo entregaría en su pureza. Lo mismo si se le considera un medio, pues se interpondría entre nosotros y el objeto³. Detrás de todo ello hay una serie de presupuestos que no son cuestionados:

“No obstante, si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esta desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo. En realidad, este temor presupone como verdad, apoyando en ello sus reparos y sus consecuencias, no solo algo, sino incluso mucho que habría que empezar por examinar si es verdad o no. Da por supuestas, en efecto, *representaciones* acerca del *conocimiento* como un *instrumento* y un *medium*, así como también una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento*; pero, sobre todo, presupone el que lo absoluto *se halla de un lado* y el *conocimiento de otro*, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real [*reell*]; presupone, por tanto, que el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad.”⁴

Para el filósofo alemán esta manera de comprender el conocimiento, no solo lo convierte en un problema irresoluble⁵, sino que acepta sin mayor cuestionamiento ciertos

³ Cf. Hyppolite, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, 9.

⁴ «Introducción» en Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 52.

⁵ Cf. Taylor, *Hegel*, 112.

presupuestos: la representación del conocimiento como un medio o instrumento; una distancia que señala una no identidad entre nosotros mismos y el conocimiento; y la distancia entre lo real, lo absoluto⁶, y el conocimiento. Con respecto a esto último, al excluirse el conocimiento de lo absoluto se lo excluye de la verdad. Es por ello por lo que el temor a errar se convierte en temor a la verdad⁷. Hay para Taylor en las afirmaciones hegelianas la crítica a la “imagen” de la mente-en-el-mundo que describiría Wittgenstein⁸. También destaca el filósofo canadiense que Hegel en la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu* no solo se queda con este cuestionamiento, también le interesa responder la pregunta sobre cuáles son las condiciones que dan sentido a nuestra experiencia en el mundo. Habría un conjunto de movimientos negativos que revelan lo erróneo de nuestras primeras interpretaciones y nos encaminan de manera dialéctica hacia la interpretación correcta. Esto enriquece aquello que entendemos por “experiencia”. A

⁶ Con respecto a la pregunta por la diferencia entre un saber de tipo fenoménico y un saber absoluto afirma Hyppolite: “es precisamente esta dualidad lo que reconocía Schelling cuando oponía en el *Bruno* el saber fenoménico y el saber absoluto, pero no mostraba los lazos entre lo uno y lo otro. Una vez planteado el saber absoluto no se ve cómo es posible en él el saber fenoménico, y el saber fenoménico por su parte queda igualmente cortado del saber absoluto. En cambio, Hegel vuelve al saber fenoménico, es decir, al saber de la consciencia común, y pretende mostrar cómo aquél conduce necesariamente al saber absoluto, o también que él mismo es un saber absoluto que todavía no se sabe como tal.” Hyppolite, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, 10.

⁷ Para Taylor el argumento hegeliano continúa mostrando cómo este “temor a la verdad” y los presupuestos que ella conlleva, está conectada con “una cierta aspiración a la individualidad y separabilidad, que rechazaría lo que él entiende como la ‘verdad’ de la identidad objeto-sujeto”(Taylor, “La superación de la Epistemología», 28). He aquí una actitud aspiracional de tipo moral. Afirma Hegel: “Este escepticismo consumado no es tampoco, por tanto, lo que un severo celo por la verdad y la ciencia cree haber aprestado y pertrechado para ellas, a saber, el *propósito* de no rendirse, en la ciencia, a la autoridad de los pensamientos de otro, sino de examinarlo todo por sí mismo y ajustarse solamente a la propia convicción; o, mejor aún, producirlo todo por sí mismo y considerar como verdadero tan sólo lo que uno ha hecho. La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia. Aquel propósito representa dicha formación bajo el modo simple del propósito, como inmediatamente formado y realizado; pero este camino es, frente a la no verdad, el desarrollo real. Ajustarse a la propia convicción es, ciertamente, más que rendirse a la autoridad; pero el trocar una opinión basada en la autoridad en una opinión basada en el propio convencimiento no quiere decir necesariamente que cambie su contenido y que el error deje el puesto a la verdad. El mantenerse dentro del sistema de las opiniones y los prejuicios siguiendo la autoridad de otros o por propia convicción sólo se distingue por la vanidad que la segunda manera entraña.” (Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 54-55).

⁸ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 65, véase nota 4. En el artículo “La superación de la epistemología” Taylor también destaca que, en el primer capítulo de la *Fenomenología*, Hegel muestra el carácter indispensable y holístico del lenguaje cuando ataca la actitud que define como “certeza sensible” y hace evidente el papel del lenguaje y su imposibilidad de ser puramente privado cuanto ataca las “definiciones ostensivas” (Cf. Taylor, “La superación de la Epistemología», 34).

Taylor le interesa seguir esta senda, en el sentido de cuestionar si una teoría del conocimiento vulnera las condiciones “que tendrían que cumplir para ser válidas”⁹

1.2. Kant y las condiciones trascendentales

En esta dinámica, Taylor ve en el tipo de argumentación kantiana un recurso que será utilizado por los autores posteriores: “identificar ciertas condiciones sin las que nuestra actividad caería en la incoherencia”¹⁰. Es decir, postular ciertas condiciones que hacen que la experiencia sea posible como tal. En otras palabras, tras la consideración de algún rasgo de nuestra experiencia como indudable, se busca avanzar hacia una conclusión de mayor peso con respecto a la naturaleza del sujeto o a su posición en el mundo¹¹. Este tipo de argumentación para Taylor sigue vigente en filósofos como Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein.

En el caso de Kant se cuestiona a la luz de condiciones trascendentales la recepción de datos atómicos del empirismo humeano. Para Hume el nivel originario de la realidad llegaba a través de “impresiones” que luego se conectaban entre sí. Para Kant este esquema ha considerado subrepticamente en la impresión una porción de información potencial, “pretende tratar de algo”¹². No es lo mismo el zumbido de mi cabeza que el ruido de los bosques que están cerca. La impresión más concreta tiene “relacionalidad”. En la deducción trascendental, que Taylor considera como “una especie de entierro final de cierto atomismo en los estímulos”¹³, el filósofo de Königsberg establece su punto de partida en la distinción entre un orden subjetivo y otro objetivo. Si esto no fuera así la experiencia que tendríamos no sería experimentada como siendo de algo; sería una experiencia sin un objeto, lo cual hay que considerar imposible”¹⁴. Si no hubiera nada, no habría lo mínimo para constituir la experiencia. Desde aquí Kant ve la necesidad de algún tipo de unidad coherente de representaciones para que la experiencia sea la experiencia

⁹ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 65.

¹⁰ Taylor, “La superación de la Epistemología”, 31.

¹¹ Cf. Taylor, «La validez de los argumentos trascendentales», 43.

¹² Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 29.

¹³ Taylor, 29.

¹⁴ Taylor, «La validez de los argumentos trascendentales», 43.

de un objeto. Si nuestros estados han de ser válidos en cuanto experiencia de una realidad objetiva, deben tener una unidad que genere algo coherente, estando vinculados entre sí por reglas. Para Hume el conocimiento se basa en la recepción de datos en bruto atómicos. Lo que Taylor llama “atomismo del *Input*”. Lo que más adelante con Brentano y Husserl fue conocido como intencionalidad, que nuestras ideas son acerca de algo, fue de alguna manera anticipado por Kant. En la *Crítica de la razón pura*, ve Taylor una prototesis de la intencionalidad¹⁵, Kant argumenta que no tendríamos experiencia alguna “a menos de que sea construible como de un objeto”¹⁶, de esto se desprende que nuestras representaciones se relacionan entre ellas. De no cumplirse estas dos condiciones solo contaríamos con fenómenos dispersos que no nos suministrarían experiencia. Con ello se da un gran paso, la experiencia no se reduce a datos atómicos, sino que es necesario que sea de algo y esto supone una interrelación¹⁷. Afirma Kant:

“Observamos, además, que nuestros conocimientos no se producen al azar o arbitrariamente, sino que se hallan determinados de una cierta forma, ya que, al tener esos conocimientos que referirse a un objeto, han de concordar necesariamente entre sí con respecto a éste último, es decir, han de poseer la unidad que constituye el concepto de un objeto (A104-105)...existiría la posibilidad de que un torrente de fenómenos invadiera nuestra alma sin que jamás surgiera de este hecho experiencia alguna (A111)...tales percepciones no pertenecerían tampoco a ninguna experiencia, por lo que carecerían de objeto y no serían más que un ciego juego de representaciones, es decir, serían menos que un sueño. (A111-112)”¹⁸

Taylor ve que en la segunda edición de la crítica Kant da un argumento muy similar: es necesario que nuestras experiencias tengan una unidad pues sino no nos pertenecerían como sujetos. Tales experiencias reconozco que son mías. Esto es lo mismo que

¹⁵ “Lo que Kant denomina condiciones trascendentales son condiciones de intencionalidad y las líneas de argumentación que provienen de Kant pueden ser vistas como explorando en qué deben consistir aquéllas.” (Taylor, “La superación de la Epistemología», 30).

¹⁶ Taylor, 31.

¹⁷ Dice Taylor: “la experiencia ha de tener un objeto, esto es, ha de ser *de* algo; ya que ha de ser coherente; y para ser coherente ha de estar formada por el entendimiento a través de categorías.” (Taylor, «La validez de los argumentos trascendentales», 51).

¹⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, 135 y 138-39.

considerar que el “yo pienso” debe acompañar nuestras representaciones. Si algo no pudiera ser reconocido como propiedad, no se constituiría en experiencia.

En ambas ediciones lo que da una unidad coherente son las categorías del entendimiento, ellas hacen posible las coherencias¹⁹. Ciertamente Taylor no está de acuerdo con todo lo que implica la propuesta kantiana, pero destaca la crítica a Hume con respecto a la recepción de datos atómicos. El hecho que tenemos experiencia es incuestionable y por ello no puede ponerse en duda la consideración de cierta coherencia de la experiencia y que no está constituida simplemente por datos atómicos. Las categorías son la manera como Kant entiende que las experiencias se constituyen en tales²⁰.

La impresión no es un contenido aislado, al asociarla con algo ya la sitúo en un lugar, en el mundo exterior, localización que no está del todo bajo mi dominio pues me resulta desconocido e indeterminado²¹. El mundo y su unidad se supone desde una muestra de información. Kant expresa la comprensión originaria de la totalidad. Dicen Dreyfus y Taylor: “En una mirada retrospectiva, puede afirmarse que constituye el primer intento por articular el trasfondo que exige la propia imagen desvinculada para que sus operaciones sean inteligibles, pero que al mismo tiempo también esa articulación sirve para destruir la propia imagen”²². Vale decir, Kant aún se encuentra atado a la imagen desvinculada del sujeto, pero es el mismo intento de buscar las condiciones trascendentales de esa imagen, la que le lleva a descubrir parte del trasfondo.

1.3. Argumentos trascendentales

Decíamos que los argumentos trascendentales consisten en “identificar ciertas condiciones sin las que nuestra actividad caería en la incoherencia”²³, vale decir, postular

¹⁹ Cf. Taylor, “La superación de la Epistemología», 30.

²⁰ Otro argumento similar es, para Taylor aplicado por Kant en las distintas “Analogías de la experiencia”. Por ejemplo, para que haya distinción entre la sucesión objetiva y subjetiva de experiencias es la aplicabilidad *a priori* de la categoría de causalidad (Cf. Taylor, «La validez de los argumentos trascendentales», 44).

²¹ Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 30.

²² Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 71.

²³ Taylor, “La superación de la Epistemología», 31.

condiciones que hacen que la experiencia sea posible como tal. Tras la consideración de algún rasgo de nuestra experiencia como indudable, se llega a conclusiones de mayor peso referentes a la naturaleza del sujeto²⁴. Para Kant habría ciertos límites de estos argumentos, ellos no podrían establecer algo sobre las cosas en sí mismas, sino solo con respecto al mundo tal como lo experimentamos²⁵. Más allá de ello, Taylor ve que es altamente significativa la conclusión a la que llegan estos argumentos, pues pese a no ser capaces de mostrar que las explicaciones reduccionistas son imposibles, “prueba que somos inevitablemente agentes encarnados para nosotros mismos y esto último muestra la forma que ha de adoptar cualquier explicación que invoque nuestra propia autocomprensión”²⁶. Es decir, si invocamos nuestra autocomprensión no podemos sino reconocer que somos agentes encarnados y esto es válido para la antropología, la política, la sociología, la lingüística, el psicoanálisis, la psicología evolutiva y para toda la gama de ciencias humanas tal como la conocemos. Aproximaciones como el dualismo o el mecanicismo no son apropiadas para este tipo de ciencias.

¿Cuál es la metodología probatoria de estos argumentos? Hay tres importantes dimensiones: (1) Pretensiones de indispensabilidad (*indispensability claims*), lo que quiere decir que desde sus puntos de partida llegan a conclusiones que son indispensables para que estos sean posibles; (2) las pretensiones de indispensabilidad no están empíricamente basadas, sino que son *a priori*, en otras palabras, no son probables, sino apodícticas y autoevidentes; y (3) a pesar de no estar empíricamente basadas son relativas a la experiencia, proporcionando un ancla para esta. Para establecer un argumento trascendental el agente debe tener una idea, aunque no sea total ni clara, del núcleo de la actividad. Taylor pone el ejemplo del juego de ajedrez: el mover las piezas arbitrariamente sin respetar las reglas del juego vaciaría el núcleo de la actividad. La misma consecuencia tendría el hecho de mover las piezas de acuerdo con las reglas del juego, pero sin tener idea de lo que se hace. El jugar ajedrez exige la comprensión de sus reglas. Si esto es así

²⁴ Cf. Taylor, «La validez de los argumentos trascendentales», 43.

²⁵ Cf. Taylor, 50.

²⁶ Taylor, 51.

podemos estar seguros de que el movimiento de la reina es una regla constitutiva del juego y no podemos dudar de ella sin dudar que estamos jugando ajedrez. Es imposible dudar que estamos jugando ajedrez y al mismo tiempo estar jugando. Nuestra comprensión del núcleo de la actividad es algo constitutivo y lo que se hace con la metodología es articular. El reconocer un rasgo de la actividad como indudable, autoevidente, es la parte más fácil, por ejemplo, que hay experiencia. La complejidad está en lograr que las otras etapas también parezcan autoevidentes. De aquí surgen preguntas como si se han formulado correctamente las cosas. En el caso de Kant, Taylor se pregunta si las condiciones límites de la experiencia, por ejemplo, la existencia de categorías *a priori* y en especial el postular este tipo de categorías, no está “infectado” por doctrinas filosóficas de su época²⁷.

En el ensayo “La superación de la epistemología” Taylor señala que autores como Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein llevan más lejos la indagación de las condiciones trascendentales, que como hemos visto son condiciones de intencionalidad, y que para Taylor logran socavar las creencias antropológicas del sujeto desvinculado, del yo puntual y del atomismo. La primera de ellas es muy cuestionada por autores como Heidegger y Merleau-Ponty²⁸.

1.4. El agente encarnado según Merleau-Ponty

Como decíamos, argumentos trascendentales han sido para Taylor aplicados por filósofos como Merleau-Ponty, Heidegger, y Wittgenstein. Para el filósofo canadiense la concepción del sujeto como agente encarnado, vinculado al mundo, desarrollada en general por la fenomenología y en especial por los dos primeros autores mencionados, tiene detrás el paradigma de los argumentos propios de la *Crítica*²⁹. Lo que se afirma cuando se señala que el ser humano es un agente encarnado es que “nuestra forma de ser sujetos es, en aspectos esenciales, la de agentes encarnados”³⁰, se trata de una afirmación

²⁷ Cf. Taylor, 57.

²⁸ Cf. Taylor, “La superación de la Epistemología», 31.

²⁹ Taylor, «La validez de los argumentos trascendentales», 44-45.

³⁰ Taylor, 45.

con respecto a nuestra experiencia, pensamiento y todo lo que nos constituye como sujetos y no una condición fáctica eventual que se diera luego de que seamos constituidos como tales.

En este estar comprometidos en el mundo se vive con realidades que son significativas para cada uno de nosotros, desde lo que somos como seres que son fundamentalmente agentes corpóreos. Maurice Merleau-Ponty llega a esta tesis a través de la naturaleza de la percepción. Este estar comprometidos debería manifestarse en la manera más básica de nuestra vivencia en el mundo que es la percepción³¹. Nuestro estar en el mundo es el de agentes comprometidos y esto se muestra de diversas maneras como pueden ser trabajar, conversar, andar por la calle, “estar reflexionando sobre la situación en India o en Etiopía, recordando los buenos tiempos que tuvimos el verano pasado considerando la segunda ley de la termodinámica”³², etc. Para poder tener todas estas experiencias es básico tener un mundo y el único modo de tenerlo es porque lo percibo con mis sentidos, nuestra apertura primaria es a través de la percepción.

Fundamental para el naturalismo han sido las impresiones sensibles, ellas se han considerado como átomos de nuestras representaciones. Su manera de concebirse ha estado en plena consonancia con el modelo de los datos en bruto de la ciencia natural. Tales impresiones son datos puros desprovistos de características subjetivas. La concepción empirista de los datos de los sentidos los consideraba como cuasi-objetos, átomos “puros” que a través de asociaciones forman nuestro conocimiento del mundo. A partir de una concepción como esta, dice Taylor, “el idealismo, el escepticismo, el solipsismo son difíciles de evitar”³³. Una tal hipótesis es, para el canadiense, incoherente, pues el “campo de los fenómenos no es un ensamblaje de datos de los sentidos. Es

³¹ La manera más básica “porque es el fundamento de todas las otras maneras de tener un mundo” (Taylor, “Embodied Agency», 3).

³² Taylor, 3.

³³ Taylor, 12.

nuestro acceso al mundo”³⁴. Desde este punto de vista la percepción no se experimenta como “datos de los sentidos”, sino como un punto de vista. Veamos por qué.

Todo dato ya es una elaboración, selección de aspectos de la realidad, cada uno configurado de una manera particular, son modos parciales de acceso al mundo de un agente encarnado, inserto en coordenadas espacio-temporales³⁵. De ello da cuenta la estructura orientacional de nuestra percepción. Hay en nuestro campo una estructura, un primer plano y un fondo, un arriba y un abajo. No es que nuestra perspectiva se limite a dónde se encuentra nuestro cuerpo con respecto al arriba y abajo, tampoco a la ubicación de mi cabeza y mis pies o dónde se encuentre el cielo y la tierra, sino que este abajo y arriba “están relacionados con cómo me movería y actuaría en el campo... están orientando las direcciones de nuestra acción y postura... nuestro campo de percepción tiene la estructura que tiene porque es experimentado como un campo de acción potencial”³⁶. Las direcciones arriba y abajo, solo tienen sentido en relación con la acción, tienen que ver con nuestra capacidad de mantenernos en equilibrio y actuar³⁷. Nuestro campo posee un arriba y un abajo porque está estructurado como un campo potencial de acción, “arriba y abajo *son* direcciones orientativas de nuestra acción y de nuestra percepción”³⁸. Afirma Merleau-Ponty: “Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo ‘lugar’ fenomenal viene definido por su tarea y su situación. Mi cuerpo está donde hay algo que

³⁴ Taylor, 12.

³⁵ Llamas, *Charles Taylor*, 52.

³⁶ Taylor, “Embodied Agency», 4-5. Véase también Taylor, «La validez de los argumentos trascendentales», 47.

³⁷ “es como agente encarnado funcionando en un campo gravitatorio cuando ‘arriba’ y ‘abajo’ tienen sentido para mí” (Taylor, «La validez de los argumentos trascendentales», 46-47). Ciertamente el campo gravitatorio corresponde a nuestro mundo habitual, pero se han dado gracias al avance de la tecnología experiencias en que este no existe. Dice Taylor: “Percibir arriba-abajo no es percibir el campo gravitatorio de la tierra. Esto puede ser lo que subyace a nuestra estructura perceptiva de arriba-abajo, pero no es la estructura perceptiva como se puede apreciar en una cápsula espacial. Se llega a una correlación interesante al descubrir que en la tierra la direccionalidad arriba-abajo concuerda con el campo gravitatorio sobre la misma” (Taylor, 47).

³⁸ Taylor, «La validez de los argumentos trascendentales», 47. Esta direccionalidad “*es* la línea de posible postura erguida y de la acción; esto es, una percepción del *locus* de nuestra actividad” (Taylor, 47).

hacer”³⁹. No sería posible tener un sujeto con un campo articulado de este tipo que no fuera un agente encarnado⁴⁰. Somos agentes encarnados y esta idea es *constitutiva* de nuestra existencia. Con este tipo de argumentos Merleau-Ponty fundamenta su concepción de *être-au-monde* (ser-del-mundo). El mundo y sus cosas se nos abren de acuerdo con lo que normalmente nos interesa, no por las propiedades objetivas del campo⁴¹. La misma contemplación desinteresada, tan propia del paradigma de la ciencia moderna, es un tipo de actividad que tiene propósitos y es una de las maneras como se abre el mundo. Pero no es la única, hay una gran variedad de capacidades que pueden informar nuestra percepción. Lamentablemente la epistemología moderna, sobre todo cartesiana y empirista, ha contribuido a sentar la idea de que nuestra percepción es un cuadro neutro. Una tal concepción puede ser cuestionada. Si pensamos en la percepción visual desinteresada podemos comprenderla como una actividad en el mundo. Nuestra peculiar capacidad visual nos hace ver las cosas con una dirección, por ejemplo, oblicua o directa, dándonos una apertura al mundo que puede ser mejor o peor, adecuada o no, útil o inútil. El hombre es “un agente que actúa en y sobre el mundo, y por lo tanto puede percibir el mundo a través de su actividad en el sentido que describimos anteriormente. Este es el núcleo de la idea de Merleau-Ponty de que somos ‘*être-au-monde*’. Somos formas de vida, y como tales actuamos, la acción está en y sobre un mundo, está esencialmente dirigida”⁴². Un sujeto como mónada o núcleo interior, un “yo puntual”, es para Taylor, y ciertamente para Heidegger y Merleau-Ponty, una quimera: “El mundo penetra hasta mi esencia”⁴³.

Esta visión ve el surgimiento de la subjetividad de una forma de vida que es anterior, primaria, somos formas de vida que se ocupan y que luego se hacen conscientes de sí

³⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 265.

⁴⁰ Cf. Taylor, «La validez de los argumentos trascendentales», 49.

⁴¹ Cf. Taylor, “Embodied Agency», 5.

⁴² Taylor, 7. Véase la interesante reflexión que Merleau-Ponty hace en el apartado sobre “El espacio” en *Fenomenología de la percepción*. En especial el subapartado “El arriba y el abajo”. En este último da cuenta de experimentos psicológicos como la aplicación de lentes que invierten la percepción (Cf. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 259-69).

⁴³ Taylor, “Embodied Agency», 8.

mismas. En este sentido, la consciencia presupone la agencia. Ya veíamos que la manera de estar abiertos al mundo era la percepción que se nos daba en nuestro actuar. Tenemos una consciencia de las cosas a través de nuestras capacidades para movernos entre las cosas, y esta consciencia no se deriva de otra más básica, a la manera de un cuadro neutral, como proponía la epistemología, cuadro al que posteriormente anexaríamos nuestros propósitos⁴⁴. Nuestra percepción es un tipo de actividad, está siempre influenciada por nuestra postura de mirar, escuchar y sentir lo que nos rodea. Percibir es a la vez algo que hacemos y algo que nos sucede, está ahí, aunque estemos distraídos seguimos percibiendo, en este sentido es también “impersonal o prepersonal”. No solo nosotros podemos actuar sobre las cosas, estas también pueden actuar sobre nosotros. Nuestro campo se articula en zonas de accesibilidad e inaccesibilidad, de seguridad y peligro. No es algo que podamos dejar de hacer a voluntad, al modo de apagar un aparato. Esta naturaleza involuntaria, dice Taylor, “refleja lo que soy como un ser viviente comprometido con el mundo”⁴⁵. Desde este ser comprometido surge la consciencia del mundo, también los modos más desarrollados y voluntarios, sobre el fundamento de una forma primaria e ineludible de estar en el mundo de manera comprometida.

Desde otra perspectiva es posible mostrar que la percepción necesita de la orientación para constituirse en tal, porque si esta última fracasa, también lo hace nuestra percepción. Nuestro campo fenoménico no es un conjunto de datos de sentidos, nuestra percepción es un punto de vista de la realidad. Aquella solo es posible contra un sentido de fondo de realidad circundante, de la cual nuestra percepción es solo una parte⁴⁶. Sin este sentido de fondo caeríamos en caos y confusión, con lo que imposibilitaríamos la consciencia. Percibimos en un mundo en el que estamos comprometidos, del que formamos parte. Yo tengo mi propia membresía como cosa del mundo. Es este compromiso el que forma el marco para cada percepción. Si esto es así, la duda sobre la existencia del mundo queda en nada. Entiendo las cosas desde adentro no desde afuera como nos lo explicara la

⁴⁴ Taylor, 9.

⁴⁵ Taylor, 10.

⁴⁶ Cf. Taylor, 12.

epistemología tradicional, la que supone un sujeto que debiera ser acósmico. A través de la percepción en cambio estamos abiertos al mundo. Pero no es la naturaleza perspectivista de la percepción la que nos interesa frecuentemente, sino las cosas mismas. Esta tendencia natural puede conectarse “con el prejuicio filosófico objetivista de la filosofía moderna”⁴⁷ generando distorsiones en nuestra comprensión filosófica. Es este aspecto central del naturalismo que Taylor, siguiendo a Merleau-Ponty y a Heidegger, trata de derribar. Incluso estos datos brutos están provistos de significatividad y dependen de nuestra particular experiencia encarnada. El análisis fenomenológico de Merleau-Ponty parte del estudio del conocimiento ordinario, este no parte de datos en bruto, no son estos con lo que nos encontramos, primeramente, sino con percepciones y lo percibido es significativo sobre un trasfondo que permanece indiferenciado. La objetividad es intencionalidad significativa.

Decíamos más arriba que Taylor ve en los argumentos de Merleau-Ponty sobre la percepción argumentos del mismo tipo que los que da Kant en su *Crítica*. Es decir, se señala características innegables de la experiencia, en este caso la estructura arriba-debajo de nuestra orientación, y en general la misma orientación, y se muestra que sin ellas no se da la percepción. Regresivamente se sigue que una existencia con tales características requiere una idea de nosotros mismos como sujeto encarnado y un trasfondo que llamamos “mundo”.

Taylor observa que Merleau-Ponty muestra que para una experiencia tan primordial como la percepción hay un trasfondo de significatividad básico que tiene que ver con la orientación de la percepción. En el artículo “Fusión de Horizontes” del libro *Recuperar el realismo* lo describe como un trasfondo subyacente y compartido con todos los seres humanos: “que permite dar sentido a lo que nos rodea en términos de figura y fondo, ámbitos de constricción y de apertura, obstáculos y ayudas. En general se trata de un trasfondo que es compartido por todos los seres humanos y que se encuentra articulado

⁴⁷ Taylor, 13.

en torno a lo que hemos llamado significados vitales”⁴⁸. Este subyacería a un trasfondo que tenemos como seres culturales.

No podemos dejar de referirnos, a pesar de que Taylor no lo integra en su reflexión, a la postura contra las impresiones sensibles como datos atómicos que aporta Heidegger en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (semestre para retornados de guerra de 1919). Estas se nos dan integradas en la praxis, jamás captamos primariamente algo así como impresiones sensibles desapegadas. Heidegger ilustra esto con el ejemplo de un indígena del Senegal:

“Pero imaginemos que de repente sacamos a un negro senegalés de su cabaña y que lo colocamos en esta aula. Resulta difícil precisar con exactitud lo que vería al fijar la mirada en este objeto (una cátedra universitaria). Quizás viera algo relacionado con la magia o algo que sirve para protegerse de las flechas y de las piedras. Pero lo más probable es que no supiera qué hacer con esto. ¿Acaso vería simples complejos de colores y superficies, una mera cosa, algo que simplemente se da?... Incluso en el caso de que viera la cátedra como algo que simplemente está ahí, esta tendría para él un significado, un momento significativo. Sin embargo, existe la posibilidad de mostrar que la hipótesis de que el negro senegalés repentinamente trasplantado al aula –a pesar de carecer de una formación científica (aunque no carente de cultura)– viera la cátedra como algo que simplemente existe, es un contrasentido, pero no es contradictoria (es decir, que no es imposible desde el punto de vista formal y *lógico*). Antes bien, el negro senegalés vería la cátedra como algo ‘con lo que no sabría qué hacer’. El significado de la ‘extrañeza instrumental’ y el significado de la ‘cátedra’ son absolutamente idénticos en su esencia. En la vivencia del ver la cátedra se *me* da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la estilográfica, el bedel, la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etcétera) no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, ‘*mundea*’ [*es weltet*], un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo ‘vale’ [*es wertet*].”⁴⁹

Al encontrarse el indígena senegalés con este tipo de artefacto que se conoce en el mundo universitario como cátedra, va a tratar de comprenderlo de alguna manera. En el mundo del que procede (de acuerdo con cómo se lo imagina Heidegger) no existen este tipo de cosas y menos un trasfondo de significatividad como el universitario, por lo que

⁴⁸ Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 183.

⁴⁹ Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, 87-88. El primer paréntesis es nuestro.

seguramente esta cosa rara disonará en su praxis. Si agregamos que al invitado se le hace amenazante esta experiencia, podría vislumbrarse la posibilidad que a este indígena la cátedra se le presente como un escondite o como un atalaya desde el que poder observar los posibles peligros. Pues bien, las cosas adquieren su sentido desde el mundo, la cátedra es tal desde el mundo universitario, pero jamás captamos primariamente meras impresiones sensibles como formas, colores, etc. Como veremos para ello se requiere acceder a otra manera de ser menos inmediata: el conocimiento.

1.5. Animal que se autointerpreta

Para Taylor, no tiene sentido una ciencia de la vida y acción humanas de la índole de las ciencias de la naturaleza, las ciencias humanas deben basarse en una comprensión del hombre como ser hermenéutico, que lo considere como “un ser contextualizado que sea al mismo tiempo consciente de su contextualización”⁵⁰. Para establecer esta premisa, el filósofo canadiense hace un análisis fenomenológico de nuestras emociones y su carácter intencional⁵¹. Ciertamente este planteamiento viola el paradigma naturalista que evita las propiedades subjetivas.

En primer lugar, nuestras emociones tienen un objeto, el hecho de que no podamos reconocer uno en casos como una ansiedad difusa, es porque hace referencia negativamente a un objeto, este falta. No hay un objeto donde debería haber uno, las “emociones están esencialmente relacionadas a un objeto”⁵², aunque para evitar estas disyuntivas es mejor ampliar la afirmación describiendo las “emociones como involucrando un sentido de nuestra situación. Ellas son modos afectivos de consciencia

⁵⁰ Llamas, *Charles Taylor*, 50.

⁵¹ Para ello establece una serie de afirmaciones, cada una basada en la anterior: (1) que algunas de nuestras emociones involucran importación-adscripción; (2) que algunas de estas importaciones son sujeto-referentes; (3) que nuestros sentimientos sujeto-referentes son la base para nuestra comprensión de lo que es ser humano; (4) que estos sentimientos son constitutivos por las articulaciones que nosotros llegamos a aceptar de ellas; y (5) que estas articulaciones, que nosotros podemos pensar como interpretaciones, requieren lenguaje. Esta visión está basada fundamentalmente en la fenomenología de Merleau-Ponty y es acorde con la filosofía heideggeriana (Cf. Taylor, “Self-Interpreting Animals», 75-76).

⁵² Cf. Taylor, 47.

de la situación”⁵³. Pero no son modos de consciencia neutrales. Experimentamos nuestras emociones como teniendo una propiedad no-neutral, una emoción no es indiferente. En ella somos conscientes de nuestra situación en términos de lo vergonzoso, lo humillante, lo fascinante, etc. A esto Taylor le llama una “importación” (*import*). Encarna Llamas en su libro *Charles Taylor: Una antropología de la Identidad*⁵⁴, lo traduce por “propiedad relevante”. Taylor lo define como “una manera en que algo puede ser relevante o de importancia para los deseos o propósitos o aspiraciones o sentimientos de un sujeto, o para poner esto de otro modo, una propiedad de *algo por lo cual* esto es una materia de no-indiferencia para un sujeto”⁵⁵. El objeto, o en un sentido más amplio, ese “algo por lo cual”, ya que puede ser mejor descrito como una situación, debe tomarse dice Taylor en un sentido fuerte (*strong sense*), pues es base o fundamento de nuestras emociones. Algo no es vergonzoso porque mucha gente siente vergüenza, sino que sentimos vergüenza porque es vergonzoso. Lo que Taylor quiere subrayar es el carácter intencional de las emociones. Por ello “experimentar una emoción dada involucra experimentar nuestra situación como teniendo cierta importación, donde para la adscripción de la importación no es suficiente que yo sienta de esta manera, sino más bien que la importación da los motivos o bases para el sentimiento”⁵⁶.

Podemos decir que las emociones son dependientes de la experiencia (*experience-dependent*), pues solo pueden darse en la experiencia humana o de otros seres sensibles. Son parecidas en este sentido a las propiedades secundarias⁵⁷. Lo sospechoso de estas últimas es que a través de ellas se hacía afirmaciones que eran concebidas como independientes del pensamiento. Un ejemplo es la peculiar forma en que captamos el color, esta manera solo se vincula con nuestra experiencia. Si dejáramos de existir, no lo haría la luz que se refleja en estos objetos que seguiría emitiendo una cierta longitud de onda, pero no sería en

⁵³ Taylor, 48.

⁵⁴ Llamas, *Charles Taylor*, 61.

⁵⁵ “Taylor, “Self-Interpreting Animals», 48. Las cursivas son nuestras.

⁵⁶ Taylor, “Self-Interpreting Animals», 49.

⁵⁷ Taylor, 50.

modo alguno lo que nosotros captamos como color. Taylor se imagina unos seres gaseosos dotados de sabiduría llamados Alpha Centauros, ellos carecerían de órganos de los sentidos y de nuestra noción de individualidad. Pese a las dificultades, los seres humanos lograrían establecer comunicación con ellos. Habría cosas que podríamos comunicarles y otras no. Algo que sería imposible comunicar es nuestra experiencia subjetiva del color. Con ellos, “tendremos que ser completamente democriteanos: por convención, coloreado y dulce; por naturaleza, átomos, quarks, pi-mesones, y longitudes de onda”⁵⁸. Para una teoría objetivista como el conductismo las propiedades semejantes a las cualidades secundarias deben quedar fuera de su estudio, lo ideal es reducir todo a características físicas del medio ambiente y a movimientos de los organismos. Si explicáramos el miedo a un tigre que puede matarnos o cercenar nuestras extremidades, podemos reducir todo a un lenguaje médico, involucrando propiedades independientes de la experiencia. Se genera una explicación reductiva de nuestras emociones, *bypaseando* el nivel propiamente psicológico. Podemos en este punto hacer la analogía con una máquina con receptores conectados a un computador, que al buscar en su base de datos reconocería a un tigre y con ello el peligro, accionando mecanismos de huida. El sentimiento de miedo que experimentamos y el sentido de nuestra consciencia de la situación sería visto como un epifenómeno.

¿Pero qué pasa con una emoción como la vergüenza que depende de un contexto social? Nos avergonzamos de propiedades que son esencialmente propiedades referentes a un

⁵⁸ Cf. Taylor, 46. En el *Ensayo para el Entendimiento humano* Locke hace la siguiente distinción: “Así consideradas, las cualidades en los cuerpos son, primero, aquellas enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera que sea el estado en que se encuentre, y tales que las conserva constantemente en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda sufrir a causa de la mayor fuerza que pueda ejercerse sobre él. Esas cualidades son tales que los sentidos constantemente las encuentran en cada partícula de materia con bulto suficiente para ser percibida... A esas cualidades llamo *cualidades originales* o *primarias* de un cuerpo, las cuales, creo, podemos advertir que producen en nosotros las ideas simples de la *solidez*, la *extensión*, la *forma*, el *movimiento*, el *reposo* y el *número*.

Pero, en segundo lugar, hay cualidades tales que en verdad no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias, es decir, por el bulto, la forma, la textura y el movimiento de sus partes insensibles, como son colores, sonidos, gustos, etc. A estas llamo *cualidades secundarias*.” (Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 113-14).

sujeto (Taylor usa el término “sujeto-referentes”, “*subject-referring*”⁵⁹), para el cual ellas tienen un cierto significado. Fuera del mundo humano la vergüenza no tiene sentido. Para Taylor este tipo de emociones revisten especial importancia, pues nos conecta a nuestra vida como sujetos en cuanto tales. Esto parece claro en emociones como la vergüenza, que son dependientes de un contexto social, pero qué ocurre con un dolor de muelas, o el desagrado que sentimos cuando pasan las uñas por un pizarrón de tiza. Ellas se parecen a los sentimientos que puede sentir casi cualquier animal no humano. Para Taylor también son sujeto-dependientes, si bien ellas nos sorprenden, apareciendo de manera inarticulada y experimentándolas de manera perpleja, se dan como planteando una cuestión⁶⁰. Ellas, por tanto, siguen dependiendo de nuestra condición lingüística, “no hay emoción humana que no esté encarnada en un lenguaje interpretativo”⁶¹. Taylor afirma que los sentimientos sujeto-referentes incorporan un sentido de lo que es ser humano, de lo que es importante para nosotros como sujetos⁶². Esta profunda afirmación puede chocar con un esquema muy básico, pero muy persistente: la distinción entre sentimiento y pensamiento.

Para describir una emoción es necesario hacer explícito el sentido de la situación, el miedo o la vergüenza la experimentamos como respuesta a una situación que lleva una importación. Pero podemos sentir miedo o vergüenza y considerar la emoción irracional con respecto a la situación, al parecer no hay una simple equivalencia entre sentir la emoción y adscribir la importación. Pero si no tuvieran relación alguna no habría espacio para la irracionalidad/razonabilidad. Ellas son susceptibles de sentido y, por tanto, de sin sentido. Esto quiere decir que experimentamos la emoción como teniendo una cierta importación, pero en algunos casos admitimos que esta importación no se soporta⁶³.

⁵⁹ Taylor diferencia entre emociones o experiencias sujeto-referentes y autorreferentes. Que sean sujeto-referentes no quiere decir algo así como un narcisismo. Un ejemplo de emoción sujeto-referente es el caso del buen samaritano que se siente llamado a ayudar. Son sujeto-referentes porque dependen de un mundo humano (Cf. N° 3 del apartado II de Taylor, ‘Self-Interpreting Animals’, pp. 57–58).

⁶⁰ Cf. Taylor, 74.

⁶¹ Taylor, “Self-Interpreting Animals», 75.

⁶² Taylor, 60.

⁶³ Cf. Taylor, 50.

Por otro lado, puede darse el caso de diferencia entre la emoción sentida y lo que debemos hacer. Taylor pone el ejemplo de la máxima que afirma que “uno debe ser generoso, incluso con los canallas”. Un canalla no necesariamente me inspira el ayudarlo, más bien lo contrario. Pero “yo no sabría qué se debe ser generoso, y todo eso, a menos que fuera movido en algún modo: quizás yo sienta remordimiento cuando yo me he entregado a un ataque rencoroso”⁶⁴. Vale decir, que si yo no fuera movido de alguna manera estas reglas carecerían de importancia para mí, tienen peso porque me mueven de algún modo. No hay por qué oponer conocimiento con sentimiento. En este caso el conocimiento está basado en sentimientos, al comprender estos sentimientos incorporo un más profundo sentido de mi predicamento moral, ya que el sentimiento es una conciencia afectiva de la situación⁶⁵. Es a través de los sentimientos que nosotros somos capaces de comprender las importaciones, ellos son nuestro modo de acceso, ellos incorporan una cierta comprensión de nuestro predicamento. El conocido tipo de afirmación “yo conozco que X, pero siento Y”, no opone conocimiento a sentimiento, “sino más bien refleja nuestra convicción de lo que sentimos a través de ciertos sentimientos es válido o adecuado, mientras se devalúa otros como superficiales, ciegos, distorsionados o perversos”⁶⁶.

Nosotros comprendemos que algunos sentimientos incorporan una visión más profunda que otros, aun cuando las emociones más actuales parezcan desmentirlo. Esto es así porque nuestros sentimientos están articulados en un cuadro de predicamento moral y estas articulaciones son interpretaciones. La interpretación es parte constitutiva del sentimiento y los sentimientos interpretados son esenciales a la vida humana, esta no es nunca sin sentimientos interpretados⁶⁷. Si bien estos últimos ya incorporan una cierta articulación, esto no quiere decir que no estén abiertos a una más profunda. Para ello una mejor terminología lingüística puede ayudar mucho en su caracterización. Pero no solo

⁶⁴ Taylor, 60.

⁶⁵ Cf. Taylor, 61.

⁶⁶ Taylor, 62.

⁶⁷ Cf. Taylor, 63.

eso. La articulación puede influir transformando nuestros sentimientos. Esto no quiere decir que podamos moldearlos a voluntad, ellos deben ser fieles a lo que nos mueve. Esta posibilidad de transformarnos a través de la interpretación constituye un fenómeno muy importante en la reflexión tayloriana.

La interpretación no es opcional en el ser humano, somos animales que nos autointerpretamos, nuestros sentimientos siempre poseen articulaciones-interpretaciones y siguen abiertos a ellas: “Decir que el hombre es un animal que se autointerpreta no es solo decir que él tiene alguna compulsiva tendencia a formar visiones reflexivas de sí mismo, sino más bien que como él es, él es siempre particularmente constituido por auto-interpretación, que es, por su comprensión de las importaciones que le afectan”⁶⁸. Nuestras interpretaciones nos exigen hacer discriminaciones cualitativas de lo que deseamos y aspiramos en nuestras vidas, de nuestras motivaciones y sus bienes involucrados, hay algunos más importantes que otros. Como animales que nos autointerpretamos somos capaces de evaluaciones fuertes (*strong evaluations*).

Taylor, en su artículo “What is human agency?”⁶⁹, desarrolla sus nociones de evaluación fuerte y débil. Ellas se basan en la distinción de Henry Francfort de deseos de primer y segundo orden. Cuando yo tengo un deseo, como puede ser el deseo de comer, yo tengo un deseo de primer orden; cuando el objeto de mi deseo soy yo teniendo un deseo de primer orden, tengo un deseo de segundo orden⁷⁰. Para Francfort la capacidad de evaluar entre nuestros deseos es distintivamente humana. Lo que no quita que algunos animales escojan entre deseos e incluso inhiban algunos de ellos, pero la capacidad de considerar deseos como deseables y otros como indeseables es típicamente humana. Es el animal humano el que hace una autoevaluación reflexiva en la formación de deseos de segundo orden.

⁶⁸ Taylor, 72.

⁶⁹ En Taylor, *Philosophical Papers I*.

⁷⁰ Cf. Taylor, “What Is Human Agency?”, 15.

Estas discriminaciones pueden hacerse de modo cuantitativo o cualitativo. Un ejemplo del modo cuantitativo es cuando evalúo entre un pastel y otro postre, lo que pesa aquí es la cantidad de placer obtenido. El último es un ejemplo de evaluación débil. En ella para que algo sea considerado bueno o adecuado, es suficiente con el hecho de desearlo, la incompatibilidad entre las opciones es contingente, depende de las circunstancias, no se da un conflicto en la interpretación de sí mismo, lo importante es la atracción que ejerce en ese momento una opción sobre otra, la manera de abordarlo tiende a ser desarticulada. El agente actúa como un sopesador, más que como un articulador de la situación.

En cambio, la evaluación fuerte es cualitativa, para validar una opción no es suficiente que esta sea deseada. La incompatibilidad de una de las opciones no es contingente, no es cuestión de circunstancias. Se produce un lenguaje de distinciones cualitativas contrastativas de valor: alto/bajo, virtuoso/vicioso, más/menos realizante, más/menos refinado, profundo/superficial, noble/bajo, etc. En la fuerte evaluación se da un conflicto de interpretación de sí mismo que formará parte del significado que las cosas tienen para nosotros. Las motivaciones no solo cuentan en virtud de resultados, sino acerca de la clase de vida y la clase de personas a que aquellos deseos pertenecen. La reflexión de nuestros deseos se hace en términos de nuestros modos de ser. Si elegimos entre actuar cobarde o valientemente en una situación de importancia para nosotros, estaremos eligiendo más allá de la conveniencia contingente de la situación, cualquiera sea nuestra decisión, involucra lo que somos.

Las evaluaciones fuertes consisten en valoraciones que “implican las discriminaciones de lo correcto o de lo errado, de lo mejor o de lo peor, de lo más alto o de lo más bajo, que no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, sino por el contrario, se mantienen independientes de ellos y ofrecen criterios para juzgarlos”⁷¹. En los asuntos de evaluación fuerte, sean del tipo moral, estético o de otra índole, lo valorado se presenta como independiente de nuestros deseos y decisiones, de lo que captamos o no de ellos.

⁷¹ Taylor, *Fuentes del yo*, p. 20.

Así la falta de aprecio, lejos de disminuir el valor de algo, sólo se presenta como un problema de percepción de lo bueno, de lo digno, de lo admirable, de lo bello, etc. Los temas propios de la evaluación fuerte se nos presentan como normativos⁷². Taylor hace distinciones con respecto a la dependencia o independencia de las cosas en relación con nosotros. La primera tiene que ver con los objetos autónomos propios de la ciencia natural. Ellos existirían, aunque nosotros no existiéramos. La segunda distinción tiene que ver con cosas dependientes de nosotros en el sentido que no existirían si nosotros no existiéramos. Solo pueden existir para nosotros a través de formas de expresión tales como palabras, actos u obras de arte. Al igual que en la consideración de los objetos de la ciencia, las cuestiones de verdad también surgen con relación a estos significados y se puede consignar una cierta independencia en ellos. Aquellas cosas nos exigen corrección. En el primer significado se persigue la adecuación de nuestras descripciones. En el segundo se refiere a la validez de lo valorado sean estas normas, bienes o virtudes, también en ellas se da una dimensión de independencia que nos exige corrección. Para lograrla se requiere de una autodescripción no distorsionada. Por otra parte, se reclama un valor fuerte, que es independiente de que lo reconozcamos o no. Con respecto a él sabemos que en su comprensión puede haber error, que podemos no entender su sentido, que necesita ser articulado y aclarado⁷³.

Las evaluaciones fuertes implican la definición de lo que es realmente importante para nosotros mismos, jugándose en ello nuestra propia comprensión. Esta evaluación posee profundidad tanto de bienes involucrados en los deseos a elegir como en el rico lenguaje que se incorpora en la elección. Esto no quiere decir que lo valorado sea producto de nuestra acción. Las evaluaciones fuertes conllevan definir qué es realmente importante

⁷² Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 257.

⁷³ Taylor, 260.

para nosotros, jugándose en ello la comprensión de nosotros mismos, es decir, nuestra articulación como animales que se autointerpretan⁷⁴.

1.6. Taylor y la significatividad de la acción

El conocimiento entendido de manera representacional se transforma en un tipo de paradigma que no solo se queda en este ámbito, también afecta la esfera de la acción. En el artículo “Hegel’s philosophy of mind”⁷⁵, Taylor distingue dos familias de teorías sobre la acción: las de tipo causal y las de tipo cualitativo. Las primeras están influenciadas por el conocimiento entendido de manera representacional. Esclarecedor de la índole del modelo causal es la distinción entre cualidades primarias y secundarias a las que Locke dio su formulación definitiva. Como hemos visto, estas últimas se comprendían como cualidades que no pertenecían a los objetos de estudio, sino a nuestra experiencia de ellos. Por su variabilidad de sujeto a sujeto estas cualidades no eran susceptibles de validación intersubjetiva y no eran dignas de las categorías de la ciencia. De modo análogo, se trata de purgar lo más posible la dimensión subjetiva de la acción humana. La experiencia de lo vivido cae en la categoría de epifenómeno o quizás como una mala descripción de un estado cerebral⁷⁶. Lo que buscaría esta familia de teorías es desligarse de todo tipo de datos últimos subjetivos y llegar a “datos brutos”. Para Taylor una orientación así reduce la acción humana y la experiencia psicológica, evitando reconocer “aspectos importantes y notorios de la vida humana”⁷⁷, llegando en algunas de sus variantes a dejarla expresada en meros términos físicos y químicos. En esta familia las acciones aparecen como hechos que tienen una proveniencia peculiar: tienen su origen en los deseos, intenciones y/o creencias. Como hechos es posible describirlas a semejanza de los movimientos físicos.

⁷⁴ Como veremos estas distinciones son muy relevantes en la reflexión ética del canadiense: “Es, sobre la base de esta idea de evaluación fuerte y de distinciones cualitativas, que Taylor nos propone ensanchar el significado de la ética, lo que le sirve al mismo tiempo para realizar una penetrante crítica de dos de las teorías morales dominantes en la filosofía actual, el utilitarismo y las teorías basadas en derechos” (Ruiz Schneider, «Modernidad e identidad en Charles Taylor», 231).

⁷⁵ Traducida bajo el nombre: “La filosofía del espíritu de Hegel”

⁷⁶ Cf. Taylor, «Self-Interpreting Animals», 47.

⁷⁷ Taylor, *Philosophical Papers*, 2.

Lo que los distingue de estos últimos son sus causas psicológicas. Estas últimas también pueden “aspirarse a reducirlas a una teoría neurofisiológica o física”⁷⁸. En este sentido la distinción entre acción y no acción tendría que basarse en otro tipo de antecedentes como, por ejemplo, un tipo especial de excitación de la corteza cerebral. En el origen de este tipo de teorías, que es posible rastrearlo hasta el cartesianismo y el empirismo, hay un claro dualismo que diferencia su manifestación como movimiento corporal, por un lado, y su complemento “mental” interno, por otro.

Contrarias a estas teorías son las que Taylor llama teorías cualitativas de la acción, a las que adhiere Taylor. Analizaremos este último tipo de teorías desde la perspectiva del trasfondo, buscando mostrar la significatividad de la acción y su carácter teleológico, expresivo y situado socialmente. Para Taylor la significatividad se halla implícita en la percepción, en la emoción y también en la acción. La acción es significativa y su significado está implícito. Esta noción se sitúa en las antípodas de la consideración del conductismo que entiende la acción como conducta y como respuesta de un estímulo.

En el artículo “Action as Expression” (“Acción como expresión”, 1979) Taylor afirma que la acción es expresiva y el canadiense busca definir en qué consiste esto. El sentido de su carácter expresivo no es el que le ha sido otorgado desde el dualismo cartesiano, que comprendía la acción como la manifestación de actos mentales internos. De la comprensión de la relación entre deseo y acción se pueden dar varias maneras de entender la cuestión. Desde una impronta muy cartesiana podría decirse que el deseo es un evento psíquico que causa un evento físico. La noción de causa usada aquí es la de causalidad eficiente. En otra vereda se ubica la línea abierta por la crítica heideggeriana y wittgensteniana al psicologismo. Esta línea interpreta el fenómeno desde la intencionalidad y rechaza la visión dualista antes descrita. Es a esta corriente de pensamiento a la que adhiere Taylor y que este último califica como visión cualitativa.

⁷⁸ Taylor, «La filosofía del espíritu de Hegel», 98.

Al analizar la intencionalidad de la acción no forzada se ve que esta no está orientada a mostrar el deseo, sino a satisfacerlo: “el deseo está en la acción en un sentido más riguroso. Pues el deseo es inseparable de la acción en cuanto la conciencia que él implica por esencia es simplemente la conciencia de la acción irrestricta (no forzada) ... La acción no solo nos permite ver el deseo; *es* el deseo, encarnado en el espacio público.”⁷⁹. Es decir, el deseo en su dinámica intencional termina siendo acción y es en este sentido que la acción expresa al deseo. Taylor no niega que la acción esté motivada por el deseo, lo que niega es que esto ocurra como causalidad eficiente, es decir producto de un evento psíquico, y no como causalidad final: “La acción es la encarnación de la intencionalidad del deseo, de su tendencia a la satisfacción, que se hace públicamente cognoscible”⁸⁰. La acción expresa el deseo en el sentido que lo hace público, pero no en el sentido que es algo interno que se muestra. Si la acción es expresiva del deseo, lo es también de una serie de significados que se presentan como fines y que el sujeto descubre desde un horizonte de sentido lingüístico y socialmente definido a través de prácticas sociales⁸¹. Es decir, desde el trasfondo.

Taylor concibe que la significatividad es algo más complejo que la mera captación de significados, así percepción y emoción son modos afectivos de captar el significado. En la acción humana en cambio el significado es captado como fin. La acción es expresiva de significados en cuanto expresa el carácter intencional del deseo, además la acción tiene un carácter teleológico y en él es posible distinguir tres dimensiones: la finalidad, el propósito y la intención. La acción adopta una forma y surge por una meta, fin u objetivo, en este sentido la acción es la tendencia a un fin que se presenta como deseable.

La acción es teleológica tanto en animales como en el ser humano⁸², aquellos también se mueven por fines⁸³. En el caso del ser humano cabe la posibilidad de actuar contra

⁷⁹ Taylor, «Acción como expresión», 92. El paréntesis es nuestro.

⁸⁰ Llamas, *Charles Taylor*, 150.

⁸¹ Cf. Llamas, 150.

⁸² Véase Taylor, *The Explanation of Behaviour*.

⁸³ Cf. Taylor, 27.

nuestras inclinaciones, contra nuestros deseos, en función de un propósito que se concibe de más valor que el objeto hacia el que el deseo es atraído. Por otro lado, no toda acción con finalidad conlleva una intención consciente del agente. Hay un tipo de acción que no es propositiva, vale decir, que no se guía por propósitos. En este punto Taylor distingue entre intencionalidad e intención⁸⁴. Las acciones de seres humanos y animales son intencionales, pero solo las humanas pueden llegar a tener intención. Este último tipo de acción no solo son realizadas por un fin, como la acción animal o la acción humana inconsciente, sino con el propósito de alcanzar ese fin, esto último implica consciencia. Sólo las acciones humanas pueden ser de este tipo, pues solo el ser humano es capaz de consciencia reflexiva. Desde aquí Taylor compara la acción y el deseo humano. Ambos son intencionales, es decir tienen un carácter tendencial, pero solo la acción propositiva es intencionada.

El propósito de una acción es observable en la acción como su causa final, no como su causa eficiente y menos es captable por los sentidos. La acción es susceptible de ser realizada conscientemente en la medida que el sujeto se hace consciente de su fin, es decir de su significado. Él puede adherirse a él o rechazarlo en función de su mapa moral, que entiende desde el trasfondo de sentido. Por eso: “la acción define la identidad de un modo diferente a los significados captados en la percepción, porque supone una distancia respecto de ellos, una decisión, una adhesión a un bien que define la identidad del sujeto y que ha sido libremente elegido. Por eso la identidad se constituye en la acción”⁸⁵. Encontramos aquí el lugar de la identidad y de la moral, ya que ambas están entrelazadas. La acción es eminentemente teleológica y esto supone el contexto de significatividad, es decir, el trasfondo.

1.7. Teorías expresivo-constitutivas del lenguaje

El lenguaje como tema protagónico en filosofía es un asunto del siglo XX. No fue un tema central en la edad antigua y en la época moderna. Comienza a adquirir cierta

⁸⁴ Cf. Taylor, 69.

⁸⁵ Llamas, *Charles Taylor*, 166-67.

importancia en la obra de Hobbes y Locke. Taylor se refiere a dos tipos de teorías respecto del lenguaje: Las teorías del encuadre, estructuradoras o instrumentales y las teorías constitutivas o expresivo-constitutivas. En las primeras es posible clasificar a Hobbes, Locke y Condillac (trío HLC) y en las segundas a Hamann, Herder y Humboldt (triple H). Taylor señala su concepción de lenguaje inserta en este último grupo. A él pertenecen también autores contemporáneos como Wittgenstein y Heidegger.

Las teorías estructuradora-instrumentales comprenden “el lenguaje en el marco de una representación de la vida humana, del comportamiento, los fines o funcionamiento de la mente, que en sí misma se puede describir y definir sin referencia al lenguaje”⁸⁶. Es decir, la vida propiamente humana, el funcionamiento de nuestra mente y nuestros fines pueden comprenderse y explicarse independientemente del lenguaje. Por el contrario, las teorías del grupo opuesto, es decir las expresivo-constitutivas, comprenden el lenguaje como “realizador de nuevos fines, de nuevos niveles de comportamiento, nuevos significados, de modo que no se puede dar razón de él desde un marco de representación que haya sido concebido sin lenguaje”⁸⁷. Representación y lenguaje, vida y lenguaje, no figuran separados en este tipo de teorías.

Las teorías del trío HLC interpretan el lenguaje teniendo como marco la representación epistemológica moderna que proviene de Descartes. El conocimiento es una representación mental de la realidad, la corrección de esta representación puede ser alcanzada a través de un método adecuado. Las creencias que tenemos de las cosas son alcanzadas por medio de una construcción, de una síntesis. Si esta construcción no es fiable caemos en el error. En este escenario el lenguaje es un componente más de esta construcción. Las palabras designan ideas mentales de las cosas. Aquéllas ayudan en la combinación de estas últimas. Si bien Hobbes en el *Leviatán* entiende el lenguaje como un gran don para la humanidad, pues sin él no habría ni gobiernos, ni sociedades, ni

⁸⁶ Taylor, *Animal de lenguaje*, 14.

⁸⁷ Taylor, 14.

contratos, ni paz, entiende su uso como la simple trasposición de discursos mentales a verbales⁸⁸. Tanto para Hobbes como para Locke, las palabras posibilitan el hecho de clasificar las cosas en determinadas clases o conjuntos. Por el contrario, la intuición no lingüística opera de manera penosa asociaciones entre particulares. En esto Condillac dará un paso más, hace depender el proceso de asociación del lenguaje. Sin embargo, el lenguaje sigue comprendiéndose en base a ideas, signos y asociaciones. La novedad es que la mente toma el control de la asociación a través del lenguaje⁸⁹.

En “Theories of meaning” Taylor señala tres puntos relevantes de las teorías expresivo-constitutivas: la expresión, la manifestación y la dimensión constitutiva⁹⁰. El lenguaje no solo describe, cuando digo “¡oye, hace calor aquí!” equivale prácticamente a lo mismo que al gesto de pasar mi mano por la frente diciendo “¡Uf!”. Este uso expresivo del lenguaje y de los signos no persigue un fin representativo, el malestar por el calor se vuelve algo común, ingresa en el espacio público. Dice Taylor que lo expresivo puede existir sin la representación, pero no al revés. El sentido expresivo del lenguaje está siempre presente, para quitárselo habría que reducir el lenguaje a algo así como un lenguaje de máquinas. Sin embargo, este ya no es un lenguaje de conversación. En cuanto a la dimensión constitutiva, dice Taylor que los fenómenos centrales de la vida humana son constituidos por el lenguaje⁹¹. Un ejemplo: cuando articulamos un sentimiento con frecuencia también cambia. Por otro lado, el mismo espacio público se constituye por el lenguaje.

⁸⁸ Cf. Taylor, *The Language Animal*, 141.

⁸⁹ En Condillac se pueden distinguir distintos tipos de signos: accidentales, naturales, instituidos. A través de ellos podemos controlar el flujo de nuestra imaginación, en cambio los animales siguen pasivamente las conexiones que se generan en ellos gracias a la concatenación de eventos (Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 25).

⁹⁰ Cf. Taylor, «Theories of Meaning», 270 ss.

⁹¹ La Dra. Mimi Bick, comentando a Taylor, afirma: “nuestro uso del lenguaje tiene algo importante en común con el quehacer musical y artístico: cuando creamos música y arte visual no estamos sola o prioritariamente representando la realidad. A través del lenguaje estamos expresando nuestra comprensión y, aún más básicamente, constituyéndola (su naturaleza ‘constitutiva’)” [Bick, «De la epistemología clásica a la antropología filosófica de Charles Taylor», 26].

1.7.1. Herder y la reflexión

Una figura bisagra entre la antigua concepción proveniente principalmente de la epistemología racionalista y empirista y la nueva concepción expresivo – constitutiva es Herder. Para Taylor este último tipo de teorías tiene “su expresión primitiva más enérgica” en este autor⁹². Este manifiesta, en su ensayo *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (*Ensayo sobre el origen del lenguaje*, 1772), su rechazo a la posición de su contemporáneo Condillac sobre el origen del lenguaje⁹³. El abate francés describe a través de una fábula el nacimiento del lenguaje: dos niños en un desierto gritan y realizan gestos con el objeto de expresar sus sentimientos. Condillac considera estos como “signos naturales”. Para pasar a los “signos instituidos” que conforman el lenguaje, los niños deben asociar estas expresiones con aquello que las causa, convirtiendo el grito en signo de algo. Desde ese momento el signo grito será utilizado para referirse a lo designado como la causa específica de ese desconsuelo. Nace así la primera palabra y con ella el lenguaje. Por agregación el léxico irá en aumento. Este es un típico ejemplo de teoría estructuradora.

La principal crítica de Herder a Condillac es que ya “presupone lo que se quiere explicar”⁹⁴. ¿Qué es lo que se presupone? La relación de significación. Esta no fue problemática para Condillac, ella sería captada instintivamente por los niños cuando reflexionan sobre lo que les ha pasado. Para Herder, Condillac supone el lenguaje como ya descubierto, antes incluso de que haya nacido. Las formulaciones herderianas no siempre son diáfanas. La dificultad que ve Herder es que Condillac dota a los niños, aún a-lingüísticos, de la capacidad de entender lo que significa que una palabra sea ocupada en el lugar de algo, antes incluso de haber formulado la supuesta primera palabra. Para Herder, entender el significado de una palabra es posible cuando uno ya tiene un lenguaje,

⁹² Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 15.

⁹³ que expuso en su *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

⁹⁴ Taylor, «La importancia de Herder», 117. “El abate Condillac [...] ya había revelado la entera esencia del lenguaje antes de la primera parte de este libro” [Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, citado desde Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 146].

cuando se tiene la capacidad de lo que el alemán llama reflexión (*Besonnenheit*). Para él el lenguaje posibilita una forma de consciencia llamada “reflexiva”. Pero ¿a qué se refiere Herder con “reflexión”? Para Taylor este concepto no es fácil de explicar. Una primera aproximación podría ser la siguiente: “los seres prelingüísticos son capaces de reaccionar a las cosas que les rodean. Pero el lenguaje nos permite captar la realidad *tal como es*”⁹⁵. Pese a que esta explicación tampoco es clara, puede darnos algunas luces. Para ello el filósofo canadiense recurre a dos ejemplos. El primero se refiere a reconocer un triángulo frente a un interlocutor. Este simple acto requiere de varias cosas, v.gr., que “triángulo” es el término adecuado para designar esta figura y que el que reconoce pueda ser capaz, tal vez, de explicar que ese objeto, al que denomina “triángulo”, está unido por tres lados rectos o alguna explicación semejante. El segundo ejemplo es el reconocer una sinfonía clásica. Para explicar por qué el que reconoce, la considera tal, tendría que buscar el rasgo característico por el que considera clásica esta sinfonía. Aun cuando no sea fácil, se tiene la confianza de que se está en lo correcto designando de esta manera esta melodía. Ambos ejemplos se dan en el marco de un tipo de lenguaje descriptivo, y en este se da una dinámica de “corrección”. Es correcto o no que es un triángulo o una “sinfonía clásica”. Esta corrección es llamada por Taylor “corrección intrínseca”, en cuanto se refiere a una característica del objeto descrito.

Es posible contraponer estos ejemplos con un experimento en que ratas pueden reaccionar con respuestas distintas ante estímulos como figuras o colores. Pero no es lo mismo operar con signos que hablar. El reconocimiento del signo en el comportamiento animal sirve para cumplir tareas que no se definen lingüísticamente, por ejemplo, el reconocimiento de un signo como un triángulo puede indicar la presencia de comida⁹⁶. La corrección o exactitud del signo tiene que ver con el cumplimiento de la tarea. En el caso de la corrección lingüística, esta tiene que ver con un objetivo definido

⁹⁵ Taylor, *Animal de lenguaje*, 17.

⁹⁶ Cf. Taylor, «El lenguaje y la naturaleza humana», 50 ss.

lingüísticamente. Tareas comunes como la evocación de los sentimientos o tan sofisticadas como la descripción científica requieren ser definidas a través del lenguaje, aunque estas no sean siempre puestas de manifiesto⁹⁷. El éxito de una tarea es muy distinto de la “corrección intrínseca”, el reconocimiento lingüístico es distinto de cualquier otro tipo de comportamiento, requiere de consciencia lingüística, la cual es muy distinta de la dinámica respuesta-provocación. La consciencia lingüística está más centrada en su objeto, esta especie de concentración de la atención Herder la describe como “reflejo”⁹⁸. Afirma Taylor: “En lugar de vernos superados por el océano de sensaciones que se lanzan sobre nosotros, somos capaces de reconocer una ola, y de atraparla en una atención clara y serena”⁹⁹. La realización de una tarea significa ser apropiado a propósitos (extralingüísticos), en cambio “usar la palabra correcta implica identificar un objeto como teniendo las propiedades que justifican el uso de aquella palabra”. Es muy distinto, en el caso de las ratas, saber cuál es la puerta correcta por la que hay que correr, que saber aplicar correctamente la expresión “esa es la puerta por la que hay que correr”. Esto último es posible solo para seres lingüísticos. Para Herder nuestra capacidad de centrarnos en los objetos y reconocerlos crea algo así como un espacio a nuestro alrededor, un nuevo espacio de atención que Herder denomina “reflexión”¹⁰⁰. Los seres no-lingüísticos reaccionan ante las cosas que nos rodean, pero solo el lenguaje nos capacita para comprender algo como lo que es¹⁰¹. Ser sensible a esta corrección lingüística no reductible a propósitos extralingüísticos es estar operando en una dimensión distinta, que Taylor llama “dimensión semántica”¹⁰². Aquí funcionamos los seres lingüísticos. Se abren nuevos aspectos de la vida a través de esta dimensión como la creación de nuevos sentimientos que expresan un mundo más rico y multiforme,

⁹⁷ Cf. Taylor, «La importancia de Herder», 122.

⁹⁸ Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 21.

⁹⁹ Taylor, 25.

¹⁰⁰ “Este nuevo espacio de atención, de distancia del inmediato e instintivo significado de las cosas, es lo que Herder desea denominar reflexión.” (Taylor, «La importancia de Herder», 126).

¹⁰¹ Cf. Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 146.

¹⁰² Cf. Taylor, 147. Taylor, *Animal de lenguaje*, 24.

no solo ira también indignación, no solo deseo, también admiración. El ser lingüístico es capaz de nuevas relaciones, de intimidad, distancia, jerarquía, igualdad, etc.¹⁰³ Esta doble capacidad en cuanto a emociones y relaciones, lo capacita para la valoración fuerte y con ello para lo moral. Esta nueva teoría le da un valor creativo a la expresión.

En el lenguaje humano la idea de asociar unidimensionalmente signo y significado no tiene sentido para Herder. El significado de una palabra implica su relación con el todo del lenguaje. Para acceder a la dimensión lingüística es insuficiente una sola palabra, una teoría del lenguaje necesita ser holística. Entrar en esta dimensión es crear un espacio a nuestro alrededor. El vínculo entre signo y significado es muy distinto entre Herder y Condillac. Taylor afirma que este último lo concibe de forma cosificante, siguiendo la estela de Locke. La conexión “se sitúa al modo de las cosas”¹⁰⁴, tiene un carácter instrumental. Usamos el lenguaje para construir o para controlar las cosas y por medio de él obtenemos el dominio de la imaginación¹⁰⁵. Lo que se pasa por alto para Herder es la dimensión constitutiva del lenguaje, suponiendo sin problemas la cuestión de la corrección. Interpretando a Herder, Taylor afirma que lo que Condillac olvidó es el trasfondo, lo que este proporciona es asumido por Condillac como ya incorporado en el signo o señal, pero no puede haber corrección lingüística sin trasfondo. La epistemología moderna que proviene de Descartes y Locke cosifica lo que se encuentra en la mente, quitándoles toda referencia al trasfondo. Cuando hablamos y cuando formulamos nuevas palabras lo hacemos desde un trasfondo compartido, cuando hablamos de corrección es porque hay un trasfondo desde el cual establecerla. Sobre este podemos acuñar nuevos términos. El paradigma de representar cosas por medio de signos o de representar cosas a través de ideas y estas por medio de signos, se contrapone al hecho de interpretar desde un trasfondo de significatividad. En contraposición con esto la reflexión herderiana para

¹⁰³ Cf. Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 149. Según Taylor, “la reflexión herderiana ha de ser glosada como la dimensión semántica y su importancia radica en que la convierte en central para cualquier explicación del lenguaje” (Taylor, 149).

¹⁰⁴ Taylor, *Animal de lenguaje*, 26.

¹⁰⁵ Cf. Taylor, 26.

Taylor supone dos holismos: el primero tiene que ver con la corrección que tiene una palabra, ella se presenta como correcta en relación con muchas palabras; y segundo, gracias a la reflexión el objeto nombrado se destaca desde un contexto, desde un trasfondo¹⁰⁶. En cambio, en el modelo representacional lo que se ha perdido es el trasfondo de nuestra acción, en el que nos apoyamos sin darnos cuenta:

“Más en concreto, lo que aporta ese trasfondo es poder tratar los términos como si estuvieran ya contruidos en cada signo particular, como si pudiéramos empezar a acuñar nuestra primera palabra contando ya con que incluye esta comprensión de la corrección lingüística. La incorporación de esa comprensión de fondo de la corrección lingüística al signo individual tiene el efecto de cerrarla de forma muy eficaz. Como el trasfondo, es muy fácil pasarla por alto; una vez que hemos contruido los signos concretos, podemos avanzar en el reconocimiento de todo los demás.”¹⁰⁷

La tendencia a la cosificación del lenguaje empeora con la tendencia a objetivar nuestros pensamientos, o dicho de forma más cosificante, nuestros “contenidos mentales”. La comprensión de fondo es pasada por alto. La cosificación abre paso a la explicación en tercera persona, es decir a la mirada del observador externo que explica el lenguaje como comportamiento¹⁰⁸. Las asociaciones de ideas entendidas de esta manera cosista se pueden interpretar desde el esquema estímulo-respuesta. Dice Taylor que existe una línea de filiación entre Locke, Helvetius hasta Watson y Skinner¹⁰⁹.

El sujeto de las teorías estructuradoras-instrumentales es el sujeto desvinculado de su entorno, de su trasfondo. En las teorías expresivo-constitutivas el sujeto del lenguaje ya no es el individuo, sino la comunidad lingüística. El *locus* herderiano del lenguaje es el *Volk* (el pueblo)¹¹⁰. En este sentido Herder es uno de los pioneros en la comprensión

¹⁰⁶ Agrega Taylor: “por lo que tiene que existir un sentido de la entera situación, geográfica, social y cósmica” Taylor, *The Language Animal*, 131. Con respecto al holismo del significado afirma Taylor: “Una de las consecuencias más importantes y universalmente reconocidas del descubrimiento herderiano es un cierto holismo del significado. Una palabra sólo tiene significado dentro de un léxico y de un contexto de usos del lenguaje que, en último término, están incrustadas en un modo de vida.” (Taylor, «La importancia de Herder», 133).

¹⁰⁷ Taylor, *Animal de lenguaje*, 27.

¹⁰⁸ Cf. Taylor, 28.

¹⁰⁹ Esto pavimenta el camino a las teorías conductistas, Taylor afirma que las asociaciones de ideas cosificadas “fueron fácilmente traspuesta a las conexiones de estímulo-respuesta del conductismo clásico.” (Taylor, «La importancia de Herder», 128).

¹¹⁰ “De ahí que, en Herder, el *locus* primario del lenguaje lo aportara el *Volk* y Humboldt parte de la misma idea. El lenguaje se forma en el habla de modo que sólo puede crecer en una comunidad de hablantes. El lenguaje que hablo,

contextualizada del pensamiento, que fueron desarrolladas durante el siglo XX por Heidegger y Wittgenstein. Para Herder se debe comprender la razón y el lenguaje integrados en una forma de vida. El holismo herderiano apunta en este sentido. Una palabra tiene sentido solo en un léxico y en el contexto de ciertas costumbres de lenguaje que a su vez están insertas en ciertas formas de vida¹¹¹. El lenguaje no se constituye palabra por palabra. Por el contrario, para Condillac esto sí es posible, el lenguaje se construye ladrillo a ladrillo¹¹². Para Taylor el abate francés ignora la comprensión originaria. Una concepción así no es posible para Herder, para este, Condillac presupone antes de la primera palabra “la totalidad del Lenguaje”. Sólo es posible el lenguaje si le precede una totalidad¹¹³.

La empresa de Herder para Taylor apunta más allá del lenguaje a la misma concepción de ser humano, para el canadiense

“Herder reacciona contra la antropología de la Ilustración, contra ... la ‘objetificación’ de la naturaleza humana, contra el análisis de la mente humana en diferentes facultades, del hombre como cuerpo y alma, contra una noción calculadora de la razón divorciada del sentimiento y de la voluntad. Y es uno de los principales responsables de desarrollar una antropología alternativa, centrada en categorías de expresión.”¹¹⁴

Mirada holística del lenguaje, expresión y comunidad¹¹⁵ se dan cita en una nueva manera de concebir al ser humano.

la red que nunca puedo dominar y controlar enteramente, jamás puede ser sólo *mi* lenguaje; es siempre *nuestro* lenguaje.” (Taylor, 140).

¹¹¹ Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 32.

¹¹² “En el momento en que los niños empiezan a decir su ‘primera palabra’, es seguro que se encaminan hacia el discurso humano completo, pero esta ‘primera palabra’ es bastante diferente de una sola palabra en el contexto de un discurso desarrollado. Los juegos que hace el niño con esa palabra expresan y realizan una posición ante el objeto bastante distinta de la que tiene el término descriptivo adulto. No es un ladrillo entre los muchos con los que se construye gradualmente el lenguaje adulto” (Taylor, 34).

¹¹³ El reconocimiento del carácter holístico del lenguaje por parte de Herder es opacado por un decepcionante relato de origen del lenguaje. En el relato se muestra a un sujeto reconociendo a una oveja por su balido. Así lo retrata Taylor: “En lugar de subrayar el papel decisivo de la expresión abierta, habla del reconocimiento del animal través de una marca distintiva como el descubrimiento de una ‘palabra del alma’ [*Wort der Seele*]. La nueva marca es, en efecto, un sonido, un balido, pero puede llegar a ser el nombre de la oveja, ‘incluso aunque la lengua humana no haya tratado nunca de balbucearla’” (Taylor, 50).

¹¹⁴ Taylor, *Hegel*, 12.

¹¹⁵ Dice Isaías Berlin: “Con mayor claridad que cualquier otro escritor, captó la importancia crucial de la función social de la ‘pertenencia’ y llamó la atención sobre ello -sobre lo que significa pertenecer a un grupo, a una cultura, a un movimiento, a una forma de vida -. Fue su logro más original.” (Berlin, *Vico y Herder*, 247). Lazo Briones remite

1.7.2. Humboldt y la red

La concepción del lenguaje de Humboldt es de tipo holista. Para él el lenguaje es una red (*Genebe*)¹¹⁶. Las palabras solo tienen sentido en cuanto a su lugar en la totalidad de esta red. Esto es más de lo que podemos abarcar como individuos. Incluso cuando una palabra es pronunciada está presente el conjunto del lenguaje y las reglas y conexiones que lo definen. Para Humboldt mencionar una palabra es como tocar una nota en un instrumento musical, esta resuena en todo él. Un aspecto importantísimo de la noción humboldtiana del lenguaje es la idea de que debemos pensar el lenguaje como discurso, y este como actividad. Usando terminología aristotélica Humboldt entiende el lenguaje como *energeia* y no como *ergon*¹¹⁷. Al igual que Herder concede al lenguaje el *locus* del pueblo¹¹⁸. Si el lenguaje es actividad, es discurso, debe desarrollarse en una comunidad discursiva.

El lenguaje como red, como trama tiene sus límites. Hay cosas que podemos decir fácilmente, pero a veces no sabemos qué decir. Hay cierta opacidad de nosotros mismos para nosotros mismos. Pese a ello a través del lenguaje podemos extender nuestro marco de articulación. Podemos distinguir, por ejemplo, diversas formas de amor o comprender en general nuestras relaciones de manera más compleja. Esto que opera en nosotros y en nuestro diario vivir, opera también en áreas como la ciencia y la literatura. En ellas son posibles nuevos paradigmas, tendencias y modelos. Humboldt muestra la importancia de

a tres características que Berlín ve en la filosofía de Herder y que se encontrarían presentes en Taylor: su *populismo* como creencia en el valor de la pertenencia a un grupo o cultura y no en su sentido demagógico; su *expresionismo* en cuanto señala que la actividad humana manifiesta la esencia de este ser que al autoexpresarse manifiesta su esencia individual; y el *pluralismo*, en tanto cada cultura tiene sus valores característicos que la hacen especial lo que hace incoherente la teoría del ser humano ideal o de la sociedad ideal (Cf. Lazo Briones, *Charles Taylor*, 267).

¹¹⁶ “El lenguaje es comparable a una inmensa red, en la que cada parte se encuentra conectada, de forma más o menos clara, con las demás, y todas con el conjunto. Aparte de este punto de partida, el ser humano al hablar siempre establece una relación con una porción meramente aislada de esa tela, pero invariablemente lo hace de forma instintiva, como si todo en esa sola porción tuviera que adecuarse necesariamente a todo lo que se encuentra presente en él en ese preciso momento” (Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, citado desde Taylor, *Animal de lenguaje*, 36. Véase de la editorial Antropos: Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, 95. En esta última traducción se habla de “trama” en vez de “red”).

¹¹⁷ Cf. Taylor “Lenguaje y naturaleza humana” en *Op. Cit.*, pp. 54-55.

¹¹⁸ Cf. *Op. Cit.*, p. 58.

esta limitación que marca lo que se puede decir y lo que no, así como nuestro afán por extender la frontera de lo primero¹¹⁹.

1.7.3. Desde las *Lebensform* de Wittgenstein al *habitus* de Bourdieu

El agente humano de Taylor está más allá del sujeto que representa. Lo que constituye al sujeto va más allá de su interioridad e incluso modela esta. Es aquello implícito en las *Lebensform* de Wittgenstein y en el mundo (*Welt*) heideggeriano.

Más adelante veremos la noción del mundo (*Welt*) heideggeriana, es la línea de argumentación relacionada con Wittgenstein la que nos interesa ahora. En *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein ataca un atomismo del significado, es decir aquella idea que una palabra adquiere su significado al ser vinculada a un objeto.

En el caso de Locke el nombre no se conectaba con la cosa, sino con la idea mental. Desde un atomismo así es pensable un lenguaje privado. Pero la comprensión no concierne a palabras individuales, sus condiciones de inteligibilidad se refieren a juegos de lenguaje en los que las palabras figuran, y en la forma de vida (*Lebensform*) en que los juegos adquieren sentido¹²⁰. Taylor señala que ya Herder relacionaba el lenguaje con una forma de vida¹²¹. En parte, estas formas de vida pueden entenderse en Wittgenstein como formas de actuar¹²², en ellas están basados los juegos del lenguaje¹²³. Por el contrario, las teorías de *bits* de información que llegan a nuestra mente niegan un trasfondo de comprensión que está incorporado en la relación palabra – objeto. Desde ahí reifican esta relación, haciéndola autosuficiente. La forma de liberación es darse cuenta de que tales

¹¹⁹ Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 42.

¹²⁰ Cf. Taylor, «Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», 108.

¹²¹ Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 51.

¹²² Véase Marrades, «Sobre la noción de “forma de vida” en Wittgenstein»: “en la mayoría de los ejemplos, la noción de forma de vida se caracteriza como un modo de actuar que está en la base del uso del lenguaje” (141). En un sentido más amplio: “Más concretamente, una forma de vida designa, para Wittgenstein, un entramado fáctico de relaciones entre conducta lingüística, conducta no lingüística y situaciones en el mundo, en cuyo marco se desarrolla un juego de lenguaje... Y la comprensión que requieren para participar en ellas descansa, no en alguna forma de enseñanza, sino en el hecho de haber sido *entrenado* o adiestrado. En este sentido dice Wittgenstein que pertenecen «a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar» (*IF*, § 25)” (146 y 147).

¹²³ Ejemplos de “Juegos del lenguaje”: “Dar y recibir órdenes, relatar un suceso, inventar y contar historias, actuar en teatro, cantar a coro, contar chistes, saludar, rezar, etc.”(Marrades, 142).

relaciones requieren un trasfondo. Wittgenstein discute contra la teoría agustiniana del lenguaje, la que describe el aprendizaje de este con la imagen de un niño que llega a un país extranjero en el que se habla una lengua que no entiende. Para Wittgenstein el niño no comienza asociando simplemente una cosa a una palabra. No parte desde cero, él posee ya un lenguaje en el que puede apoyarse para aprender el nuevo¹²⁴.

En Wittgenstein aparece la idea del lenguaje como uso ligado a un contexto. Este último no es susceptible de una total explicitación. El trasfondo es condición de la comprensión, condición de la significatividad, pero el mismo no es explícito, permanece inarticulado¹²⁵. No es posible una total explicitación del trasfondo que posibilita el lenguaje o las prácticas donde este se implica. Taylor en el artículo “Seguir una regla” muestra esta relación entre trasfondo y comprensión no articulada vinculada a una práctica o “forma de vida”. Para ello se refiere a dos nociones: el uso en el sentido de Wittgenstein y el hábito de Bourdieu. El filósofo canadiense realiza un interesante diálogo entre la reflexión sobre precisamente seguir una regla de Wittgenstein y el *habitus* de Bourdieu: “si Wittgenstein nos ha ayudado a romper el yugo del intelectualismo, Bourdieu ha empezado a explorar cómo las ciencias sociales pueden ser recreadas, una vez liberadas de sus cargas distorsionadas”¹²⁶.

Para Wittgenstein un sujeto no puede llegar a ser consciente de una gran cantidad de temas relacionados con la aplicación de una regla. Para ilustrar ello se alude al ejemplo de seguir una flecha como indicador de dirección. Si una persona considera que el modo “natural” de seguirla es en dirección de las plumas, que para nosotros son traseras, seguramente pensará que la dirección que se le indica está para ese lado. Con este ejemplo

¹²⁴ “Según este punto de vista, el trasfondo de comprensión, que adquirimos al aprender un lenguaje, está presente y opera ya en la primera relación entre palabra y objeto que aprendemos. Pero también al aprender una segunda lengua. En este último caso, ya somos conscientes de lo que implica que las palabras posean un lugar en el todo del lenguaje y a menudo conocemos cuál es el de palabra que nos enseñan.” (Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 76).

¹²⁵ Afirman Dreyfus y Taylor: “Referirse a ese trasfondo no delimitado era uno de los argumentos preferidos de Wittgenstein y tanto en las *Investigaciones* como en *Sobre la certeza* se refiere a ello. Por ejemplo demuestra, como ya hemos señalado, que la comprensión de una definición ostensiva no depende solo de determinar algo concreto. Exige también la comprensión global del entorno de lo que se está discutiendo (por ejemplo, una forma o un color), de la posibilidad de enseñar su significado, etc. En nuestras reflexiones cotidianas, damos por sentado un mundo en curso” (Dreyfus y Taylor, 98).

¹²⁶ Taylor, «Seguir una regla», 238.

se quiere expresar que la aplicación de una regla requiere un trasfondo vinculado a una práctica que le dé sentido. Desde un punto de vista intelectualista, este fondo consistirá en premisas conscientes o inconscientes. El ejemplo dado en el texto (*Argumentos Filosóficos*) implica a una persona local dando instrucciones a un extranjero. Este último es el que entiende que la dirección la marcan las plumas. El local debería explicarle algo que para él es obvio. Si es capaz de explicarlo, dice Taylor, es porque ya poseía la explicación. Es decir, es porque es capaz de articular un trasfondo de sentido. Pero, como hace el intelectualista, creer que este trasfondo consiste en un número infinito de pensamientos es una locura: “Las explicaciones adicionales tendrían las mismas incapacidades y, por ello, el trabajo de explicar a alguien cómo hacer algo sería literalmente inacabable”¹²⁷. Esta sería la manera de entender este asunto de la tradición intelectual moderna que remonta a Descartes. Esta tradición pensaba que podríamos llegar a seguros fundamentos que se autoexplicarían. Habría palabras como “rojo”, “oscuro”, “dulce” que nos llevarían a experiencias básicas sobre las que se podrían fundamentar lo demás. Para Wittgenstein un fundamentacionalismo de este estilo sería imposible. La comprensión opera sobre un trasfondo, lo que es fuente de múltiples incomprensiones. Para solucionar esto podemos pensar en estudiar o explicitar el trasfondo. Pero “el trasfondo... no es el *locus* de cuestiones resueltas”¹²⁸, es decir, la solución no se encuentra explícita. Si el malentendido surge porque hay una diferencia en el trasfondo, se requiere que el que explica articule algo que tal vez nunca había sido articulado.

Hay para Wittgenstein una comprensión que es inarticulada y en ocasiones inarticulable. Es posible articular, pero esto tiene un límite en que nos quedamos con un mero: “Así simplemente es como actúo”¹²⁹. Una realidad así se podría entender de la siguiente

¹²⁷ Taylor, 222-23.

¹²⁸ Taylor, 223.

¹²⁹ Wittgenstein, «Investigaciones Filosóficas», 339, N° 217. Afirma Julián Marrades : “la noción de ‘forma de vida’ designa hechos de vida humana que pertenecen a ese lecho rocoso que está más allá de lo racional y lo irracional y,

manera: “Cuando sigo la regla, no elijo. Sigo la regla *ciegamente*”¹³⁰. Pero esta afirmación da para distintas interpretaciones. “Dos escuelas”, dice Taylor, aparecen: la que entiende que las conexiones formadas por nuestro trasfondo son vínculos *de facto*, no justificables, estamos condicionados a realizarlas, son automáticas. La segunda interpretación, a la que adhiere Taylor, considera que el trasfondo incorpora una comprensión y, por tanto, un sentido articulado de las cosas. El mismo Wittgenstein dice que “seguir una regla” no se parece a las operaciones de una máquina¹³¹ o “usar una palabra sin justificación no quiere decir usarla injustamente”¹³². Wittgenstein insiste que seguir una regla es una práctica social.

Para el filósofo de Quebec esta conexión entre trasfondo y sociedad “refleja una posibilidad de otra visión alternativa que ha escapado totalmente del viejo punto de vista monológico que domina la tradición epistemológica... Cada uno de nosotros es llamado a ser una mente pensante responsable, a ser autónomo en nuestro juicio”¹³³. Taylor, no obstante, reconoce el valor de este ideal, “admirable en algunos aspectos”¹³⁴, critica el hecho que obstruye nuestra mirada hacia importantes dimensiones humanas. El problema es que nos inclinamos a ver al ser humano como sujeto de representaciones. Estas representan al “mundo exterior” o a los fines del sujeto. De acuerdo con esto, el sujeto tiene una índole monológica, si bien está en contacto con el mundo exterior y este incluye a otros agentes, su contacto con ellos es a través de representaciones. Otro tanto ocurre con mi cuerpo y el de los demás, también pertenecen a lo que me encuentro en el mundo. Lo que yo soy se puede definir independientemente de mi cuerpo y de los otros. Esta concepción del sujeto ha invadido las esferas sociales.

por consiguiente, funciona como el *límite externo* de la cadena de explicaciones” (Marrades, «Sobre la noción de “forma de vida” en Wittgenstein», 148).

¹³⁰ Wittgenstein, «Investigaciones Filosóficas», 341, N° 219.

¹³¹ Cf. Wittgenstein, 322-27, N° 193-194.

¹³² Wittgenstein, 369, N° 289.

¹³³ Taylor, «Seguir una regla», 225.

¹³⁴ Taylor, 225.

Esta conciencia monológica ha sido atacada en el último siglo por autores como Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein. Estos autores no ven al agente como un lugar de representaciones, sino que lo comprenden como un agente implicado en prácticas desde un mundo. Esto no quiere decir que la tradición epistemológica no haya visto al sujeto como agente, lo distinto estriba en que los autores mencionados ven la comprensión del agente situada en la práctica. Al situar la comprensión en nuestras prácticas se implica que no todo es representación, que hay un actuar inteligente en el mundo que no es explícito, que no está formulado, pero que es sensible a la situación en que estamos y a los fines por los cuales nos guiamos. Esta comprensión es fundamental porque siempre está, no así el formar representaciones que es intermitente. Estas mismas solo son comprensibles gracias al trasfondo y sus prácticas, “solo dentro del contexto que da el trasfondo pueden producir el sentido que producen”¹³⁵. De este modo, las representaciones son para Taylor meras “islas en el océano de la aprehensión práctica y no formulada del mundo”¹³⁶. Tenemos una comprensión encarnada, por ello no podemos considerar a nuestro cuerpo como un mero receptor de los factores que causan las representaciones, ni un mero ejecutor de fines. Existe un saber hacer corporal que es tal porque nuestro actuar codifica aspectos de nuestra comprensión del yo y del mundo. También está encarnado el sentido que tengo de mi yo, la manera en que me encuentro con los otros. Hay, por ejemplo, en la distancia que guardamos el uno del otro, en el silencio que hacemos cuando el otro habla, una deferencia inscrita, encarnada. Muchos de los rasgos de mi actitud hacia los otros y hacia el mundo tienen una índole especial, un código, que marca una manera de proyectarme en el espacio público. La comprensión está inscrita en los patrones de acción apropiada, hay un sentido de la acción correcta o incorrecta, justa o injusta, ajustada o no.

¹³⁵ Taylor, 227.

¹³⁶ Taylor, 227. Dice Taylor: “Considerar que nuestra comprensión reside ante todo en nuestras prácticas implica atribuir un papel ineludible al trasfondo. Este nexos ha sido establecido de diferentes maneras en casi todas las corrientes filosóficas contemporáneas contrarias a la epistemología, especialmente en Heidegger y Wittgenstein” (Taylor, 227).

Taylor ve un vínculo entre el reencuentro con el cuerpo y el reencuentro con los otros. Mirado desde la epistemología, los actos son monológicos, cuando se involucra a los otros esto significaba meramente una coordinación de acciones: “Pero esta noción de coordinación no da cuenta del modo en que determinadas acciones requieren un agente integrado y aseguran su existencia”¹³⁷. Nuestro autor pone dos ejemplos: dos personas aserrando un leño con una sierra de dos manos y una pareja de bailarines. En estas acciones se da un hacer situado, en el aserrar y en el bailar existe un fluir. La pérdida de este desemboca en la confusión. Pero este ritmo es comprendido, no meramente coordinado. Estos son casos paradigmáticos de acciones dialógicas, aunque el más obvio es la conversación. Esta tiene un ritmo común entre los interlocutores: escuchan, asienten con la cabeza, hablan, realizan un movimiento común cuando se produce un giro semántico. Un conversador aburrido o compulsivo distorsiona este ritmo y enrarece la atmósfera. Las acciones son dialógicas porque son efectuadas por un agente integrado, no individual. Esto implica que la acción del agente es compartida, lo que requiere una comprensión común. Esto va más allá de la relación que puede darse entre dos o más personas presentes. Esto perfectamente puede producirse en un movimiento religioso o político. Taylor recuerda lo que dio unidad al movimiento chino de Tiananmen¹³⁸. Muchos estuvieron en la plaza, otros en el campus, e incluso parte de la población de Pekín se unió a ellos, sin que necesariamente todos estuvieran en el mismo lugar, ni se vieran las caras. Nuestro autor apela a la importancia que tiene la acción dialógica en nuestras vidas para mostrar la inadecuación de un modelo monológico. La idea de entender al ser humano como sujeto individual que tiene representaciones de los otros es errónea pues “el agente se entiende y se constituye como una parte integrante de un ‘nosotros’”¹³⁹. La comprensión del yo, del mundo y de la sociedad se construye a través de la acción dialógica. Desde el lenguaje establecemos espacios de acción común y nos situamos en un espacio social. Esto implica que nuestra identidad no puede estar definida

¹³⁷ Taylor, «Seguir una regla», 228.

¹³⁸ Cf. Taylor, *Imaginario sociales modernos*, 42-43.

¹³⁹ Taylor, «Seguir una regla», 230.

por nuestras propiedades individuales: “Nos definimos en parte a nosotros mismos parcialmente en términos de lo que nosotros llegamos a aceptar como nuestro lugar apropiado en el marco de las acciones dialógicas”¹⁴⁰. La misma comprensión encarnada tiene una dimensión dialógica, ella no tiene una existencia individual, somos coagentes de acciones comunes. Para Wittgenstein obedecer una regla era una práctica, entendiendo por tal una práctica social. Que alguien se guíe por una flecha indica que hay detrás una costumbre¹⁴¹. Ella no corresponde a un acto puntual. Esto no quiere decir que haya un condicionamiento para encontrarle un sentido. El comportamiento humano posee una connotación regular “no solo en el sentido de exhibir esquemas repetidos, sino también de responder a ciertas exigencias y normas que tienen una forma generalizable”¹⁴². La deferencia y respeto de los jóvenes a los ancianos, en una cultura determinada, es un ejemplo de ello. No adecuarse es mal visto. Desde el intelectualismo concebiríamos una regla como representada, operada de forma causal y formulada por agentes, o en algunos casos, como definiendo una estructura subyacente causalmente operativa. Bourdieu tiene en este sentido, como blanco al estructuralismo. En él se sustituiría la relación práctica con el objeto introduciendo la relación intelectual con el mismo¹⁴³. A lo que apunta Bourdieu es a que se reifica la regla como estructura. La regularidad de la regla se trasmite en una misteriosa mecánica cultural o social¹⁴⁴. Para Bourdieu hay una distorsión cuando vemos la regla en-tanto-que-representada como el factor efectivo¹⁴⁵. Hay una diferencia entre mirar un mapa y movernos en el territorio. La habilidad práctica solo se da en el segundo caso: “Cuando nos desplazamos en un medio familiar, las diferentes localizaciones no son percibidas de una sola vez en sus interrelaciones. El sentido que de ellas tenemos es diferente, dependiendo de dónde estamos y a dónde vamos. Y siempre

¹⁴⁰ Taylor, 230.

¹⁴¹ Cf. Wittgenstein, «Investigaciones Filosóficas», 328-31, N° 198-199.

¹⁴² Taylor, «Seguir una regla», 232.

¹⁴³ Cf. Bourdieu, *El sentido práctico*, 57: “El intelectualismo está inscrito en el hecho de introducir en el objeto la relación intelectual con el objeto, de sustituir la relación práctica con la práctica por una relación con el objeto que no es otra que la del observador”

¹⁴⁴ Cf. Bourdieu, 65-66.

¹⁴⁵ Cf. Taylor, «Seguir una regla», 233.

algunas relaciones se nos escapan... Un camino es esencialmente algo que cruzamos en el tiempo”¹⁴⁶. En cambio, el mapa traza todo de una vez por todas, y cada punto queda establecido en una relación con los demás sin ningún tipo de discriminación. Es decir, los mapas, y a lo que apunta Bourdieu, las representaciones, se abstraen en el tiempo y en el espacio. No están inmersas en la práctica real, son esquemas desarraigados. Este tipo de reificación produce distorsiones: excluye rasgos esenciales de la acción, obvia la diferencia entre fórmula y aplicación y la recíproca relación entre regla y acción, “a saber que esta no proviene simplemente de aquélla, sino que también la transforma”¹⁴⁷. Al abstraerse del espacio y del tiempo vivido lo que se abstrae es la acción y su simetría. Un ejemplo, el devolver un favor, una regla propia de muchas culturas. Si se devuelve inmediatamente puede convertirse en un desaire, si se retarda demasiado se puede considerar negligencia. Hay un momento propicio (*Kairos*) que es el indicado. Esto podría ser expresado en una regla, pero qué pasa con la incertidumbre de si es o no un momento adecuado. Sobre el terreno se da la incertidumbre, las situaciones concretas requieren a veces un juicio que no es fácil. La regla hay que aplicarla, no es automática y esto requiere juicios de precisión. Esto es lo que subyace a la *phronesis* aristotélica. La sabiduría práctica no consiste en la formulación de reglas, sino en la pericia para actuar la situación: “Hay una ‘laguna phronetica’ entre la fórmula y su aplicación”¹⁴⁸. La regla como regla abstracta existe en el libro del antropólogo, pero la verdadera regla existe en la práctica que ella guía, esta última le da a aquella una forma concreta en situaciones particulares. Taylor vincula esta relación con la que se da entre *langue* y *parole* de Saussure. La *parole* solo es posible gracias a la *langue*, pero esta tiene existencia solo gracias a la primera¹⁴⁹. En el intelectualismo esta reciprocidad no es tomada en cuenta. Tal reciprocidad le da una

¹⁴⁶ Taylor, 234.

¹⁴⁷ Taylor, 234. Dice Taylor en “¿Qué es un imaginario social?": “La relación entre las prácticas y la concepción de fondo que hay tras ellas no es por lo tanto unidireccional. Si la concepción hace posible la práctica, es porque la práctica encarna en gran medida dicha concepción.”(Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, 39).

¹⁴⁸ Taylor, «Seguir una regla», 235-36.

¹⁴⁹ Véase por ejemplo Taylor, «La irreductibilidad de los bienes sociales», 183.

importancia primordial a la práctica. La regla no se reduce a una fórmula inscrita en nuestros pensamientos.

Lo que Bourdieu denomina *habitus* es una regla que existe en las prácticas que anima y que no requiere necesariamente formulación expresa. Este se define como un “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles”¹⁵⁰, disposiciones a comportarse corporalmente: “Una disposición corporal es un *habitus* cuando está dentro de un código de una determinada comprensión cultural”¹⁵¹. Son modos de decir, de actuar, de valorarnos o de gesticular¹⁵². El *habitus* tiene una dimensión expresiva, en tanto expresa significados que las cosas y la gente tiene para nosotros y es en esta expresión que los significados cobran vida. Se nos inculca desde niños el *habitus* apropiado, gracias a ellos nos aprendemos a comportar¹⁵³. Formas sutiles de posición social en los que subyacen valores y bienes que se expresan en un código, estos son hechos cuerpo “por la transustanciación operada por la clandestina persuasión de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política, a través de mandatos tan insignificantes como ‘estate derecho’ o ‘no sostengas el cuchillo en la mano izquierda’”¹⁵⁴. Los valores se encarnan a través del *habitus* y de las instituciones, lugar de reglas formuladas. Ambos son “modos de objetivación de la historia”¹⁵⁵, ambos se complementan¹⁵⁶. El sentido se halla en el dominio del *habitus*, su índole práctica reactiva

¹⁵⁰ Afirma Bourdieu, *El sentido práctico*, 86: “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 86).

¹⁵¹ Taylor, «Seguir una regla», 237.

¹⁵² Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 64.

¹⁵³ Taylor habla de un mapa implícito del espacio social que nos ayuda a orientarnos. Este mapa es diferente de una interpretación explícita (Cf. Taylor, *Imaginario sociales modernos*, 39-40).

¹⁵⁴ Taylor, «Seguir una regla», 112.

¹⁵⁵ Bourdieu, *El sentido práctico*, 93.

¹⁵⁶ Afirma Taylor: “Esta es una de las vías por las que las normas y valores se incorporan a nuestras vidas, en cuanto ‘valores encarnados’. Por supuesto que no se trata de la única vía. Algunas reglas *están* formuladas expresamente: por ejemplo, ‘respeta a tus mayores’. Y siempre hay, por supuesto, *algunas* instrucciones dadas, como ‘siéntate

el sentido que las instituciones objetivan. Tanto Wittgenstein como Bourdieu se complementan para mostrarnos estas prácticas, que están en el trasfondo, que se encarnan en el cuerpo y que tienen una índole social y dialógica. Complementaremos más adelante estas reflexiones con la consideración que hace Hubert Dreyfus de las prácticas de trasfondo.

1.8. El horizonte gadameriano y el trasfondo.

Dicen Dreyfus y Taylor que el concepto gadameriano de “horizonte” guarda similitud con la noción de trasfondo. El término horizonte “designa un contexto englobante dentro del cual adquiere sentido todo lo que hacemos, decimos, preguntamos o producimos”. Vale decir, un contexto de significatividad que hace posible la inteligibilidad de las cosas y que orienta nuestra acción. No obstante, el concepto de trasfondo supone una mayor extensión. Contempla, por ejemplo, un nivel más básico que “subyace a nuestro afrontamiento cotidiano” y que tiene un significado vital, este nivel lo compartimos con los demás seres humanos y nos permite dar sentido a nuestro entorno “en términos de figura y fondo, ámbitos de constricción y de apertura, obstáculos y ayuda”¹⁵⁷. Es decir, un nivel perceptivo como lo describiera Merleau-Ponty. Pero existe otro nivel de trasfondo, que es propio de cada cultura que implica aquello que es importante en la vida, aquello que hace posible los significados espirituales, morales y éticos. Es con este último nivel de trasfondo que Dreyfus y Taylor vinculan el horizonte gadameriano. Pese a su menor extensión el concepto del filósofo alemán tiene una interesante “complejidad y flexibilidad”. A través de este concepto es posible identificar horizontes y diferenciarlos abordando con ello la relación entre su comprensión mutua. Estos horizontes poseen una naturaleza móvil, se desarrollan y cambian. Al respecto Dreyfus y Taylor citan el siguiente pasaje de *Verdad y Método*: “El

derecho? (o ‘¡no vuelvas a hablar así delante de la abuela, que te doy!’). Pero también en las normas expresas, que formulan el principio (respetar a los mayores, en este caso), este siempre está estrechamente relacionado con nuestro hábito. Normalmente, los dos coinciden y se complementan mutuamente. Bourdieu habla de los hábitos e instituciones” (Taylor, *Animal de lenguaje*, 65-66).

¹⁵⁷ Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 183.

horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve.”¹⁵⁸ Los mundos de los agentes están en constante movimiento. Horizontes disímiles pueden comenzar a convivir y lograr formar con el tiempo un horizonte común, en este sentido funciona de modo análogo al lenguaje.¹⁵⁹ Este horizonte móvil incluye lo propio y lo extraño, los horizontes no son para sí: “pasado y presente, yo o el otro, mi comunidad o la de ellos, la cultura propia o la extraña, son engarces de un mismo proceso en tensión fusionante de nuestra tradición viva”¹⁶⁰.

Entre interlocutores de horizontes diferentes es posible establecer un principio de caridad. Como ambos están en contacto con la realidad es posible pensar que el otro no está del todo equivocado. Esto implica una ontología que considere que los seres humanos sí se encuentran en un verdadero contacto con lo real. En esto se diferencia de la postura de Davidson cuyo principio de caridad es más bien de naturaleza epistemológica, para él lo que posibilita comprender cómo alguien piensa es la suposición que el otro emplea casi siempre los mismos significados¹⁶¹.

2. Marcos referenciales

Desde el trasfondo, en cuanto contexto significativo, es desde donde captamos y optamos por bienes y desde los que constituimos nuestra identidad. En este sentido, es importante centrar la mirada en lo que Taylor llama “marcos referenciales” (*Frameworks*). Con ello nos estamos introduciendo a uno de los ejes centrales de la reflexión de Charles Taylor sobre la identidad. Encarna Llamas alude a conversaciones tenidas con Taylor en Montreal en 1998 donde este avala la siguiente interpretación, pese a que esto no se encuentra tematizado en sus escritos: el trasfondo interiorizado por el sujeto, dado para

¹⁵⁸ Gadamer, *Verdad y método*, I:375.

¹⁵⁹ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 184.

¹⁶⁰ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 122.

¹⁶¹ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 185.

sí, es lo que Taylor llama “marcos referenciales” (*frameworks*)¹⁶². Son estos marcos lo que nos otorgan identidad. No hay una distancia entre el marco referencial y el trasfondo.

Estos marcos nos proporcionan significatividad moral, espiritual e identitaria, y posibilitan la respuesta a la pregunta “¿quién soy yo?” que se transforma en una pregunta sobre los bienes que perseguimos, es decir, ¿qué es aquello que es sumamente importante para nosotros? La respuesta a esta pregunta busca el lugar que ocupamos en un horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura. Cuando hablamos de lugar, de dónde, estamos haciendo referencia a un espacio moral. A esto se refiere Taylor con la metáfora de la espacialidad. Buscamos un lugar *dónde*, nos orientamos *dentro* de él. Este espacio posee referencias y límites, de ahí el adjetivo “referenciales”. Taylor se refiere a trastornos psicológicos de tipo narcisista que junto con presentar incertidumbre ante el sí mismo, van acompañados de desorientación espacial¹⁶³. Es decir, una pérdida de la identidad personal va acompañada de una pérdida de la orientación espacial. Nuestros marcos referenciales proporcionan un trasfondo que les da significado a nuestras reacciones y juicios morales e incluso a nuestras instituciones. Los marcos referenciales son una base ontológica para encontrar o perder la orientación en un espacio moral. Desde ellos podemos responder las cuestiones fundamentales que nos planteamos. Al respecto señala Taylor:

“Lo que he venido llamando marcos referenciales incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas. Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano. Utilizo 'mejor' en un sentido genérico. El sentido que se da a aquello en lo que consiste la diferencia adopta formas variadas. Una forma de vida se puede percibir como más plena, otra manera de sentir y actuar como más pura, un modo de sentir y vivir como más profundo, un cierto estilo de vida como más admirable, una determinada demanda como una exigencia absoluta frente a otras, solamente relativas, y así sucesivamente.”¹⁶⁴

¹⁶² Cf. Llamas, *Charles Taylor*, 78.

¹⁶³ Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 53.

¹⁶⁴ Taylor, *Fuentes del yo*, 42. Continúa Taylor comentando el uso del adjetivo incomparable: “Con el término ‘incomparable’ he procurado expresar lo que todas esas distinciones tienen en común. En cada uno de los casos se tiene la sensación de que existen fines y bienes valiosos y deseables, no mensurables con la misma escala utilizada

Ejemplos de estos marcos referenciales tradicionales que tuvieron plena vigencia en el pasado son la ética del honor y de la fama, las religiones reveladas, etc. Son estos marcos los que han entrado en crisis en esta época caracterizada por el desencanto¹⁶⁵. Ejemplos de marcos en plena vigencia hoy en día son: el control racional del yo que afirma el predominio de la razón sobre el deseo, la ética del altruismo, la afirmación de la vida corriente, en tanto otorgadora de dignidad y valor, etc. Nuestros marcos referenciales proporcionan un trasfondo que les da significado a nuestras reacciones y juicios morales e incluso a nuestras instituciones. Si bien hoy el sentido se nos vuelve problemático, eso no quiere decir que se pueda vivir sin marcos referenciales. Desde el naturalismo¹⁶⁶ surge la pregunta si los marcos referenciales son solo invenciones. Taylor responde que es parte de la acción humana existir “en un espacio de cuestiones sobre los bienes potentemente valorados, antes de cualquier elección o cambio cultural aleatorio”¹⁶⁷. Si imaginariamente pensáramos en una persona sin marcos referenciales, estaríamos pensando en alguien con una crisis de identidad absoluta que se encontraría fuera del espacio de interlocución¹⁶⁸. Cuando estudiamos los marcos referenciales estamos adentrándonos en las “condiciones trascendentales del actuar humano”¹⁶⁹.

Los marcos referenciales son una base ontológica para encontrar o perder la orientación en un espacio moral y así responder la pregunta “¿quién soy yo?”, la que encuentra su

para los *desiderata* de bienes y fines corrientes. No es solo que sean *más* deseables, en igual sentido, aunque en mayor grado que los bienes corrientes. Es que, debido a su estatus especial, merecen nuestra reverencia, respeto y admiración.”

¹⁶⁵ Cf. Lazo Briones, *Charles Taylor*, 126.

¹⁶⁶ Afirma Juan Manuel Cincunegui: “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, ...los diversos 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 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.” (Cincunegui, «Charles Taylor y la identidad moderna», 39-40).

¹⁶⁷ Taylor, *Fuentes del yo*, 57.

¹⁶⁸ Cf. Taylor, 58.

¹⁶⁹ Taylor, 58.

sentido en un espacio de interlocución. Ante esto podemos preguntarnos sobre el “yo”. Este término hace referencia a un concepto que está condicionado históricamente, no es unívoco, tiene y ha tenido múltiples sentidos. El *yo* tal como lo concibe Taylor no es el ego freudiano. No se refiere al yo en el sentido de aquello que dirige la acción de manera estratégica a la luz de factores como los deseos, las capacidades, etc.¹⁷⁰ O el yo de la psicología o la sociología en que las personas poseen una imagen de ellas mismas. En este sentido algunos animales también tendrían sentido del yo. Por ejemplo, un chimpancé se reconoce al mirarse al espejo. El yo al que se refiere el filósofo de Quebec apunta a “seres que poseen los requisitos de profundidad y complejidad, en el sentido que tienen una identidad o luchan por conseguirla”¹⁷¹, y en este respecto tienen una orientación al bien, más aún, “somos” el lugar que nos situamos con respecto a él¹⁷² en el espacio de interlocución, tenemos, según Taylor, imposibilidad de sostenernos sin esta orientación. Tal afirmación es difícil de comprender para filosofías que entienden al ser humano como un sujeto aislado. Taylor se separa de la concepción naturalista que aísla el objeto de estudio y lo trata de forma absoluta separándolo de cualquier contexto interpretativo. El yo tayloriano no puede tratarse como objeto, solo “somos yos en esas cuestiones concretas que son importantes para nosotros. Lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí”¹⁷³. El yo es articulado¹⁷⁴ y expresivo. Estas articulaciones nunca son totalmente explícitas, están vinculadas con lenguajes de interpretación que se clasifican y embrollan unos con otros. Detrás está la concepción que las personas son constituidas por el lenguaje, existen en él.

La pregunta “¿quién soy yo?” encuentra su sentido en el intercambio entre hablantes. Yo defino quién soy al encontrar el lugar desde donde hablo, mi identidad tiene que ver con

¹⁷⁰ Cf. Taylor, 58-59.

¹⁷¹ Taylor, 59.

¹⁷² Cf. Taylor, 60.

¹⁷³ Taylor, 61.

¹⁷⁴ Aunque por lo mismo tiene la capacidad de desarticulación

el lugar que ocupo en el espacio de interlocución: “Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en un árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en el espacio de orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes”¹⁷⁵. Es a través del lenguaje que es posible introducirse a lo que Taylor llama *personhood*¹⁷⁶. Yo puedo aprender cosas como qué es el enfado, el amor, la ansiedad, etc; a través de experiencias personales como las de otros que comparten conmigo un espacio común. Que yo descubra a través de los otros las cosas no significa que yo deba seguir sus mismos bienes y tener las mismas creencias. Puedo a partir de este compartir buscar ser original. Taylor utiliza un término de F. Wilhelm von Humboldt para referirse a este dominio desde donde se puede lograr la propia comprensión a través del lenguaje, él lo llama “la urdimbre de la interpretación”¹⁷⁷. Puede ser que mi identidad sea distinta o incluso contraria a esta comunidad definidora, pero es desde ella, que puede lograrse esta originalidad. Esta se sitúa en relación con las visiones de los demás y su lenguaje, es nuestra referencia a una comunidad, a un “contexto original y (ontogenéticamente) ineludible”¹⁷⁸.

La comprensión que se tiene desde el individualismo, del subjetivismo o del solipsismo no considera la urdimbre de la interpretación. Pero no solo estas corrientes pueden presentar objeciones, también esta concepción, puede incomodar a las grandes tradiciones espirituales de nuestra civilización, las que buscan más bien la universalidad.

Ya nos hemos referido a la metáfora de la espacialidad, la idea es orientarnos tanto en el espacio físico como en el moral-espiritual. Debemos tener un marco referencial además de saber dónde nos encontramos con relación a él, y a los bienes que involucra. A través de ellos definimos el valor de nuestras vidas. Aspiramos a bienes como la fama, la entrega a Dios, la igualdad, la libertad, etc.; y por su medio podemos vincularnos a un significado

¹⁷⁵ Taylor, *Fuentes del yo*, 63.

¹⁷⁶ Cf. Taylor, 63.

¹⁷⁷ Cf. Taylor, 64.

¹⁷⁸ Taylor, 67.

mayor o bien a una comprensión o historia mayor. Esto se daba con mayor frecuencia en épocas premodernas.

En nuestra aspiración al bien existe un elemento importantísimo, nuestro contacto con él. Un ejemplo que podemos encontrar en algunas tradiciones religiosas es el sacramento, esta es una de las posibles maneras de contacto; los que buscan el honor buscarán su sitio en el espacio de la fama; para los que el bien es el autodomínio racional, buscan ordenar sus vidas y no ser devorados por las cosas; para los que buscan la plenitud en la vida corriente, lo más importante es verse favorecido en esta vida, por ejemplo, trabajo, familia, vivienda; aquellos para los que la expresión es dadora de significado, buscarán el reconocimiento en medios artísticos o intelectuales y/o la configuración de sus propias vidas en esta dinámica. El lugar que se ocupa con respecto al bien tiene dos determinantes bidimensionales de importancia: la cercanía-lejanía y la de sí-no. Con respecto a esta última el siguiente ejemplo: el puritano se preguntaba si se salvaría o no, y si se salvaría, si estaba o no santificado. Pero no solo en el ámbito religioso se da esta definición entre sí y no, alguien que ha optado por una postura de vida en favor de la objetivización ha tenido que elegir entre un universo desencantado y la religión o superstición.

El cambio es parte de lo que somos, por lo que nuestra peculiar condición no se refiere solo a lo que hoy somos, sino que hacia dónde vamos. Esto implica considerar un bien incomparablemente superior y adherirnos a una narrativa que va en pos de responder nuestras interrogantes. Este devenir ha sido descrito por Heidegger en *Ser y tiempo* como la estructura temporal del ser-en-el-mundo. Los seres humanos nos proyectamos de acuerdo con posibilidades, con relación al futuro en referencia a un bien, desde un pasado, en un presente. Hoy me proyecto, por ejemplo, como un buen profesional en el futuro, desde mi formación en el pasado. Hoy busco el amor de una persona, de acuerdo con mi historia personal. En todo esto hay una comprensión narrativa de lo que soy, de lo que fui y de lo que quiero llegar a ser. Para comprender mi lugar con relación al bien se requiere una comprensión narrativa, mi vida está en dirección, en búsqueda hacia lo que aún no soy. Este esquema temporal rechaza la idea de una unidad a priori de la

persona o de una identidad definida desde la vida total. El hombre es un ser haciéndose que se proyecta al bien.

Como vimos la comprensión lockeana¹⁷⁹ enturbia esta forma de ser de la persona, reduciéndola a un yo que hay que conocer, pues comprende la identidad como una cuestión de consciencia de sí. Este es un yo sin marcos referenciales, es un yo puntual-neutro, su propiedad esencial es la consciencia. Para Taylor, por el contrario, el yo se desenvuelve en un espacio de cuestiones morales. Las inquietudes de estas cuestiones son constitutivas, se relacionan con el bien y con mi sitio respecto a él. Es la inquietud la que más definirá nuestra unidad, esta roza la naturaleza del bien y mi posición con respecto a él. Pero una identidad también debe tener una unidad, esta se la da la narrativa, lo cual requiere tiempo para separar lo relativamente fijo de lo cambiante, nuestra comprensión tiene profundidad temporal. Las narrativas, incluso pueden superar los momentos de nacimiento y muerte. Otro tanto sucede con lo que soy en el pasado, a veces nos referimos a ello como lo que yo era, marcando un cambio en la identidad, esto implica que también captamos fenoménicamente su sentido temporal. La narrativa es inevitable porque nos orientamos al bien y debemos determinar nuestro sitio con relación a él, también de manera temporal.

3. El aporte Heideggeriano en la recuperación del trasfondo.

En casi todos los escritos donde Taylor se refiere al aporte heideggeriano, empieza primero refiriéndose a la filosofía de Merleau-Ponty. El canadiense afirma que Merleau-Ponty fue su camino hacia Heidegger¹⁸⁰. Si bien este último es cronológicamente anterior al francés, la trayectoria de estudio que sigue el canadiense es la señalada. Primero Merleau-Ponty y luego Heidegger. Hay una relación de cierta continuidad entre las dos filosofías, lo que no excluye las originalidades y opciones distintas que distinguen a ambos pensadores. En un artículo llamado “Engaged agency and Background in Heidegger” (1993) Taylor afirma: “La importancia de Heidegger está en parte en el hecho de que él

¹⁷⁹ John Locke, citado desde Taylor, 82.

¹⁸⁰ Cf. Taylor, *La libertad de los modernos*, 40-41.

es quizás la figura principal entre esa pequeña lista de filósofos del siglo XX que nos han ayudado a emerger dolorosamente y con dificultad, de las garras del racionalismo moderno¹⁸¹. Recordemos que el racionalismo Taylor lo comprendía como aquella postura intelectual que ontologizaba el procedimiento racional de la epistemología moderna. Esta postura intelectual niega el trasfondo de significatividad. En este mismo ensayo y en “*Lebensform* o *Lichtung*: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein” (1991) Taylor destaca a Heidegger como uno de los filósofos contemporáneos que nos han hecho apreciar el trasfondo¹⁸².

En esta sección queremos establecer algunas conexiones entre los pensamientos de Charles Taylor y Martin Heidegger. Las referencias al pensar heideggeriano en la obra del canadiense son frecuentes¹⁸³, pero no abundantes. De hecho, hay pocos artículos que abordan directamente el pensamiento del filósofo alemán. Con frecuencia da la impresión de que la influencia fenomenológica que tiene en su filosofía le debe más a Merleau-Ponty que al de Messkirch. En general la figura de Heidegger se presenta en la obra del canadiense como una vía de superación del subjetivismo moderno¹⁸⁴ y como pieza importante en la superación de la epistemología¹⁸⁵. Hay determinadas nociones heideggerianas, que Taylor utiliza en su reflexión, que son a nuestro juicio fundamentales en su pensamiento. Una de ellas tiene que ver con la noción de autointerpretación, que

¹⁸¹ Taylor, «Engaged Agency and Background in Heidegger», 317.

¹⁸² Cf. Taylor, «*Lebensform* y *Lichtung*: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», 100; Taylor, «Engaged Agency and Background in Heidegger», 317 y 325.

¹⁸³ Con frecuencia hay referencias directas a Heidegger. En Taylor, *Philosophical Papers I*, 9, 21, 45, 76, 96, 146 n. 2, 215, 239, 244, 246, 255, 269. En Taylor, *Fuentes del yo*, 79, 83, 197, 245, 261, 353, 624-26, 629, 653, 661, 665, 706 n. 6, 709 n. 20, 710 n. 20, 710 nn. 24 y 34, 719 n. 2, 742 n. 44, 756 n. 45, 775 n. 71, 776 nn. 11 y 12, 777 n. 22, 785 n. 27. En Taylor, «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», 13, 14, 19, 21, 28, 29, 30-35, 37-39, 41, 44, 76, 91-113, 129, 131, 141, 143-74, 226, 227, 352. Entre otros ejemplos.

¹⁸⁴ Afirma Taylor: “existe una frontera genuinamente interesante para explorar más allá del subjetivismo moderno a través de la filosofía del lenguaje. Heidegger, y más tarde Gadamer, han tratado de abrir esto.” [“Introducción” en Taylor, *Philosophical Papers I*, vol I, 11]. Véase además Taylor, «Language and Human Nature», 239; Taylor, *La libertad de los modernos*, 64-65; Taylor, «What’s Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World», 127.

¹⁸⁵ Véase los artículos: Taylor, «La superación de la Epistemología», 1997; Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología».

está relacionada con el binomio precomprensión¹⁸⁶-interpretación heideggeriano y desplegada en la famosa concepción tayloriana del hombre como animal que se autointerpreta¹⁸⁷. Para el canadiense esta idea “no desempeña ningún papel secundario y opcional, sino que es esencial para la existencia humana. Este es el punto de vista, que considero, pregona Heidegger, y que ha sido un pensamiento inmensamente influyente y contemporáneo”¹⁸⁸. La idea de una comprensión no explícita desde la que interpretamos Taylor la refiere a Heidegger en más de una ocasión¹⁸⁹.

La estructura ontológica de estar-en-el-mundo¹⁹⁰ es asumida e integrada en su filosofía y vinculada a la noción de trasfondo. En repetidas ocasiones relaciona directa o indirectamente esta última con la noción de mundo y usa este concepto ya sea en la versión heideggeriana o de Merleau-Ponty¹⁹¹. De igual modo lo hace con *Lichtung*¹⁹² o claro del bosque, noción más propia del período posterior a “*Die Kehre*” (1949)¹⁹³. El artículo “Heidegger, el lenguaje y la ecología” vincula las nociones heideggerianas de *Lichtung* y cuaternidad con la temática de la ecología y de cuidar la tierra. La cuaternidad muestra el trasfondo que circunda la cosa y le confiere el sentido. Taylor lee en este punto

¹⁸⁶ Véase por ejemplo: Taylor, «La explicación y la razón práctica», 76; Taylor, «Lichtung o Lebensform», 101-3; Taylor, «Comparación, historia, verdad», 201-2.

¹⁸⁷ En el primer párrafo del artículo “Self-interpreting animals”, Taylor afirma lo siguiente: “El ser humano como animal que se autointerpreta. Este es un tema de gran eco en la filosofía contemporánea. Es central a la tesis de las ciencias del hombre, y qué es lo que las diferencia de las ciencias de la naturaleza, que pasa a través de Dilthey y es verdaderamente potente en el siglo XX. Esta es una de las ideas básicas de la filosofía de Heidegger, temprano y tardío”(Taylor, “Self-Interpreting Animals», 45).

¹⁸⁸ Taylor, 76. Así termina este ensayo, el que como veíamos también comenzaba relacionando la noción de animal que se autointerpreta con Heidegger.

¹⁸⁹ Taylor, «Hegel’s Philosophy of Mind», 96.

¹⁹⁰ Véase por ejemplo en *Philosophical Papers*: Taylor, «Language and Human Nature», 232, 234, 236; Taylor, «Interpretation and the Sciences of Man», 39. En Taylor, *Fuentes del yo*, 79, 227. Véase además en *Argumentos Filosóficos*: Taylor, “La superación de la Epistemología», 31, 33; Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 152, 161, 169; Taylor, «Lichtung o Lebensform», 111; Taylor, «La validez de los argumentos trascendentales», 48.

¹⁹¹ Véase por ejemplo: De *Argumentos Filosóficos*: “Prefacio” en Taylor, «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», 14; Taylor, “La superación de la Epistemología», 26-27, 29, 31-34; Taylor, «La validez de los argumentos trascendentales», 43, 45-50, 54, 58; Taylor, «La explicación y la razón práctica», 72, 76; Taylor, «Lichtung o Lebensform», 91-113; Taylor, «La importancia de Herder», 138; Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 143-74; Taylor, «Comparación, historia, verdad», 201, 206-9, 218, 226-28.

¹⁹² En *Philosophical Papers*: Taylor, «Theories of Meaning», 270. En Taylor, *Fuentes del yo*, 353, 474 n. 45 (756). En *Argumentos Filosóficos*: Taylor, “La superación de la Epistemología», 29, 32-34, 37, 39; Taylor, «Lichtung o Lebensform», 111; Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 158, 166-69.

¹⁹³ Cf. Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 156.

a Heidegger desde la filosofía del lenguaje, clasificándolo dentro del grupo de teorías que él llama constitutivo-expresivas, que siguen la tradición del grupo de la triple H (Hamann, Herder, Humboldt).

A nivel de artículos hay cuatro que reflexionan directamente sobre algún tema de la filosofía heideggeriana: “Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein” (1995, original en alemán 1991); “Heidegger, Language, and Ecology” (1992), “Engaged Agency and Background in Heidegger” (1993), en menor medida “What's Wrong with Foundationalism?” (2000), “Heidegger on language” (2007, versión revisada de “Heidegger, el lenguaje y la ecología”). También podemos incluir el artículo “Overcoming Epistemology” (1987), “La superación de la epistemología”, que hace una gran valoración de la obra heideggeriana, además de situarle como un aporte fundamental en la reflexión del trasfondo. A ello hay que agregar un texto de reciente data llamado *Retrieving Realism* (2016, *Recuperar el realismo*) que escribe con su colega Hubert Dreyfus, reconocido experto en la obra heideggeriana.

Como dijimos más arriba en esta sección buscamos desarrollar las referencias que hace Taylor a la filosofía heideggeriana, en especial aquellas que tienen relación con la noción de trasfondo del canadiense. Una vez establecida la coherencia entre las dos visiones, al menos en los puntos señalados, queremos indagar sobre la posibilidad de enriquecer la noción de trasfondo con la noción de *Mitsein* (coestar) heideggeriana.

Taylor ha tomado nociones heideggerianas que a nuestro juicio son centrales en su concepción de trasfondo. Comenzaremos por destacar su noción de precomprensión. Para Heidegger el Dasein comprende de alguna manera su propio ser, aunque de manera preontológica. Pero antes nos detendremos en un importante aspecto metodológico de la obra *Ser y tiempo*: el modo de acceso al Dasein. Este se separa de la tradición epistemológica. Heidegger se fija en el modo de ser vinculado del ser humano, y como veremos, lo entiende como más originario. Es este modo de ser lo que posibilita el descubrimiento del mundo, como trasfondo de significatividad.

3.1. El sujeto vinculado y el modo de acceso al Dasein

Como ya hemos visto, Taylor critica la tradición epistemológica estableciendo tres nociones que se desprenden de ella: el sujeto desvinculado (*disengaged*), el yo puntual y la interpretación atomista de la sociedad. Con respecto al primero podemos establecer un precedente con Descartes. Para él nuestra manera de experimentar encarnada y comprometida es considerada oscura y confusa, por lo que se requiere de la mirada de un observador desvinculado. Sólo a través de ella podremos establecer causalidades claras entre los fenómenos del mundo y las ideas de nuestra mente. Para Taylor esta tradición epistemológica, como vimos, ontologiza el procedimiento racional, “lo que se consideraba como los verdaderos métodos de pensamiento racional era leído en la propia constitución de la mente y formaba parte de su propia estructura”¹⁹⁴. Esto se agudiza con el yo puntual lockeano, un sujeto inextenso capaz de autocontrol y autoconstrucción. Lo que era un método de investigación se constituye ahora en la imagen del ser humano. Se ha hipostasiado un método. Este modelo de ser humano se transforma en aquello que debe ser objeto de estudio, relegando al sujeto vinculado, comprometido, a un mero derivado de este modelo. Con ello se pierde el trasfondo en la reflexión filosófica.

En este sentido, Taylor considera que Heidegger muestra que el formar representaciones desvinculadas de la realidad implica que debemos estar ya implicados en hacer frente a nuestro mundo en nuestro trato cotidiano con las cosas, siendo la descripción desvinculada del ser humano una mera posibilidad intermitente. El Dasein está la mayor parte de las veces involucrado en la realización de su forma de vida¹⁹⁵.

Con respecto a ello, un tema de particular importancia para la analítica del Dasein¹⁹⁶ es su modo de acceso. Esta opción es consecuencia de la comprensión de la originariedad

¹⁹⁴ Taylor, «Lichtung o Lebensform», 95.

¹⁹⁵ Taylor, “La superación de la Epistemología», 31-32.

¹⁹⁶ En su obra *Ser y tiempo* Heidegger se propone la elaboración de la “pregunta por el ser” (*Seinsfrage*), específicamente la pregunta por el sentido del ser. Es decir, qué es lo comprendido cuando se comprende el ser. La comprensión del ser aludida forma parte del ser del Dasein y su horizonte es el tiempo [Cf. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 49.], de ahí el nombre de la obra. En este contexto la analítica del Dasein se presenta como un análisis preparatorio

de la existencia vinculada. Heidegger se pregunta cómo ingresamos de manera correcta en el estudio del Dasein para hacer una interpretación adecuada de este peculiar ente. Cómo este se nos devela de modo que no aparezca algo que no es él. Estas afirmaciones suponen, que hay más de un modo de acceso. Lo que está detrás es la noción heideggeriana que el Dasein está abierto a muchas posibilidades que se concretan en modos de ser distintos. Un modo de ser, al que la tradición filosófica le ha dado preeminencia es el conocimiento, otro modo de ser es la praxis, y entre ellos se da una multiplicidad de maneras en las que el Dasein concreta su ser. ¿Cuál de estos modos de ser será más adecuado para una analítica de este ente? Afirma Heidegger en el §5 de *Ser y tiempo*: “El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es inmediata y regularmente en su cotidianidad media”¹⁹⁷. He aquí una opción fenomenológica de particular importancia, el modo de acceso al Dasein es la cotidianidad. Es decir, el modo en que estamos la mayor parte de las veces. Dicho de otra forma, el modo en que estamos inmediata y regularmente (*Zunächst und Zumeist*)¹⁹⁸. Desde aquí se muestra el Dasein “en sí mismo y desde sí mismo”. ¿Por qué la cotidianidad es la manera de acceso adecuada al Dasein? El modo privilegiado de la tradición había sido el conocimiento. Pero el Dasein no es la mayor parte de las veces un sujeto cognoscente, sino que la mayor parte de las veces (inmediata y regularmente) está absorto en sus ocupaciones cotidianas y como veremos es desde aquí que puede acceder al modo de ser del conocimiento.

Taylor opta por un sujeto que está primeramente vinculado en un mundo. Pese a que Heidegger no considera adecuado el concepto de “sujeto” aplicado al Dasein, existe coincidencia entre él y Taylor en que el ser humano está originalmente comprometido,

para la formulación de la pregunta. Es decir, un paso previo que va en pos de la elaboración de aquella pregunta por el ser.

¹⁹⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, 40-41.

¹⁹⁸ Véase Rivera, «Zunächst und Zumeist», 49-62.

vinculado a una forma de vida. La opción heideggeriana del modo de acceso es congruente con un modelo de ser humano comprometido con su mundo. En *Embodied Agency* (1986¹⁹⁹), Taylor afirma, siguiendo el análisis de *Ser y tiempo*²⁰⁰, que nuestros modos de conciencia más desarrollados, pensemos en el conocimiento explícito, que en ocasiones toma la forma de conocimiento teórico, surgen del intercambio original que tenemos con el mundo. La manera comprometida y vinculada de trato con las cosas, aquella que se da en nuestro quehacer cotidiano, es más originaria que la postura contemplativa ante los objetos. La tradición epistemológica le ha dado primacía a la experiencia contemplativa, y ese ha sido un gran error, entendiéndola como la conciencia más básica que podamos tener. Siguiendo esta manera de ver las cosas, la forma contemplativa de ver el mundo y las cosas que contiene, nos encontramos con objetos neutros desprovistos de nuestro compromiso con el mundo²⁰¹. El problema es que esta manera de ser en la tradición epistemológica se constituye en el punto de partida indiscutible de nuestro acceso al ser humano.

3.2. La precomprensión del Dasein

Para Taylor el trasfondo es un contexto de significatividad que es posible encontrar en todo actuar humano, este último solo se hace inteligible desde aquel. Es un horizonte no explícito desde el que podemos comprender nuestra experiencia²⁰². Es lo que Polanyi entiende como subsidiario al objeto central de la consciencia, “es lo que nosotros estamos ‘esperando de’ mientras prestamos atención a la experiencia”²⁰³. Es aquello inconsciente que hace inteligible aquello de lo que soy consciente. Pese a ello somos capaces de articular el trasfondo, o al menos una parte, a través de la familiaridad que tenemos con él, pues poseemos una comprensión previa no explícita o “precomprensión” de este

¹⁹⁹ El texto original en alemán «Liebliches Handeln» es de 1986, el texto en inglés es de 1989.

²⁰⁰ Véase Taylor, “Embodied Agency», 10-12.

²⁰¹ Como veremos entes que no son útiles con el modo de ser de estar-a-la-mano (*Zuhandensein*), sino objetos con el modo de ser de estar-ahí (*Vorhandensein*).

²⁰² Cf. Taylor, «Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», 101.

²⁰³ Cf. Taylor, 101. Taylor hace referencia a las siguientes obras de Michael Polanyi: *Personal Knowledge*, Nueva York, 1964 y *The Tacit Dimension*, Nueva York, 1966.

trasfondo. Gracias a ella podemos acceder a una parcial comprensión explícita. La noción de precomprensión es central en *Ser y tiempo*. Dice Taylor: “Heidegger nos ha enseñado a hablar de nuestra capacidad de movernos como una especie de ‘comprensión’ de nuestro mundo”²⁰⁴. El canadiense reconoce como una constante humana que nos movemos en determinados dominios a través de un modo de comprensión, que, siguiendo a Heidegger, llama “precomprensión”. Desde ella es posible un incremento en conocimiento por medio de la explicitación o articulación. Profundizaremos en la noción de precomprensión o comprensión preontológica tal como la presenta Heidegger en su obra principal.

La comprensión implícita o precomprensión es un fenómeno que Heidegger muestra en la analítica existencial del Dasein. Este último tiene una comprensión implícita de su ser que Heidegger se propone llevar a una explicitación de tipo ontológico. Como veremos más adelante esta implica comprender un momento de su ser, el mundo. Pero antes es preciso contextualizar este fenómeno en lo que Heidegger entiende por existencia del Dasein.

3.2.1. Comprensión y existencia

En el § 9 de *Ser y tiempo* se nos muestran dos caracteres constitutivos del Dasein: la existencia [*Existenz*], y el ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*]. Ellos son de vital importancia a la hora de entender quién es el Dasein. El ser humano es el único existente, a los demás entes no se le debe aplicar el concepto “existencia” tal como lo entiende Heidegger²⁰⁵. A

²⁰⁴ Taylor, «What’s Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World», 117.

²⁰⁵ El segundo carácter constitutivo que Heidegger expone en el § 9 es el ser-cada-vez-mío. Dos son los momentos que pueden destacarse de este carácter constitutivo: el “cada-vez” y la “autoposición”. El *cada-vez* indica que el Dasein nunca puede ser el caso singular de un género, ni debe concebirse tampoco como un universal. Cada uno de nosotros es peculiarmente único. El Dasein es especialmente singular. Podemos objetar ante esta afirmación, que todas las cosas son singulares: una piedra, un pájaro, un árbol, un lápiz lo es. Lo distinto consistiría en que a una piedra o a un lápiz su singularidad no le afecta en su esencia, muy por el contrario, son ellos, en cuanto singulares, los que de alguna manera degradan esa esencia. En cambio, la singularidad del Dasein es parte de su “esencia existencial”. Rivera se refiere a esta especial singularidad como “singularidad ejecutiva” [Cf. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 35-36.], porque se da cada vez en la ejecución de la existencia. El Dasein se hace único cada vez. Esta peculiar singularidad posibilitaría, por otro lado, la singularidad de los otros entes. Los entes comparecen como singulares porque el Dasein mismo es singular (Cf. Rivera, 35-36.) . Esto implica que el “Dasein”, hay que entenderlo no como

menudo se aplica esta noción como la ha comprendido la tradición metafísica desde el par esencia y existencia. Pero no es este el sentido que le da el filósofo alemán. El Dasein es un ente peculiar que no tiene esencia, la esencia pertenece a los entes intramundanos que no son el Dasein. Pese a ello podemos aplicarle este término de una manera un tanto impropia, diciendo que “La ‘esencia’ del Dasein consiste en su existencia”²⁰⁶. El Dasein no es un ente como los otros entes. Fundamentalmente porque es un ente al que *le va* en su ser este mismo ser. ¿Qué quiere decir Heidegger con la expresión “*le va*”? Quiere decir le importa, le incumbe, le ocupa y preocupa. Se ocupa de su ser no después de ser Dasein, vale decir, no es que primero sea un Dasein y después se ocupe de su ser. Él es en tanto se ocupa de su ser. El Dasein está constantemente siendo hecho por él mismo. Su ser está en originaria e íntima relación consigo mismo. El Dasein tiene imperativamente que hacerse, y en este hacerse tiene muchas posibilidades. Él puede ser de esta o de esta otra manera. Él mismo es precisamente poder ser. Por lo mismo, conceptos como “naturaleza” y “esencia” resultan inadecuados, no se puede hablar de esencia en algo que puede ser, en algo que está abierto a sus posibilidades, en algo que siempre está por hacerse. Poder ser es el sentido principal de la palabra “existencia”²⁰⁷.

Si el Dasein se hace a él mismo, esto implica que él se comprende con algún grado de explicitud como afirma el §4 de *Ser y tiempo*²⁰⁸, y por lo mismo, con algún grado de

un género, sino como una mera estructura formal, que se realiza cada vez de una manera diferente. El segundo momento del cada-vez-mío es la autoposición. El Dasein es sí mismo en cuanto se posee. Es esta autoposición la que individualiza al Dasein, pero ella no es completa, pues ya nos encontramos siendo sí mismos, no podemos elegir el ser nosotros mismos o no. El Dasein tiene que ser. Esta es la facticidad del Dasein, es decir su tener que ser (*Zusein*) cada-vez. Dice Walter Biemel “La manera en que esta tarea es reconocida y asumida por cada uno de nosotros, decide la autenticidad o inautenticidad de nuestro ser” [Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 10.].

²⁰⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, 67.

²⁰⁷ Debido a la reformulación del problema del ser que hace Heidegger, las determinaciones del ser de la existencia humana no serán las mismas que se aplican a los entes que no son el Dasein, sino radicalmente distintas. Al ser humano, en cuanto Dasein, se le aplican determinaciones que deben estar de acuerdo con su particular modo de ser, la existencia. A estos caracteres se les llama existenciales. En cambio, los caracteres que se le aplican a los demás entes serán nombrados según la terminología de la tradición filosófica, es decir, como categorías ((Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 69-70). He aquí una diferencia crucial, en la ontología antigua se han utilizado los caracteres ontológicos de las cosas para referirse al ser humano. Tanto a las cosas, como a hombres e incluso a Dios se les ha entendido como sustancias, pero el Dasein no es una sustancia, sino existencia.

²⁰⁸ Cf. Heidegger, 35.

inexplicitud. En palabras heideggerianas podemos decir que su ser se encuentra abierto para él mismo²⁰⁹. El Dasein comprende de alguna manera su ser. En primer lugar, de una manera originaria, no explícita y previa a la teoría. La comprensión que el Dasein tiene de sí mismo aparece como una luz que le hace posible constituirse como ente²¹⁰. Por otro lado, desde el punto de vista de la comprensión teórica del Dasein, éste se da a sí mismo con una gran oscuridad. Esto es así, porque a pesar de que el Dasein es ópticamente cercanísimo es ontológicamente lejanísimo²¹¹. ¿Qué es más cercano a nosotros que nosotros mismos? Pero por lo mismo, ¿qué es más lejano? El ser del Dasein se escabulle, aunque no totalmente, a nuestra comprensión teórica porque es nuestro propio ser. Rivera ilustra esto con el ejemplo de los ojos, no los podemos ver porque vemos a través de ellos. Si utilizamos un espejo, esos ojos que vemos no son nuestros ojos videntes²¹², son un mero reflejo. El Dasein es constituido por una comprensión originaria y básica, no teórica de sí mismo, esta comprensión está inserta en una comprensión aún más amplia que es la comprensión del ser, que es ella misma una determinación del ser del Dasein. El Dasein en tanto que él es tiene una relación con el ser²¹³.

El comprender proyecta el ser del Dasein hacia posibilidades (posibles maneras de ser) y este proyectarse tiene un desarrollo llamado interpretación (*Auslegung*). Esta consiste en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender²¹⁴. Esta interpretación no es necesariamente teórica, cuando uno se sienta en una silla no interpreta teóricamente a ese ente que llamamos silla, pero nuestra praxis hacia ella constituye una suerte de interpretación. No obstante, ello, la interpretación explícita es una de sus posibilidades.

²⁰⁹ Afirma Walter Biemel: “Si nosotros decimos que no se puede emplear, en la terminología heideggeriana, la palabra existir para designar el ser de un objeto como una mesa, no queremos de ninguna manera negar la realidad de una cierta mesa, sino simplemente llamar la atención sobre el hecho que la manera (*idée*) de ser expresada en la frase ‘la mesa es’ es diferente de la manera de ser expresada en la frase ‘el hombre existe’. La causa de esta diferencia, es precisamente que es imposible para un objeto como una mesa estar abierto para otros entes- y correlativamente que a él le es imposible de tomar una actitud personal *vis-à-vis* de su propio ser, de tener-que-ser (*devoir-être*)” [Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 11.]

²¹⁰ Cf. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 20.

²¹¹ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 40.

²¹² Cf. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 24.

²¹³ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 35.

²¹⁴ Cf. Heidegger, 171.

Charles Taylor, si bien sigue esta distinción en lo medular, generalmente se refiere a la interpretación o articulación como interpretación explícita y considera el saber moverse entre los entes intramundanos como precomprensión y no como interpretación. Desde la óptica heideggeriana esto no es del todo incorrecto pues la interpretación es un despliegue de la comprensión. Sin embargo, Heidegger tiene una consideración más sofisticada. Como veremos más adelante el saber moverse entre los entes intramundanos requiere una particular visión (comprensión) llamada circunspección [*Umsicht*]. Retomaremos este tema más adelante.

Para Heidegger, el Dasein es hermeneuta de sí mismo, como decía Jorge Eduardo Rivera: “Hermeneia (*Auslegung*) no es aquí un momento ulterior de la reflexión objetivante, sino una estructura esencial de la vida misma en su ejecución inmediata”²¹⁵. Esto está en plena consonancia con el animal que se autointerpreta de Taylor. De hecho, como decíamos más arriba, el filósofo canadiense lo vincula con Heidegger tanto temprano como tardío²¹⁶. Consideramos que el binomio comprensión-interpretación constituye uno de los núcleos centrales de las filosofías de Martin Heidegger y Charles Taylor. Para Heidegger interpretamos desde el mundo, como veremos un trasfondo de significatividad. Le damos sentido a los entes y a nosotros mismos desde el mundo. Dice Taylor con respecto a esta doctrina heideggeriana: “el sujeto está en un mundo que es un campo de significados para él, y por lo tanto inseparablemente, porque esos significados lo hacen ser el sujeto que es”²¹⁷.

²¹⁵ Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 66.

²¹⁶ Afirma Taylor: “El ser humano como animal que se autointerpreta. Este es un tema de gran eco en la filosofía contemporánea. Es central a la tesis de las ciencias del hombre, y qué es lo que las diferencia de las ciencias de la naturaleza, que pasa a través de Dilthey y es verdaderamente potente en el siglo XX. Esta es una de las ideas básicas de la filosofía de Heidegger, temprano y tardío” (Taylor, “Self-Interpreting Animals», 45). Recordemos también el siguiente texto: “Esta es una visión que no desempeña ningún papel secundario y opcional, sino que es esencial para la existencia humana. Este es el punto de vista, que considero, pregona Heidegger, y que ha sido un pensamiento inmensamente influyente y contemporáneo” (Taylor, 76).

²¹⁷ Taylor, “Embodied Agency», 2.

3.2.2. El mundo como momento del estar-en-el-mundo en Heidegger

Incluso antes de su tesis de doctorado Taylor muestra interés por la problemática del mundo. En un artículo escrito junto a Michael Kullman²¹⁸, Taylor analiza el concepto de mundo pre-objetivo en Merleau-Ponty, específicamente en su *Fenomenología de la percepción*. Ciertamente la referencia a Heidegger estaba ausente en este período de su pensamiento, pero existe ya el interés por un mundo que subyace a la experiencia que tenemos de los objetos y por la estructura del *être-au-monde*, leída en esta ocasión en el filósofo francés²¹⁹. Algo se disipó en la comprensión de la epistemología moderna. Taylor lo entiende como la pérdida de nuestro sentido de agentes encarnados, vinculados. Esto implica la pérdida de nuestro contexto corporal, social, cultural, incluso epocal, en el modo de entender lo que somos. El sujeto autodeterminante, al cual subyace la concepción antropológica de sujeto desvinculado, se vuelve un paradigma de nuestra manera de relacionarnos con nosotros mismos, con el mundo y con los otros. El naturalismo ha dejado de lado la comprensión propia de la experiencia del agente humano y se ha guiado por el paradigma del conocimiento propio de las ciencias empíricas “que responde a la ontología mecanicista y al modelo racionalista de verdad universal y objetiva, acorde a unas reglas de racionalidad”²²⁰. La concepción de ser humano que se desprende es la de un sujeto de conocimiento, comprendido como yo racional desvinculado, constituido por una interioridad independiente de su cultura y sus relaciones, en definitiva, independiente del mundo. Taylor apunta sus dardos a este sujeto desvinculado. Si queremos, dice el canadiense, dar la “descripción de estado” (*state-description*) de una persona, nuestra caracterización debería tener algunas de las características de su mundo, en cuanto estas tienen significado para él. Cuando hablamos de significado nos referimos a la forma en que nuestro mundo no nos es indiferente. Aquellas características del mundo que no nos

²¹⁸ Kullman y Taylor, «The Pre-Objective World».

²¹⁹ Cf. Kullman y Taylor, 130. Afirman Kullman y Taylor: “Para que haya un mundo, y para que exista un lenguaje sobre el mundo, debe haber un ‘tercer algo’, que no es ni procesos ni cosas, ni declaraciones sobre ellos, y esto es lo que Merleau-Ponty llama el mundo pre-objetivo” (Kullman y Taylor, 123).

²²⁰ Llamas, *Charles Taylor*, 50.

son indiferentes tienen significado para nosotros porque tenemos propósitos, objetivos, aspiraciones, etc.²²¹ En términos heideggerianos nos proyectamos hacia posibilidades. Una descripción puramente intrínseca de un sujeto no es pertinente, somos agentes en un mundo de un modo en el que estamos inextricablemente conectados. Así lo comprendió Heidegger que entiende al mundo como un campo de significados (*field of meaning*) que son inseparables del ser humano porque lo hacen ser lo que es. El hombre como ser-en-el-mundo es un agente, en cuanto actúa y hace cosas en el mundo. Este hacer es un hecho primitivo²²², nos movemos en un mundo de significados entre cosas que son significativas para nosotros. Para Heidegger el ser humano es un agente comprometido con el mundo de manera primaria e ineludible, es un estar-en-el-mundo. Profundizaremos en la noción de estar-en-el-mundo, con especial énfasis en el momento del mundo, tal como aparece en *Ser y tiempo*. Más adelante complementaremos esto con las nociones de cuaternidad y de *Lichtung*. Tanto mundo, cuaternidad y *Lichtung*, ayudan a fundamentar la noción de trasfondo.

La estructura ontológica de estar-en-el-mundo²²³ consta de tres momentos constitutivos que son: el mundo, el estar-en (*In- Sein*) y el quién del Dasein. En el § 12 de *Ser y tiempo* se explica a grandes rasgos el segundo momento, es decir, el estar-en. Para describirlo, Heidegger utiliza un existencial fundado en el estar-en, este es “estar-en-medio” (*Sein bei*)²²⁴. Este es un momento del ser del Dasein que tiene que ver con su relación con los entes intramundanos, con las cosas. Este estar-en se diferencia de aquel estar-en de los entes que no son el Dasein que no es un existencial, sino una categoría. Comencemos por este último. El estar-en como categoría muestra una relación de inclusión espacial, es decir, un ente está dentro de otro que lo circunscribe, a la manera que un lápiz se encuentra dentro de un estuche, una silla dentro de una sala de clases, una sala de clases

²²¹ Cf. Taylor, “Embodied Agency”, 1-2.

²²² Cf. Taylor, 2.

²²³ Los dos caracteres constitutivos esbozados en el § 9, la existencia y el ser-cada-vez-mío reciben una concreción estructural en el estar-en-el-mundo, estructura fundamental del ser del Dasein (Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 79).

²²⁴ Cf. Heidegger, 81.

al interior de una universidad, etc. Dice Taylor distanciándose de este estar-en de tipo categorial: “El sujeto no está en el mundo en la forma en que un objeto, intrínsecamente describable, está contenido en otro, como agua en un vaso, por ejemplo”²²⁵. El estar-en-medio existencial tiene, en cambio, el sentido del “estar en medio de una discusión” o el “estar en medio de un problema”. Con frecuencia se confunden estos dos tipos de determinaciones. Analicemos dos ejemplos puestos por Heidegger: Se dice que “la silla toca la pared” y que “la mesa está junto a la puerta”. En rigor un ente como una mesa y una silla no puede tocar a otro ente, ni tampoco puede estar junto a él, esto último sería posible si la pared pudiese comparecer para la silla o si la puerta pudiera comparecer para la mesa²²⁶. Por tanto, el problema estriba en la intencionalidad²²⁷. Ahora bien, la intencionalidad más básica para Heidegger no está dirigida a un objeto de conocimiento, sino al mundo. Fijémonos en una multiplicidad de formas distintas de estar-en como existencial: habérselas con algo, producir, cultivar, contemplar, discutir, dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar, etc.²²⁸ Todas estas maneras de estar-en son exclusivas del Dasein. Un ente intramundano, distinto del Dasein, no puede por ejemplo contemplar, renunciar u omitir. Ellas implican ocupación, implican la existencia.

El sentido del momento de la “inidad”, con ello designamos el abstracto del “en” del estar-en, puede encontrarse en múltiples expresiones de uso común. Por ejemplo: “Juan vive y muere *en* sus estudios”, “permaneced *en* mi amor”²²⁹ o estar *en*-amorado. El involucramiento, en términos de Taylor “vinculación”, es una nota característica de este estar-en que se diferencia absolutamente del óptico estar-en de los entes que no son el Dasein. El *en* implica una actitud de familiaridad²³⁰ con los entes intramundanos desde el

²²⁵ Taylor, “Embodied Agency», 2.

²²⁶ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 81, SZ, p. 55.

²²⁷ Cf. Corvez, *La filosofía de Heidegger*, 18.

²²⁸ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 83.

²²⁹ Jn 15,9c

²³⁰ Cf. Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 14.

mundo. Dice Taylor al respecto: “el sujeto está *en* un mundo que es un campo de significados para él”²³¹.

El estar-en está relacionado con dos existenciales: el ocuparse (*Besorgen*) y el cuidado (*Sorge*). El primero es una modificación del segundo. Como decíamos anteriormente, el Dasein se ha fragmentado en una serie de formas específicas de estar-en: habérselas con algo, producir, cultivar, cuidar, dejar de hacer, omitir, renunciar, etc.; todas estas formas específicas tienen el modo de ser del ocuparse. Este ocuparse es posible porque el Dasein mismo es cuidado, este último es una estructura ontológica que hace posible la ocupación. El ser humano está indefectiblemente vuelto al mundo y su estar vuelto al mundo se concreta en ocupaciones.

El estar-en debe concebirse como algo constitutivo del Dasein, esto quiere decir que el Dasein es estar-en. No es una propiedad accidental o potencial de él. Ahora bien, el Dasein no sería estar-en si no estuviera referido a un mundo. Los momentos del mundo y del estar-en son inseparables. El Dasein es lo que es porque es también mundo. Esto no quiere decir que el estar-en es la relación entre el Dasein y el mundo. Esto implicaría que el Dasein y el mundo son entes independientes y previos a la relación. Tampoco debe entenderse como la conexión entre inmanencia y trascendencia o como la conexión entre conciencia y objeto trascendente. Un ente solo se puede encontrar con el Dasein en “la medida en que logra encontrarse desde el mismo dentro de un mundo”²³². Mundo es entendido aquí como el horizonte de mostración de todo ente. Un entramado de significatividad.

²³¹ Taylor, “Embodied Agency», 2, las cursivas son nuestras. Hay que cuidarse de establecer una distinción: se puede entender la diferencia entre el estar-en como categoría y el estar-en como existencial, como la diferencia entre una dimensión espiritual y una dimensión espacial. Estas dos últimas son dimensiones ópticas y ninguna de ellas es una dimensión existencial. El Dasein también posee una espacialidad existencial (Véase el §23 de *Ser y tiempo*). Podemos vislumbrarla en uno de sus momentos, al que Heidegger llama desalejación [*Entfernung*]: cuando nos encontramos a una persona querida entre una multitud, lo más cercano a nosotros, existencialmente hablando, es la persona querida, esto a pesar de que geoméricamente haya personas más cercanas a nosotros [“Existencial se refiere a lo óptico de la existencia. Existencial indica más una estructura” Cf. “Notas del traductor” en Heidegger, *Ser y tiempo*, 456., nota (***) a la página 35].

²³² Heidegger, *Ser y tiempo*, 83.

Cuando hablamos del mundo del Dasein, no estamos diciendo que el Dasein pertenece a un mundo como lo hacen las cosas como piedras, árboles, automóviles, etc. Tampoco esta es una región determinada de él, como por ejemplo la naturaleza. Cuando nos referimos al mundo, estamos hablando de un momento del ser del Dasein. El mundo pertenece al Dasein en cuanto es un momento de su estructura ontológica estar-en-el-mundo. Como dice Walter Biemel: “esta expresión no es solamente una simple constatación del hecho según el cual el Dasein real estaría en un mundo, como los objetos, los árboles, las casas, etc., sino que ella muestra un carácter fundamental del *Dasein* y posee la significación de una tesis ontológica”²³³. Siguiendo la estrategia de *Ser y tiempo* comencemos por el estudio del ente que Heidegger llama *Zeug*, útil. Desde él es posible acceder al fenómeno del mundo circundante.

3.2.3. El útil y el mundo en *Ser y tiempo*

El útil es el ente que comparece inmediata y regularmente en el mundo circundante, es decir, en el mundo de nuestra inmediata circunstancia. El útil no es objeto del conocimiento teórico, es lo que está siendo usado, producido, etc.²³⁴ Ejemplos de útiles son los martillos, los lápices, los cuadernos, las casas, los árboles, la luna, el sol, etc. Pero no son útiles en tanto que los consideramos como sustancias aisladas, sino que son útiles en cuanto son utilizados por el Dasein. Si bien es sencillo entender que un martillo sea un ente utilizado por el Dasein, nos parece más extraño pensar en la luna o en el sol del mismo modo. Estos últimos son útiles en cuanto tienen significación en la praxis del Dasein. La luna, por ejemplo, nos ilumina la noche; el sol, nos ayuda a ver durante el día y nos proporciona calor. El útil es el ente que nos encontramos en el trato de la cotidianidad. Incluso más, la forma cotidiana de ser del Dasein consiste precisamente en el trato con los útiles. El modo más inmediato de relacionarnos con ellos no es el conocer, sino el trato que manipula y utiliza. Esta es la forma más originaria de contacto con los entes.

²³³ Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 13.

²³⁴ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 95.

Los griegos se referían a las cosas como *pragmata*²³⁵, pero el carácter vinculado con la praxis que transparentaba esta palabra se fue perdiendo, pasando a ser los entes, meras cosas subsistentes sin relación alguna con la praxis. Tanto así que la cosa desprovista de valor, la cosa sin más, la cosa natural, fue la que se convirtió en el ente ejemplar de la ciencia. Este es el ente entendido como objeto. El útil comparece para cada uno de nosotros en el trato que con él tenemos, en el trato ajustado a él. Tal comparecencia no es una comparecencia teórica, en este sentido el útil es más bien invisible. Un ejemplo de lo anterior es el modo como el martillo comparece ante nosotros cuando martillamos. Cuando ejecutamos la acción de martillar, estamos absortos en lo que hacemos, y el instrumento que utilizamos para hacerlo, se nos hace invisible teóricamente hablando. Pero, es en este trato ajustado al útil en que el martillo se nos está manifestando en su verdadero en sí. El verdadero en sí para Heidegger de las cosas no es la objetualidad, sino que es el estar-a-la-mano (*Zübandensein*)²³⁶, entendido este como el modo de ser del ente en tanto útil. Esta manera de ser se diferencia del modo de ser del objeto que es el estar-ahí (*Vorbandensein*), que se equipara al modo de ser de la substancia.

La comparecencia del útil es desde un todo de útiles. Cada cosa remite a otra, una silla remite a una mesa a través de su utilidad, de su *para-qué* (*Wozu*). Esta especial relación es llamada por Heidegger *remisión* (*Verweisung*). Incluso más, las cosas se constituyen por estas remisiones. Tanto es así que la cosa en tanto individual es la que debiera ser cuestionada, esta no es sino el momento funcional de un todo más amplio²³⁷.

El útil comparece desde el mundo, pero ¿qué relación tiene el útil con el mundo? ¿El mundo es el conjunto de útiles? La respuesta es un categórico no. El mundo al que se refiere Heidegger tiene que ver con el útil, pero no de esta manera. La estructura de la remisión que posee el estar-a-la-mano (modo de ser del útil) en cuanto a estar remitido,

²³⁵ Cf. Heidegger, 96.

²³⁶ Determinación ontológica categorial del ente tal como es en sí (Cf. Heidegger, 99).

²³⁷ Cf. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 67-68.

la llama Heidegger *Bewandtnis* (condición respectiva)²³⁸. Esta condición respectiva es posible entenderla como la manera de ser que posibilita a un ente quedar remitido a los demás entes y al Dasein. Walter Biemel traduce *Bewandtnis* al francés como “*destination*”²³⁹, es decir, “destinación”. Hay en esta palabra un carácter tendencial que le conecta con algo. La condición respectiva o destinación es para Heidegger el “carácter de ser de lo a la mano”²⁴⁰.

Ahora bien, un martillo remite a los clavos, estos a la madera, la madera a aquello que queremos construir, etc. Si los pensamos en un taller de carpintero tendremos un entramado de remisiones. Es, por tanto, posible hablar de un *todo respectional*²⁴¹. Pero esta seguidilla de remisiones no es infinita, existe un último para qué, que es más bien un por mor de. Esta es una especial remisión a un modo de ser del Dasein²⁴². Los útiles remiten últimamente al Dasein. Es la trabazón del por mor de y de la totalidad respectional lo que Heidegger llamaba mundo circundante²⁴³.

En el artículo “Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein”, Taylor valora el carácter remisional del útil y del mundo, carácter que tiene que ver con la significatividad. En *Ser y tiempo* las cosas nos comparecen desde un mundo, en palabras de Taylor las cosas aparecen “como los correlatos de un compromiso relativo y dentro de la totalidad de tales compromisos”²⁴⁴. La traducción no es clara, lo que se traduce por “compromiso” es “*involvement*”, es decir aquello que la traducción inglesa de *Sein und Zeit*, *Being and time*, traduce por *Bewandtnis*. Es lo que, siguiendo la traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, nosotros hemos llamado “condición respectiva”. Taylor valora el carácter referencial del útil y, con él, el carácter de significatividad del mundo desde el cual interpretamos los entes. Un trasfondo que es un horizonte de significatividad que

²³⁸ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 110.

²³⁹ Cf. Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 51.

²⁴⁰ Heidegger, *Ser y tiempo*, 110.

²⁴¹ “un utensilio particular no puede ser descubierto y comprendido sino a partir de un complejo unitario de útiles, complejo que debe ser pre-descubierto” (Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 33.).

²⁴² Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 110.

²⁴³ Cf. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 73.

²⁴⁴ Taylor, «Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», 106.

hace comparecer al ente con el que nos ocupamos. Una explicación así hace quedar en nada el atomismo del *input*, pues los entes son desde una totalidad respeccional que los precede, desde un horizonte de significatividad que les es anterior y que posibilita su comparecencia. La neutralidad es morigerada por la tesis que las cosas comparecen de forma originaria (*ursprünglich*) como útiles gracias al trasfondo de sus condiciones respectivas. Dicen Dreyfus y Taylor: “Pero también se impugna otro de los rasgos fundamentales de la imagen clásica: que el *input* originario es un elemento neutral y que es solo después cuando el agente le atribuye un determinado significado. Al afirmar que las cosas se revelan primero en el mundo como ‘ser a la mano’ (*zuhanden*) se desmiente dicha presuposición”²⁴⁵. La palabra *ursprünglich*, que usa Heidegger, es destacada por Taylor²⁴⁶, al igual que aquella expresión que utiliza en ocasiones para referirse al modo de ser de la cotidianidad, “*zunächst und zumeist*”, que Rivera traduce como “inmediata y regularmente”²⁴⁷. En la cotidianidad estamos inmediata y regularmente absortos en lo que hacemos.

Los útiles son descubiertos por nosotros a través de una comprensión orientada por nuestras preocupaciones cotidianas²⁴⁸. El Dasein se deja guiar por las remisiones, “el Dasein ocupado descubre siempre los entes como teniendo una destinación”²⁴⁹, lo que es posible por una particular forma de “conocimiento” o visión llamada *circumspección* (*Umsicht*). Este “conocimiento” no es en modo alguno teórico. Las remisiones están abiertas para la circumspección, pero no a la manera de objetos. Estas no le son explícitas. De hecho, el ente en la circumspección no es tematizado, pasa inadvertido para una mirada teórica. Tal circumspección es posible porque hay una apertura anterior a ella que la posibilita, nos referimos a la apertura al ser que tiene el Dasein, su “da”. Es gracias a

²⁴⁵ Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 69.

²⁴⁶ Taylor, «Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», 107. Véase también Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 71.

²⁴⁷ Cf. Taylor, «Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», 107; Taylor, «Engaged Agency and Background in Heidegger», 333.

²⁴⁸ Cf. Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 33.

²⁴⁹ Biemel, 52.

esta abertura que es posible la circunspección. Es también desde esta apertura desde donde se despliega el mundo (*Welt*). En esto decíamos hay una diferencia en la consideración que hace Taylor. Él no distingue la circunspección, solo la considera como precomprensión.

Ya advertíamos la importancia de la trabazón del por mor de(l Dasein) y de la totalidad respectiva. Es a esta trabazón a la que Heidegger llama mundo. Este es un a priori ontológico que posibilita la comparecencia de los entes y es previo al ente considerado individualmente. El carácter respectivo de los respectos se le llama significar y la significatividad (*Bedeutsamkeit*)²⁵⁰ es la estructura esencial del mundo. La ocupación cotidiana en el uso del martillo se somete a la referencia constitutiva del útil, a su para-qué y a su en-qué²⁵¹. En ello el Dasein descubre su utilidad (*Dienlichkeit*) y empleabilidad (*Verwendbarkeit*): “El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (*estar a la mano*), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí”²⁵². El Dasein tiene una familiaridad con la significatividad, ella constituye el fundamento de su existencia²⁵³, pero esta significatividad no es subjetiva. No debe entenderse como meras referencias propias de un sujeto. En el caso de la obra, de aquello que se hace o de lo hecho, ciertamente remite a un sujeto, pero también es para la comunidad, para el mundo público²⁵⁴. El mundo es compartido y anterior al Dasein particular. Profundizaremos en

²⁵⁰ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 113.

²⁵¹ Este último, implica su empleabilidad, es decir, su carácter de ser bueno-para la utilidad para la cual se usa, un martillo es bueno para martillar si es lo suficientemente sólido para clavar un clavo. En el en-qué se da una referencia al material usado, es decir a un de-qué. Por ejemplo: en la construcción de lo que se fabrica a aquello con lo que se hace lo que se fabrica; o en el caso del uso, al material de que está hecho el útil. Los materiales tienen aptitudes e inaptitudes para aquello que se los requiere. Hay algunos que son *empleables* para un determinado tipo de uso, pero no para otros (Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 110; Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 48.). En ninguno de los casos se descubre en la praxis algo así como un objeto con determinadas propiedades físico-químicas: Heidegger “distingue la *propiedad*, cualidad de un ente simplemente dado, de la *apropiedad* (*appropriété*) de un útil, la apropiación es el hecho de ser propio a..., de ser bueno para...” (Biemel, 49.). Pero no “es porque el martillo es resistente que es empleado para martillar. Heidegger sostiene, al contrario, que las ‘propiedades’ son algo secundario, ellas dependen de la servicialidad.... [es] la servicialidad, el fundamento estructural de la apropiación” (Biemel, 49-50.).

²⁵² Heidegger, *Ser y tiempo*, 114. Las cursivas son del texto original.

²⁵³ Cf. Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 58.

²⁵⁴ Cf. Biemel, 36.

esta dimensión más adelante. Agrega Taylor que hay una interpretación “poco benévola” de algunos lectores de *Ser y tiempo*, que reducen las consideraciones sobre el útil y el mundo a una interesante reflexión sobre la existencia cotidiana, pero que no tendría mayor trascendencia para las cuestiones de ontología que Heidegger discute. En definitiva, ¿qué importa que tratemos las cosas como obstáculos o como utensilios? Ello no muestra que la interpretación desvinculada sea errónea. Pero para nuestro autor, Heidegger va más allá de la descripción del mundo a nivel cotidiano. A él le parece que el propósito del filósofo sigue la línea de Kant. Recordemos la mostración de las condiciones de intencionalidad a través de los argumentos trascendentales. De esta forma la neutralidad del objeto es puesta en cuestión como la forma más básica de comparecencia. Ella es solo una manera de ser que deriva de otra más básica para su inteligibilidad. El mundo se vuelve indispensable como contexto de significatividad. La originariedad (*Ursprünglich*) del útil y del mundo con respecto al objeto, estriba en que este último depende intencionalmente de ellos. Profundizaremos más sobre esto en el apartado sobre el conocimiento.

3.2.4. Mundo, comprensión e interpretación en Heidegger y Taylor

Para que el trasfondo emerja debo considerar al agente vinculado y a su experiencia susceptible de tener inteligibilidad. En general, la experiencia de un sujeto vinculado o comprometido no es inteligible fuera de su contexto. Desde él podemos articular a través de la interpretación. Dice Taylor: “El trasfondo es lo que convierte a ciertas experiencias en inteligibles para nosotros. Nos hace capaces de captarlas, las hace comprensibles. De modo que puede ser representado por un tipo de comprensión implícita²⁵⁵ o ‘precomprensión’ en términos heideggerianos. Llevar esto a articulación es tomarlo (o

²⁵⁵ Tanto en la edición en inglés, como en la edición en castellano que la traduce, aparece la expresión “comprensión explícita” (“*explicit understanding*”). Creemos que esto es un error involuntario, por ello preferimos traducir “comprensión implícita”. No tendría sentido la articulación si esta comprensión fuera explícita [Taylor, «Lichtung o Lebensform», 101. Véase edición en inglés en Taylor, *Philosophical Arguments*, 69]. Es también posible contrastar con el siguiente fragmento de otro ensayo: “siendo este tipo de agente significa que uno tiene una comprensión implícita (*implicit understanding*), lo que Heidegger en un punto llama una “pre-comprensión” de lo que es actuar, para moverse en el mundo, de la manera como lo hacemos” (Taylor, «Engaged Agency and Background in Heidegger», 327).

algo de ello) y hacerlo explícito”. Taylor rechaza la idea de hacer totalmente explícito el trasfondo. En la experiencia del agente siempre está presente un trasfondo, incluso si se nos ocurriera explicitar parte de este, en la misma experiencia de esta articulación habría un trasfondo que la posibilitaría. Un fundamento último a la manera de *bits* de información es insostenible. Siempre somos inducidos por una comprensión del trasfondo que da inteligibilidad a la experiencia, incluso esto es así cuando se pretende hacer un retrato desvinculado del agente, para que este tenga sentido debe haber un trasfondo que lo haga inteligible²⁵⁶. Frecuentemente se piensa que la inteligibilidad debe suponerse entre representaciones o entre oraciones. Pero nuestro actuar práctico en el mundo funciona de otra manera. Si entiendo algo como “al alcance de mi mano” es porque tenemos un cierto sentido de esta agencia encarnada²⁵⁷ (*embodied agency*). En virtud de ello, este agente tiene constitutivamente una comprensión implícita de lo que es actuar (en Heidegger hablaríamos de circunspección), para movernos en el mundo de la manera en que lo hacemos. Esto no es una cuestión de representaciones como nos induce a pensar la epistemología racionalista. Manejar cosas, moverse alrededor es otro tipo de comprensión. Es un “saber cómo” en vez de “saber qué”. Esta comprensión no corresponde al modelo de una mente que refleja un mundo.

Desde una comprensión de este tipo tengo la posibilidad de articular, de formular, de hacer focalmente consciente lo que estoy haciendo. Puedo articular lo que siento o incluso una escena en la que se involucra la experiencia de la otra persona. Esto sobre la base de una comprensión previa, que supone un contexto, un trasfondo de significados, que es posible gracias a nuestra forma de ser vinculada, en palabras de Heidegger a nuestro ser-en-el-mundo. Dice Taylor: “ese modo de ser provee ese contexto en que la experiencia del agente es inteligible, es decir, hace sentido para el agente, además de ser

²⁵⁶ La comprensión pretematizada de nuestro mundo o precomprensión Taylor la compara con la filosofía del Wittgenstein de los juegos del lenguaje: “por ejemplo, cuando muestra lo que hemos de suponer como ya comprendido cuando tratamos de definir ostensivamente algo o cuando tratamos de nombrar alguna cosa” (Taylor, «Lichtung o Lebensform», 103).

²⁵⁷ Pese a que este término tiene su origen en la filosofía de Merleau-Ponty, Taylor lo vincula con el concepto de pre-comprensión de Heidegger (Cf. Taylor, «Engaged Agency and Background in Heidegger», 327).

comprensible para el observador”. Para Taylor, “hacer sentido”, es propio de la formación del mundo (*world shaping*). Este solo puede dar sentido, “porque el agente tiene algún ‘sentido’ de esta forma... Los agentes vinculados son criaturas con un sentido de trasfondo (*background*) de las cosas”. No es una cuestión de representaciones, sino de un contexto de significados, es por ello por lo que no es posible una articulación total. Este contexto implica una forma de vida, “fondo esencial para que cualquier articulación sea significativa”²⁵⁸.

Como decíamos la articulación total no es posible, cualquier articulación necesita un trasfondo para tener éxito, esto porque cada “nueva articulación extrae su inteligibilidad a su vez de un trasfondo de sentido, abstraído del cual no daría sentido. Cada nueva articulación nos ayuda a redefinirnos y, por tanto, puede abrir nuevas vías de potencial articulación”²⁵⁹. Es decir, cada articulación está necesitada de trasfondo para tener sentido y cada nueva articulación posee posibilidades de nuevas articulaciones. De esta manera el proceso siempre se transforma en incompleto, lo que hace imposible el fundacionalismo. La idea de un fundamento último cobró relevancia por la reflexión epistemológica velando la estructura contenido – contexto propio de la agencia vinculada. He aquí un punto de vista paradójico del trasfondo, puede ser explicitado, no somos completamente inconscientes de él, pero la misma explicitación requiere un trasfondo. La agencia desvinculada se diferencia de la agencia vinculada en que esta última supone un trasfondo. Todas las filosofías que han desafiado la agencia desvinculada han tenido lugar para el trasfondo. En el caso de Heidegger esta se da a través de la idea de precomprensión o comprensión pretematizada de nuestro mundo²⁶⁰.

Dice Taylor: “Heidegger nos ha enseñado a hablar de nuestra capacidad de movernos como una especie de ‘comprensión’ de nuestro mundo”²⁶¹. Para Taylor establecer una clara línea divisoria entre una comprensión implícita y otra explícita es imposible. Esto

²⁵⁸ Taylor, 328.

²⁵⁹ Taylor, 328.

²⁶⁰ Cf. Taylor, 329.

²⁶¹ Taylor, «What’s Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World», 117.

no solo porque lo explícitamente formulado siempre puede sumergirse en “saber-cómo” no articulado, o porque podemos articular lo que antes se tenía como una comprensión implícita, sino porque toda comprensión de nuestra situación en el mundo combina conocimiento explícito y no explícito. Taylor presenta un ejemplo al respecto: a un agente le llega un conocimiento explícito en el que se le informa que un tigre se ha escapado del zoológico. El cotidiano paseo del campo que queda detrás de la casa ahora adquiere una impronta distinta. Mi saber-cómo se ve influido, así como lo formulado adquiere un sentido distinto. Comprensión implícita como explícita se combinan.

Taylor hace la relación con el multifacético mundo de nuestra actual cultura moderna. Tenemos múltiples fuentes de significados, es decir tenemos una comprensión multimedia, una mezcla de comprensiones implícitas y no explícitas. Afirma Taylor que una comprensión de este estilo podría desterrar el dualismo interior-exterior. Creencias explícitas sobre la luna pueden ir y venir sin necesidad de observar directamente la luna o sin que ni siquiera esta exista. Pero no ocurre lo mismo con, por ejemplo, mi habilidad para manipular objetos. No puedo cambiar esas habilidades con la ausencia de los objetos que implican, V.gr., no puedo practicar mi habilidad de lanzar pelotas de beisbol en ausencia de estas²⁶². Nuestra comprensión de las cosas no es algo que esté en nosotros frente a un mundo, sino que se halla en nuestro estar-en-el-mundo (Heidegger) o ser-del-mundo (Merleau-Ponty).

Para Dreyfus/Taylor vivir entre las cosas requiere una precomprensión al estilo heideggeriano. Las cosas se nos presentan con significado, con relevancia para nuestros propósitos, deseos o acciones. Al respecto se da el siguiente ejemplo: al caminar por la montaña, más preocupado de una tensa conversación que tendré cuando llegue a mi destino, puedo ver la disposición del camino, como obstáculo, apoyo u oportunidad. Es decir, como “obstáculos” o “facilidades”. Incluso cuando mi pensamiento está en otra parte las cosas me aparecen con relevancia para mí. Tal comprensión no es conceptual,

²⁶² Cf. Taylor, 119.

pues el lenguaje no cumple una función aquí. Lo que posibilita el lenguaje es que podamos centrarnos en cosas determinadas, comprender X como X usando un vocabulario adecuado, o centrarnos en un rasgo determinado. Esto a propósito de un conflicto o por simple interés personal²⁶³. Pero que este conocimiento no sea conceptual no quiere decir que hay que atribuirle una causalidad inanimada. No está tampoco constituido por representaciones formales y simbólicas. Dreyfus/Taylor en este punto se pregunta por el comportamiento animal, la única manera de darle sentido es a través de nuestra naturaleza preconceptual, es decir a través de la precomprensión. A los animales el mundo también los afecta en términos de relevancia, tanto animales como humanos son seres activos. Pero ellos carecen de lenguaje y esto da un cariz especial a la precomprensión humana aun cuando sea preconceptual. Un ejemplo nos ayudará a profundizar: cuando nos sentimos incómodos en una conversación y luego nos damos cuenta de que sentíamos celos nos da la impresión, una vez que articulamos el sentimiento, que ya lo sabíamos, o mejor dicho teníamos una comprensión con “un estatus intermedio entre lo conocido y lo totalmente desconocido... [Era una especie de] proto-saber, un contexto propicio para que se produzca esa transformación que determina la atención conceptual”²⁶⁴. Para Dreyfus/Taylor tanto Heidegger como Merleau-Ponty tienen la idea de que nuestro pensamiento conceptual se encuentra “incrustado” (*embedded*)²⁶⁵ en el afrontamiento cotidiano. Esto tiene dos elementos: uno de ellos es la condición de inmediato y regularmente (*zunächst und zumeist*), desde la más temprana edad estamos en un modo de ser absorto, incluso antes de adquirir lenguaje, desde ahí podemos pasar a un tipo de pensamiento explícito; el segundo momento tiene que ver con el trasfondo (*background*): “Todo el conjunto de afrontamientos es el

²⁶³ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 94.

²⁶⁴ Dreyfus y Taylor, 96.

²⁶⁵ El término “incrustado” nos da la impresión de algo externo a la realidad en que se encuentra, pero que no se mezcla, lo cual creemos que no es la idea de este pensamiento preconceptual que todavía no se realiza. Otra forma de traducir el término “*embedded*” es “incorporado” o “integrado”. Tal vez estos términos den una mejor idea de la realidad a la que se quiere apuntar, es decir que el pensamiento conceptual está en ciernes en la significatividad propia del trasfondo.

fundamento de los momentos de atención conceptual”²⁶⁶. Es decir, los afrontamientos cotidianos son el fundamento del trasfondo de comprensión:

“La incrustación resulta inevitable y lo es en un sentido más importante: todo el ejercicio de pensamiento conceptual o reflexivo tiene contenido si está situado en el contexto de ese trasfondo de comprensión que subyace y se elabora gracias al afrontamiento cotidiano.”²⁶⁷

El trasfondo de comprensión es holístico, no se basa en *bits* de información o en impresiones aisladas. Es un contexto de comprensión indefinido en extensión. En este punto queremos referirnos a la comprensión del conocimiento que tiene Heidegger y establecer algunos vínculos con la filosofía de Taylor en este respecto.

Taylor aplicará, entre otras cosas, el binomio comprensión-interpretación (articulación) a su reflexión sobre la identidad; interpretamos, articulamos, nuestra identidad desde un trasfondo de comprensión (Marcos referenciales). Gracias a esta articulación podemos conocernos mejor y cambiar hacia formas más coherentes y auténticas y gracias a este trasfondo se hacen posibles fenómenos como el diálogo moral e intercultural.

Lazo Briones refiriéndose a la experiencia hermenéutica-moral considera que nuestras articulaciones, entendidas como valoraciones fuertes, constituyen una experiencia en la medida que transforman nuestro mundo, ampliando o estrechando su horizonte. Es precisamente en este tipo de articulaciones que elegimos lo que es importante para nosotros, que es aquello que sirve de medida en nuestro mundo: “Este es el sentido heideggeriano, pues, de la palabra comprensión: disposición de transformación del ser del ser-ahí [*Dasein*] por el ser del mundo, tener un ‘ser poroso’ respecto del ser del mundo, o, dicho con una imagen, ser una existencia significativamente tejida al mundo”²⁶⁸.

3.3. El conocimiento y el mundo

Para Taylor, la analítica existencial del *Dasein* en *Ser y tiempo* es una articulación del trasfondo. La autoafirmación pragmática, dice el canadiense, “es lo que le da a la analítica

²⁶⁶ Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 97.

²⁶⁷ Dreyfus y Taylor, 99.

²⁶⁸ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 48.

existencial su fuerza peculiar: una fuerza que es muy necesaria para combatir la persistencia de la comprensión del agente desvinculado en nuestra cultura”²⁶⁹.

En el artículo “La superación de la epistemología” Taylor señala que tanto Merleau-Ponty como Heidegger acabaron con la concepción del sujeto desvinculado²⁷⁰. En una nota al margen Taylor señala los capítulos 2 y 3A de *Ser y tiempo*. Para el filósofo de Quebec estos apartados son muy importantes porque muestran que “la condición de nuestro formar representaciones desvinculadas de la realidad es que debemos estar ya implicados en hacer frente a nuestro mundo, en tener que ver con las cosas que hay en él, a luchar con ellas”²⁷¹. Es decir, muestran que nuestra capacidad de representar no es originaria y que está basada en nuestro estar-en-el-mundo absortos en nuestras ocupaciones. En otras palabras, que nuestro modo de ser del conocimiento está basado en el modo de ser de la praxis, del cual deriva. Para Taylor esto negaría la originariedad del modo de ser desvinculado, lo que entenderemos en este apartado como el modo de ser del conocimiento del mundo, que es una más de las maneras de ser del Dasein y no la más originaria. Pero no solo negaría el modo desvinculado de ser, también minaría las bases de otras dos creencias antropológicas: el yo puntual y el atomismo político-social. El capítulo 2 de *Ser y tiempo*, tiene por título “El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein” y está compuesto por dos párrafos: El §12 “El bosquejo del estar-en-el-mundo a partir del estar-en como tal” y el §13 “Ejemplificación del estar-en por medio de un modo fundado. El conocimiento del mundo”. El capítulo III tiene por título “La mundaneidad del mundo”. Los temas enunciados por el §12 del capítulo II y por el Capítulo III, los hemos tratado en apartados anteriores. En ellos hemos desarrollado, en parte, el estar-en y el mundo como momento del ser del Dasein. Nos abocaremos ahora al §13 que trata el tema del conocimiento del mundo. En el

²⁶⁹ Taylor, «Engaged Agency and Background in Heidegger», 334.

²⁷⁰ Cf. Taylor, “La superación de la Epistemología», 31.

²⁷¹ Taylor, 32.

podemos encontrar el carácter derivado del conocimiento, o la no originariedad, como diría Taylor, del sujeto desvinculado.

Decíamos más arriba que el modo privilegiado de acceso al Dasein tradicionalmente ha sido el modo del conocimiento. Éste además ha sido considerado el modo de ser más originario del ser humano. Esto se ha concretado en la filosofía moderna en la particular comprensión de la relación que se da en el esquema sujeto-objeto. En este ámbito fenoménico el ente que se da es el objeto y el que conoce no es para Heidegger el Dasein en su inmediatez, sino una forma de ser derivada, entendida como sujeto.

Para el filósofo alemán el ámbito fenoménico que sirve de modo de acceso al Dasein es la cotidianidad, descrita por Heidegger como “indiferente inmediatez y regularidad”²⁷². La cotidianidad es el modo de ser cómo el Dasein está en la vida cotidiana. La indiferencia a la que alude se refiere a que es desde este modo de ser desde el que serán posibles los demás modos, incluido el conocimiento. La noción de inmediatez apunta a que la cotidianidad es la manera de ser más primaria, originaria, cercana y prístina del Dasein, es como éste vive “pura y simplemente... ingenuamente”²⁷³. Por último, que el modo de ser de la cotidianidad implique regularidad quiere decir que el Dasein es por regla general, así como es en la cotidianidad. Si hiciéramos un promedio estadístico de los modos de ser posibles de los seres humanos, el más recurrido sería el de la cotidianidad²⁷⁴. En este sentido, el concepto mismo de cotidianidad evoca cierta normalidad, entendida esta como lo estadísticamente frecuente.

La cotidianidad es un modo de ser más básico que el modo de ser del conocimiento del mundo. Sin embargo, es común concebir al ser humano como racionalidad, como conciencia, como sujeto. En la cotidianidad el Dasein, en cambio, está absorto en las ocupaciones diarias.

²⁷² Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 69.

²⁷³ Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 56.

²⁷⁴ Cf. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, 25.

El problema del conocimiento ha sido fundamental en la reflexión filosófica moderna, ella se ha centrado en parte en definir y solucionar todas aquellas problemáticas que genera la pregunta, y sus variantes, sobre si es posible conocer. Desde el realismo dogmático al escepticismo existen aporías que hacen dudar del correcto planteamiento del problema. Heidegger va a proponer un comienzo distinto a partir de una nueva mirada del ser del hombre. Aquel será un aporte importantísimo que este filósofo alemán ha dejado a la filosofía contemporánea. Heidegger denuncia una ontología pasada por alto que es herencia de la filosofía antigua, medieval y moderna.

Queremos ahora realizar una lectura del §13 de *Ser y tiempo*: “Ejemplificación del estar-en por medio de un modo fundado. El conocimiento del mundo”. Este pequeño apartado tiene como tema la manera de ser del conocimiento²⁷⁵, presentándolo como una ejemplificación del estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), el conocimiento sería uno de sus modos de ser. Esto implica que habría otros, el conocimiento sería uno más y no el más habitual, lo que va en contra de su tradicional carácter paradigmático.

3.3.1. La concepción tradicional del conocimiento

Para entender la crítica que hace Heidegger a la forma tradicional de comprender el problema del conocimiento, sería conveniente referirse brevemente a ella. Para esto miraremos la presentación que hace uno de sus contemporáneos, Johannes Hessen (1889-1971). Heidegger alude a otro filósofo que está muy presente en la reflexión de Hessen, nos referimos a Nicolai Hartmann (1882-1950)²⁷⁶. Preferimos la interpretación de Hessen en virtud de su mayor claridad.

²⁷⁵ Con respecto al término “conocimiento” usado en el §13 de *Ser y tiempo*: “Hay que prestar mucha atención a la palabra ‘conocimiento’, que no tiene aquí el sentido amplio de la palabra *cognitio*, sino el sentido estrecho de la palabra *Erkennen*. Esta palabra se refiere al conocimiento explícito, teórico, llevado a cabo por medio de palabras y de conceptos, cuya forma más perfecta es el juicio enunciativo” [Rivera y Stuenkel, María Teresa, *Comentario a ser y tiempo II.*, p. 46].

²⁷⁶ En esto seguimos la línea interpretativa del profesor Jorge Acevedo Guerra: “Por cierto, las objeciones que dirige Heidegger a Hartmann [en el §13 de *Ser y tiempo*] afectan, también, a las bases de la *Teoría del Conocimiento* de Johannes Hessen. En efecto, cuando éste se refiere al *fenómeno del conocimiento y los problemas contenidos en él* remite, como a su fuente decisiva, al libro de Hartmann [*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Conocida como *Metafísica del conocimiento*]” {Acevedo, «Acerca del “problema” del conocimiento

Johannes Hessen, parte desde una descripción fenomenológica²⁷⁷ del conocer, para luego distinguir cinco problemas de la Teoría del conocimiento. En esta descripción se van a mostrar y suponer dos axiomas como evidentes: el sujeto y el objeto. Desde ellos se construye una gnoseología que inevitablemente va a presentar aporías, tal como lo señalaba Nicolai Hartmann.

Hessen entiende el conocimiento como una correlación entre sujeto-objeto, donde la función del sujeto es aprehender al objeto y la de este último es ser aprehensible y aprehendido. Esta correlación es irreversible, el sujeto no puede ser objeto, y viceversa²⁷⁸. Mirado desde el sujeto esta relación consiste en una salida fuera de su esfera, en una invasión del sujeto en la esfera del objeto. Esta intromisión no implica que el objeto se introduzca, como es obvio, físicamente en el interior del sujeto, sino que lo hace a través de un tercer elemento, la imagen. Esta es objetiva, pero distinta del objeto, ubicándose en un lugar intermedio. Es el instrumento por el cual el sujeto aprehende al objeto²⁷⁹. Mirado desde este último, el conocimiento se presenta como la trasmisión de propiedades al sujeto. En este sentido el conocimiento se entendería como *la determinación del sujeto por parte del objeto*²⁸⁰.

Una vez mostrada esta descripción fenomenológica, Hessen plantea los problemas que constituirán la llamada “teoría del conocimiento”, en ella se presentan interrogantes que proceden de esta descripción y de su cuestionamiento. El primero de estos problemas, *la posibilidad del conocimiento*, plantea una interrogante esencial: ¿Es siquiera posible eso que

(Heidegger, Hartmann y Hessen)», 33}. Los paréntesis cuadrados son nuestros. Heidegger alude a Hartmann implícitamente en el §12 de *Ser y Tiempo* al nombrar la “metafísica del conocimiento” y explícitamente en una nota del *Hüttenexemplar* al §43. Ciertamente el problema del conocimiento es anterior a estos dos autores, pero en ellos encontramos una presentación sistemática y un desarrollo de este.

²⁷⁷ Es decir, la descripción de lo que vivimos cuando hablamos de conocimiento (Cf. Hessen, *Teoría del conocimiento*, 29).

²⁷⁸ Cf. Hessen, 30.

²⁷⁹ Cf. Hessen, 31.

²⁸⁰ Cf. Hessen, 30.

entendemos por conocimiento?²⁸¹ Es decir, ¿ocurre efectivamente un contacto entre el sujeto y el objeto? ¿Es posible que el sujeto salga de su esfera interna y acceda a la del objeto? Si es así, ¿puede el sujeto aprehender al objeto por medio de la imagen?

El segundo problema se pregunta por *el origen*, es decir de dónde proviene el conocimiento. Al fijarnos en la naturaleza del sujeto, nos damos cuenta de que este posee una constitución dualista: es espiritual y sensible²⁸². ¿Qué es lo que prima? ¿La razón? ¿La experiencia? ¿Existen estructuras a priori que nos llevan a pensar en un plano intermedio?²⁸³

El tercer problema, *la esencia del conocimiento*, busca responder a la pregunta ¿qué es el conocimiento? Ocurre aquí un cuestionamiento profundo de la descripción fenomenológica que lo mostraba como una determinación del sujeto por parte del objeto. ¿Es esto efectivo? ¿Por qué no puede ser al revés? Es decir, ¿el sujeto el que determine al objeto?²⁸⁴

El cuarto problema es aquel que indaga *sobre las formas del conocimiento humano*, este podría ser discursivo racional o intuitivo. ¿Qué está a la base? Hay una mirada a la índole de la consciencia del sujeto.

Finalmente, *el problema del criterio de verdad*, ¿cómo sabemos que un conocimiento es verdadero?²⁸⁵ Los intentos de solución están relacionados con una concepción inmanente o trascendente de la verdad. ¿Debemos quedarnos con una verdad del tipo coherencia

²⁸¹ Este es un problema tan fundamental como complejo. Como muchas cosas en filosofía ha habido varios intentos de respuesta, desde el escepticismo hasta el dogmatismo, pasando por el subjetivismo, el relativismo, el criticismo y el pragmatismo (Véase Hessen, Primera parte, Cap. I).

²⁸² Cf. Hessen, *Teoría del conocimiento*, 36-37.

²⁸³ Este problema ha generado intentos de solución como el racionalismo, el empirismo, el intelectualismo y el apriorismo (Véase Cf. Hessen, Primera parte, Cap. II).

²⁸⁴ Los intentos de respuestas pueden ser, según Hessen: realismo, idealismo, fenomenalismo, objetivismo y subjetivismo. Cabe señalar que este problema es de naturaleza ontológica, buscamos una esencia, la del conocimiento; las soluciones en este sentido pueden ser de tipo metafísica, premetafísica e incluso teológica (Véase Cf. Hessen, *Teoría del conocimiento*, 30., Primera parte, Cap. III).

²⁸⁵ Una interrogante necesaria es si es posible la existencia de un conocimiento falso. Para la perspectiva fenomenológica si es de verdad conocimiento, este debe ser verdadero (Cf. Hessen, 32.).

lógica al estilo de las verdades matemáticas o es posible establecer la concordancia entre el objeto y nuestra imagen interna? La primera le da relevancia al sujeto y pone en cuestión la aprehensión del objeto, la segunda integra al objeto y le da relevancia a la capacidad de manifestarse en la imagen²⁸⁶.

3.3.2. Consideraciones desde el § 13 de Ser y tiempo.

El §13 tiene por título: “Ejemplificación del estar-en por medio de un modo fundado. El conocimiento del mundo”. Como podemos observar el tema del conocimiento del mundo es tratado como un mero ejemplo del estar-en. El conocimiento es una de las maneras de estar-en(tre) los entes. Este es un indicio del carácter derivado del conocimiento con respecto a otros modos de ser.

Como hemos visto, hay interpretaciones en la historia de la filosofía que han tratado al ser humano como sujeto, a las cosas como objeto, y a ambos como sustancias. A estas interpretaciones Heidegger las llama “externas” y “formales”. Ellas han encubierto el fenómeno para la investigación ontológica. Para Heidegger el esquema sujeto-objeto es un modo de entender el conocimiento que encierra, tanto “verdad” como vacuidad²⁸⁷. Según el profesor Jorge Acevedo la verdad consistiría en el ser-relativamente-a entre sujeto y objeto²⁸⁸. El sujeto es relativo al objeto y viceversa. Sin embargo, no hay coincidencia entre sujeto-objeto y entre Dasein-mundo. Sobre todo, por el hecho de separar uno de otro²⁸⁹. El mundo no es algo externo al Dasein, sino que es un momento de su estructura ontológica.

Con respecto a la noción de sujeto, Heidegger en el §10 de *Ser y Tiempo* la relaciona con “sustancia”. Sujeto, proviene de *subiectum*, de *hypokeymenon*, por lo tanto, de sustancia²⁹⁰. Esto implica una cosificación del Dasein, el ser que se le asigna es el mismo que el de las

²⁸⁶ Esto nuevamente nos vincula con aquellos problemas a los cuales respondía el realismo y el idealismo.

²⁸⁷ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 86.

²⁸⁸ Cf. Acevedo, pp. 31-32.

²⁸⁹ La nota a pie de página del *Hüttenexemplar* al párrafo primero del § 13 reafirma con énfasis este postulado: “¡Ciertamente que no! Y tan poco coinciden, que ya solo haberlos puesto juntos, incluso la negación resulta fatal” [Heidegger, *Ser y tiempo*. p. 86]. Véase también Rivera y Stüven, María Teresa, *Comentario a ser y tiempo II*.

²⁹⁰ Cf. Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 71.

cosas que no son el Dasein. Substancia, aquel substrato que permanece en el cambio, aquello que subsiste por sí mismo. El Dasein no es una cosa, tampoco un objeto o una substancia, el Dasein es un “alguien”, no un “algo”.

La tradición filosófica, tal como la entiende Heidegger, ha comprendido el ente de manera preferente como naturaleza. Entendiéndola como aquello que comparece en el modo de ser del conocimiento. Lo que se muestra en este modo de ser es el objeto, lo que aparece delante de un sujeto, ajeno a su actividad. Para Heidegger, este es el modo de ser predilecto de los entes intramundanos de la tradición filosófica²⁹¹, y su modo de ser es *Vorhandensein*. Como ya hemos visto, Jorge Eduardo Rivera lo traduce como “estar-ahí”, y es el equivalente del modo de ser de la substancia. Este se diferencia del modo de ser del Dasein como estar-en-el-mundo y del modo de ser de los útiles (estar-a-la-mano, *Zubandensein*)²⁹². El carácter de ser de las cosas naturales es la sustancialidad, desde ellas los entes se conciben como independientes del Dasein y del mundo, es decir de su contexto remisional. En el ente entendido como naturaleza, se pasa por alto el fenómeno de la mundicidad. Pero la naturaleza, entendida en este sentido, es solo un caso límite²⁹³. Si mundo y ente intramundano se entiende de esta manera, el objeto es un ente al que se le ha despojado de su mundicidad²⁹⁴, sus respectos se han obviado para que el ente pueda aparecer desnudo, subsistente. Esta forma deficiente de ver el ente intramundano ignora el mundo, aunque lo supone. Es imposible la comparecencia de ningún ente si no hay

²⁹¹ Afirma Walter Biemel: “La naturaleza es considerada como el fundamento sobre el cual nosotros construimos otras capas de entes que pertenecerían al dominio de los valores. Heidegger explica cómo esta supuesta naturaleza-fundamento no puede descubrirse sino sobre la base de una cierta modificación de nuestra perspectiva que equivale a una *desmundanización del mundo (Entweltlichung der Welt)*” [Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 26].

²⁹² La mirada ontológica heideggeriana diferencia entre el modo de ser de las cosas y el del ser humano. El Dasein no solo se distingue de la cosa porque “conoce”, sino fundamentalmente porque es un estar-en-el-mundo, y es desde el mundo que las cosas comparecen. Estas no poseen un mundo en el mismo sentido que el Dasein, ellas son intramundanas, pero solo el Dasein posee un mundo, en el sentido de que este es un momento de su ser.

²⁹³ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 93.

²⁹⁴ Mundicidad “es el carácter de perteneciente al mundo que tienen los entes intramundanos: *Welt-mässig* es literalmente lo que es conforme al mundo, es decir, lo determinado por el mundo” [Cf. Heidegger, 467, nota (*) a la p. 99]., nota (*) a la p. 99]

mundo. La objetualidad no es el verdadero en sí de las cosas, sino un modo deficiente del verdadero en sí que es el estar-a-la-mano, es una mutilación de este²⁹⁵.

Las cosas que no son el Dasein pueden tener el modo de ser de estar-a-la-mano (manera de ser del útil) y de estar-ahí. De este último señalamos que es la manera de ser que corresponde al objeto, y que es equivalente a la substancia. El esquema heideggeriano no deja de lado sin más el objeto, tampoco al sujeto. Podrían entenderse de otra manera más acorde con el ser del Dasein. La noción de objeto es una de las maneras de ser de las cosas que no son el Dasein y la de sujeto una de las maneras del estar-en-el-mundo. Las cosas poseen esencia, el Dasein no, las cosas están acabadas en su ser, el Dasein es un ser haciéndose. Un ser que es cada vez lo que es, a veces, solo a veces, es un estar en el modo de ser del conocimiento del mundo, y al Dasein en este modo de ser podría llamársele “sujeto”. Aunque por la carga histórica que tiene este concepto, para Heidegger, es preferible no hacerlo.

Heidegger señala que la mirada filosófica se ha dirigido solo a una de las formas de ser del Dasein, a la manera de ser del conocimiento teórico del mundo. Es en este ámbito en el que se puede dar el sujeto y el objeto²⁹⁶. El Dasein está la mayor parte de las veces en

²⁹⁵ Cf, Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 37.

²⁹⁶ La metafísica cartesiana distingue tres substancias: El yo, Dios y la *res extensa*. Surge la pregunta sobre cuál es la determinación común para que sean catalogados como substancia por Descartes. Pero el filósofo francés evita esta problemática (Heidegger, *Ser y tiempo*, 119; SZ 93.), solo se remite a la reflexión medieval de la analogía del ser, entre el “es” de la creatura, incluido el mundo, y el “es” del Creador. Entre ambos “es” existe una relación que no es unívoca, sino análoga. Sin embargo, Descartes deja sin examinar el sentido del ser de la substancia (Cf. Heidegger, 120; SZ 93.), usando lo que para Biemel es un subterfugio (Cf. Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 64.; Heidegger, *Ser y tiempo*, 120.), el ser no se expresa sino a través de los atributos conferidos al ente. En el caso de la substancia finita (que no es el yo) el atributo que lo distingue es la *extensión*. Entre la diversidad de atributos elegibles este tiene algo especial que le da un cierto sentido del ser. En el esquema heideggeriano el modo de ser del ente que posee extensión es el estar-ahí (*Vorbandensein*). No es considerado por el francés el ente en tanto a útil que tiene el modo de ser de estar-a-la-mano (*Zuhanensein*). Descartes para penetrar en la substancialidad del ente lo hace a través del conocimiento físico-matemático, entendido como *intellectio*. Este tipo de conocimiento, por sobre otras formas, proporciona certeza y seguridad, lo que “se encuentra en estrecha conexión con la concepción cartesiana de substancia. La substancia es lo que sigue siendo siempre, lo que se mantiene siempre a través de todos los cambios... [la que] se revela precisamente a las matemáticas que nos entregan resultados estables y ciertos.” (Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 65.) La idea de subsistencia de la substancia y de certeza del método matemático se conjugan para definir lo verdadero. Y la verdad es algo que ocurre al interior de nuestra alma. Así, afirma Heidegger, “Descartes interpreta el ser del ‘Dasein’, cuya constitución fundamental es el estar-en-el-mundo, de la misma manera que la *res extensa*, esto es como substancia” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 124.). De esta forma el ser del sujeto queda

el modo de ser de la praxis, es inmediata y regularmente (la mayor parte de las veces) cotidianidad (*Alltäglichkeit*). En ella nos ocupamos de las cosas de una manera distinta que cuando hacemos reflexión teórica. Esta última manera de ser es estadísticamente menos frecuente en el Dasein y menos originaria. La manera de ser del conocimiento es un modo de ser del Dasein, pero no es el más habitual. Mayormente estamos en la cotidianidad. Como dice Manuel García Morente, incluso el filósofo es filósofo solo cuando hace filosofía²⁹⁷, y en general es teórico solo cuando hace teoría, es un sujeto cognoscente solo cuando conoce. La mayor parte de las veces estamos absortos en lo que hacemos. Cuando estamos martillando, no estamos pensando ni en el martillo, ni en la tabla, ni en el clavo. En el uso del martillo la ocupación cotidiana se somete al para-qué de este útil, en cuanto referencia constitutiva de él²⁹⁸. Pero lo hace de una manera no explícita. Estamos absortos en la praxis.

¿Cuándo dejamos de estar en el modo de ser de la praxis y accedemos al del conocimiento? Para llegar a ello tiene que operarse una deficiencia en nuestro actuar pragmático. Condición necesaria, aunque no suficiente. Heidegger en el §16 de *Ser y tiempo* muestra a través del ejemplo del martillo, cómo se produce una interrupción en la praxis. Esto opera a través de una deficiencia en la misma, por ejemplo, cuando el martillo falla me doy cuenta de que está-ahí y que es algo concreto. Es decir, a través de una interrupción se opera un cambio en el útil, en este caso el martillo comparece distinto. Es bueno señalar que el útil comparece en tanto tal en la praxis y desde ella, cuando esta se interrumpe absolutamente, deja de ser útil.

reducido a sustancia, entendida como algo subsistente aparte de un mundo. El mundo queda fuera, es lo extenso. Desde la óptica heideggeriana queda separado del ser del hombre algo que es un momento constitutivo de él: el mundo. Tanto este como el sujeto son comprendidos bajo la categoría de sustancia.

²⁹⁷ Cf. Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 53-54.

²⁹⁸ Cf. Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 33.

Para que un útil pase a ser un objeto de conocimiento debe mediar un alto total de la praxis, en ello se da una desmundanización²⁹⁹. El útil pierde sus condiciones respectivas, deja de remitir. El objeto es un ente desmundanizado, su modo de ser es la substancia o estar-ahí (*Vorhandensein*). No es que el Dasein salga del mundo, él solo puede ser en el mundo, pero desde él la cosa se desmundaniza y se presenta ante el Dasein como un puro estar-ahí³⁰⁰. Si esta desmundanización la llevamos al extremo, nos quedaremos en una pura contemplación del objeto. Dreyfus y Taylor proponen pensar el camino contrario: "...hemos de definir los conceptos de la descripción neutral en términos de significación, esto es, el 'ser a la vista' como 'ser a la mano'"³⁰¹. Muy en la línea con la concepción heideggeriana del conocimiento, estos autores, basándose en las reflexiones de Merleau-Ponty y Heidegger, afirman que el modo vinculado de ser precede al desvinculado, es decir, las cosas aparecen primeramente con un sentido para nosotros³⁰². En el modo de ser del conocimiento el Dasein accede a la manera de ser del "sujeto", pero entendido este como un estar-en-el-mundo-cognoscente. Para la concepción tradicional, la forma privilegiada de ser del hombre es ser un sujeto cognoscente y en segundo lugar un ser en la praxis. No se considera en este fenómeno ni el mundo, ni la cotidianidad como el modo de ser en que el Dasein está la mayor parte de las veces. Si se considerara al ser humano como un alguien que inmediata y regularmente se encuentra en el modo de ser de la cotidianidad, sería posible describir, de manera más cercana "a la cosa misma", el fenómeno del conocimiento. Dice Taylor con respecto al análisis de Heidegger de la cotidianidad:

"la intención de Heidegger no es solo recordarnos sencillamente cómo es vivir en un mundo a un nivel cotidiano...El objetivo es mostrar que captar las cosas como objetos neutrales es una de nuestras posibilidades solo a partir del trasfondo de un modo de ser

²⁹⁹ Ciertamente con una mera deficiencia momentánea no se accede inmediatamente al modo de ser del conocimiento. Sin embargo, esto marca un hito en cuanto se orienta hacia esta manera de ser (Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 100).

³⁰⁰ "El descubrimiento circunspectivo del ente intramundano, lo mismo que el descubrimiento teórico, están fundados en el estar-en-el-mundo" (Heidegger, 372).

³⁰¹ Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 71.

³⁰² Cf. Dreyfus y Taylor, 72-73.

en un mundo en el que las cosas aparecen como a mano. Captar las cosas de modo neutral requiere modificar nuestra actitud hacia ellas, la cual originalmente es la de estar vinculado³⁰³.

Para el filósofo canadiense esto prohíbe dar a la postura de neutralidad un lugar paradigmático en nuestras vidas, tal como se lo atribuye la postura desvinculada. La neutralidad es solo una posibilidad humana que depende igualmente del trasfondo. Para acceder a ella tenemos que modificar nuestra actitud originaria ante las cosas que es el estar vinculado.

Situados en el esquema sujeto-objeto se nos da un ente llamado “naturaleza” que posee las connotaciones ontológicas de la sustancialidad y de la desconexión de la praxis, de igual modo el sujeto. Heidegger se refiere a este último modo de entender al ser humano como la “cosa-hombre”. Esta substancia humana no sería el Dasein porque este último es un estar-en-el-mundo, que no tiene un “dentro” que le pudiera complicar su salida a la esfera del objeto que está “afuera”. El Dasein no necesita salir, él está desde siempre fuera. No es que primero el Dasein sea y luego entre en relación con el mundo, somos desde siempre mundo, este es un momento de nuestra estructura ontológica. Este nos permite compartir el ente, pues es un mundo compartido y este último es el horizonte de comprensión de los entes. Es el que hace posible la significatividad de ellos. Un computador es un computador en este mundo en que la tecnología y la informática tienen un rol fundamental, él comparece como un útil que tiene una utilidad definida, por ejemplo, para-escribir, para-buscar información, para-jugar, etc. En una cultura distinta a la nuestra, por ejemplo, en una sociedad no tecnológica, pensemos en una tribu del Amazonas que no tiene contacto con nuestra civilización, el sentido cambiaría, pudiendo (posibilidad) incluso llegar a convertirse en un ente sagrado.

El modo de ser del conocimiento es por tanto solo un modo del estar-en-el-mundo. Esta concepción deja sin sentido a las problemáticas del conocimiento y sus aporías. El Dasein

³⁰³ Taylor, «Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», 106-7.

ya está en medio del mundo, no necesita trascender, él es trascendencia originaria. Este modo de entender el conocimiento se opone a un «‘punto de vista’ constructivo»³⁰⁴, es decir a aquel que consiste en una mera construcción teórica que no tiene evidencia fenoménica.

El ente intramundano que comparece en la praxis puede mostrarse “en cierto modo” como algo que está-ahí al producirse una deficiencia en el actuar. Pero en la cesación de todo “producir, manejar y otras ocupaciones semejantes”³⁰⁵, el estar-en del Dasein se reduce al mero-permanecer-junto-a. Es decir, al mero contemplar. No obstante, el conocimiento teórico puede ser también buscado por sí mismo y esto implica un abstenerse voluntario de la ocupación que no conlleva una deficiencia en la misma. El conocimiento, no es un mero abstenerse de la ocupación, requiere su propia destreza, esta implica aislar atributos o aspectos (*eidós*). Por ejemplo, lo pesado de un martillo se descontextualiza, convirtiéndose en “el peso”. Se extrae por tanto una perspectiva y se la aísla, lo que conlleva una aprehensión interpretativa determinante de lo que se encuentra ahí adelante, por ejemplo “el martillo es pesado”. El aspecto tiene como esencia una aplicabilidad a una multitud de individuos, “el computador es pesado”. En cambio, lo individual no comparece como *eidós*. El pensar objetivante solo tiene esta individualidad como un caso límite³⁰⁶. Lo que se aprende puede expresarse en proposiciones, conservarse y transmitirse. Los atributos pueden ser determinados y definidos como conceptos funcionales matemáticos y relacionárselos con teorías. Por ejemplo, lo pesado con la ley de gravedad. De este modo los aspectos se vuelven a contextualizar, esta vez en modelos formales. El aprender o conservar propio del conocimiento no implica una entrada en el ámbito de la conciencia inmanente. En este sentido, el Dasein sigue siendo un estar-en-el-mundo, vale decir no ha salido ni ha entrado, sino que sigue estando

³⁰⁴ Heidegger, *Ser y tiempo*, 87.

³⁰⁵ Heidegger, 87.

³⁰⁶ Cf. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, p. 65.

“fuera”³⁰⁷. Afirman Dreyfus y Taylor: “Nuestro saber explícito sobre el mundo está contextualizado y posee significado gracias a un trasfondo de sentido, implícito y en gran medida no articulado, de nuestro ser en el mundo.”³⁰⁸

Así las cosas, es posible considerar los conceptos de “dentro” y “fuera” desde el esquema heideggeriano. En primer lugar, hay que señalar algo paradójico, en el “dentro” el Dasein está “fuera”. El “dentro” “es un *estar-en-el-mundo-cognoscente* y en él se sigue estando “fuera”. Esto es así porque el Dasein no necesita trascender desde la esfera de la conciencia a un ámbito distinto, está siempre fuera, en el mundo, en(tre) los entes. En el modo de ser del conocimiento, que es una mera modificación del estar-en originario, el Dasein no establece por primera vez un *commercium* con el mundo, pues “el conocimiento es un modo de existir [Dasein] que se funda en un estar en el mundo”³⁰⁹.

La estructura de ser del Dasein de estar-en-el-mundo disuelve para Heidegger los problemas clásicos de la Teoría del conocimiento, pues si “*el conocimiento es un modo de ser del estar-en-el-mundo* se podría objetar que esa interpretación del conocer reduce a nada el problema mismo del conocimiento; porque ¿qué podría preguntarse aún si *suponemos de antemano* que el conocimiento ya está en medio de aquel mundo que él tendría que alcanzar precisamente trascendiendo al sujeto?... ¿cuál es la instancia para decidir *si* debe y *en qué sentido* debe haber un problema del conocimiento, como no sea el propio fenómeno del conocimiento y el modo de ser del que conoce?”³¹⁰. Si no hay un dentro y un afuera, ya que el Dasein es un ser-en-el-mundo y el mundo es un momento del ser del Dasein y no un ámbito externo a él, los problemas de la teoría del conocimiento quedan en nada. ¿Por qué no debería ser posible el conocimiento si no es necesaria la salida de un ámbito inmanente a otro trascendente, ya que el Dasein se encuentra desde siempre “fuera”³¹¹? El problema queda reducido a develar el fenómeno mismo para su mejor

³⁰⁷ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 88.

³⁰⁸ Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 119.

³⁰⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, 88.

³¹⁰ Heidegger, 87.

³¹¹ A pesar de que ya hablar de un “fuera” complica, porque un fuera mienta un “dentro”. El Dasein es desde siempre trascendencia intencional.

comprensión. Todos aquellos problemas relativos a la interioridad del Dasein ¿qué sentido tienen si no hay propiamente un “dentro”? La pregunta por la esencia, es decir, quién determina a quién, si el sujeto al objeto o viceversa, pierde relevancia. En el modo de ser de la praxis, que es el modo de ser en el que nos encontramos inmediata y regularmente, estamos involucrados con el ente, ocupados de él. Este nos comparece desde un momento de nuestra estructura ontológica, desde el mundo. No necesitamos sobrepasar nuestra inmanencia para llegar a él, estamos ya fuera. El objeto ya no es primeramente el ente con el cual tenemos que establecer relación, sino que es un ente desmundanizado, que ha perdido su condición respectiva³¹². Ya estábamos ocupados con el ente en un mundo que no es solo el nuestro³¹³.

Como decíamos más arriba, para Taylor los argumentos de Merleau-Ponty y Heidegger acabaron con el punto de vista del sujeto desvinculado. En particular el análisis del estar-en-el-mundo de Heidegger devela el hecho que nuestra capacidad de formar representaciones desvinculadas no es originaria, sino que está basada en que ya estamos implicados en el trato con las cosas, en “hacer frente a nuestro mundo”. Dice Taylor: “La descripción desvinculada es una posibilidad especial, solo realizable de forma intermitente, de un ser (*Dasein*) que siempre está ‘en’ el mundo de otra manera, como agente comprometido en la realización de una cierta forma de vida”³¹⁴. Es decir, el Dasein en tanto estar-en-el-mundo está inmediata y regularmente en el modo de ser de la cotidianidad. Taylor destaca que Heidegger abordó el tema adecuadamente. Somos agentes, seres que actúan en el mundo, incluso en nuestra postura teórica frente al mundo. Pero incluso en esta postura del conocimiento tenemos que tratar con el mundo, involucrarnos en él, experimentar, observar, controlar, estando en medio de los entes intramundanos: “Está claro que no podríamos formar representaciones desinteresadas de otro modo”. Agrega el filósofo canadiense, que a partir de esto “queda totalmente

³¹² Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 102.

³¹³ Cf. Heidegger, 144.

³¹⁴ Taylor, “La superación de la Epistemología”, 32.

socavada la posición epistemológica”³¹⁵ y por ende queda minado todo fundacionalismo. No hay un más abajo de nuestras representaciones que llegue a representaciones más básicas. Lo que subyace es una captación del mundo y esto no es representación. No consiste tampoco en una imagen interna de una realidad externa. Esta distinción entre estados del sujeto y realidad externa era para Taylor el movimiento esencial de la interpretación epistemológica. Desde Heidegger podemos decir que el trasfondo de significatividad no es un algo de la interioridad del sujeto, sino que es compartido con otros Dasein. En este contexto de significatividad nos encontramos con el ente y este no puede separarse de nuestra captación de él. Taylor pone como ejemplo el jugar al fútbol³¹⁶. Si nos quedamos en el ámbito de las creencias que exista o no una pelota de fútbol es casi irrelevante, pero si fijamos nuestra atención en jugar al fútbol, aquello pierde todo sentido. Afirma Taylor:

“Las reflexiones de Heidegger nos colocan totalmente fuera de la interpretación epistemológica. Nuestras reflexiones en torno a las condiciones de intencionalidad muestran que estas incluyen nuestro ser ‘inmediata y regularmente’ agentes en el mundo”³¹⁷.

Como vemos Taylor ve que el gran aporte de la fenomenología heideggeriana tiene que ver con las condiciones de intencionalidad. En nuestro estar ocupados “inmediata y regularmente” en la cotidianidad existen condiciones de intencionalidad. En su reflexión sobre los argumentos trascendentales que ve en Kant, Hegel, Merleau-Ponty y Heidegger, Taylor tiene una preocupación típicamente fenomenológica: la intencionalidad.

Al final del párrafo IV del §13 Heidegger dice lo siguiente: “Esto no debe interpretarse como un ‘proceso’ por medio del cual un sujeto se procure representaciones de algo, las que convertidas así en propiedad quedarán guardadas ‘dentro’”³¹⁸. En este fragmento se alude a la “representación”, concepto usado por su maestro Edmund Husserl que

³¹⁵ Taylor, 32.

³¹⁶ Cf. Taylor, 33.

³¹⁷ Taylor, 33.

³¹⁸ Heidegger, *Ser y tiempo*, 88.

afirmaba que las vivencias intencionales o son representaciones o descansan en representaciones³¹⁹. Para Heidegger lo captado en la vivencia intencional fundamental no es una representación. Con respecto a esto último el estar-en-el-mundo poseería una peculiar intencionalidad. Alejandro Vigo, se apoya en un estudio de Harrison Hall, para mostrar tres tipos de niveles de intencionalidad heideggeriana. Desde el menos básico al más básico. El primero de ellos es el que se da en la relación sujeto-cognoscente (estar-en-el-mundo-cognoscente, *erkennendes In-der-Welt-sein*) y objeto, este nivel es el menos básico de los tres. El segundo es aquel que se refiere a la relación entre Dasein y útil (estar-a-la-mano). Finalmente, el nivel más básico de intencionalidad es entre Dasein-mundo. El primer nivel depende del segundo y éste del tercero³²⁰. En el primero de ellos se daría la representación, esta se nos muestra como fundada y no como base de otras vivencias intencionales. Retomaremos el tema de la intencionalidad heideggeriana para agregar otro elemento más cuando abordemos el tema del *Mitsein* heideggeriano.

Una concepción de intencionalidad como la heideggeriana destruye para Taylor la noción de un agente cuyo ideal es la falta de compromiso o vínculo, “puesto que esto se muestra imposible y sería destructivo intentarlo”³²¹. En palabras heideggerianas podríamos interpretar que una opción teórica como el sujeto desvinculado va en contra del peculiar ser del Dasein y en particular del momento del mundo, pues implicaría considerarlo fuera del Dasein, convirtiéndolo en algo externo al estar-en-el-mundo. Algo imposible desde la mirada del filósofo alemán. Para el canadiense esto implicaría negar y violentar algo que es propio de nosotros como seres humanos convirtiendo el trasfondo en un objeto. La tarea de la teoría y de la investigación filosófica ha de ser otra: “articular el trasfondo, ‘desvelando’ lo que implica. Y así puede abrirse la vía para separarnos de él o para alterar parte de lo que lo ha constituido -puede, incluso, darse el caso de que esta alteración se

³¹⁹ Cf. Husserl, *Investigaciones lógicas*, 2:493.

³²⁰ Cf. Vigo, «Mundo como fenómeno. Aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo en *Sein und Zeit*», 73-75.

³²¹ Taylor, «La superación de la Epistemología», 33.

torne irresistible; pero siempre en medio de nuestra incuestionada confianza en todo lo demás”³²². Vale decir, para Taylor, siempre podemos a través del acercamiento teórico alterar o distanciarnos del trasfondo, pero sin olvidarnos que siempre se encuentra ahí y que incluso este distanciamiento lo supone.

Si el sujeto desvinculado cae tras esta consideración del trasfondo, o del mundo heideggeriano, también lo hace la noción del “yo puntual”. En esto para Taylor existe una complementariedad entre el trabajo de Heidegger y Merleau-Ponty. Este último muestra la índole encarnada del agente y cómo nuestro cuerpo es el lugar en que se dan direcciones de acción y deseo³²³. En el caso de Heidegger muestra “cómo el mundo del *Dasein* es definido por los propósitos relacionados de un determinado modo de vida compartido con otros”. Es decir, la significatividad de nuestra experiencia se da desde el mundo, el que se configura a través de un modo de vida compartido que ocurre en una comunidad. Taylor afirma que “la noción heideggeriana del modo de vida del *Dasein* es esencialmente el de una colectividad”. En esto vemos como el filósofo de Quebec aprecia sin ser explícito el valor subyacente del *Mitsein* al vincular significatividad y colectividad. La significatividad depende del modo de vida del *Dasein*, y una determinante esencial de este es que es compartido con otros, es que es “esencialmente el de una colectividad”. Con ello el canadiense ve en Heidegger un cuestionamiento de la tercera creencia antropológica propia de la tradición epistemológica: el atomismo. Este pierde fuerza pues la significatividad humana depende de la colectividad y con ello se muestra “la prioridad de la sociedad como *locus* de la identidad individual”³²⁴.

La reflexión de Hessen (y Hartmann) que veíamos más arriba deja sin cuestionar las nociones de sujeto y objeto y su insalvable separación. Por el contrario, el mundo heideggeriano ya nos sitúa desde siempre en un ámbito de significatividad que nos precede y desde el cual comparece el ente, no solo como objeto de conocimiento. Hay

³²² Taylor, 33.

³²³ Cf. Taylor, 34.

³²⁴ Taylor, 34.

un trasfondo anterior que a la vez es parte de lo que somos, lo que nos impide concebirnos como sujetos desvinculados y que a la vez nos otorga una precomprensión que nos abre y nos hace posible seguir conociendo en sentido amplio (conocer práctico circunspectivo³²⁵) y en sentido teórico³²⁶ gracias a que nos aporta significatividad.

Uno de los temas que proponía Hessen era el criterio de verdad y esto es un tema fundamental en la reflexión sobre el conocimiento. Nos referiremos a ella más adelante, pero adelantaremos que con Heidegger se abre otra manera de concebir la verdad. Ella no es primariamente una propiedad del conocimiento, de la imagen o del juicio³²⁷. Este es un concepto no originario de la verdad, que procede de otro que la concibe como desocultación del ente³²⁸. Por ahora, baste decir que la verdad es más que una concordancia entre lo pensado y el objeto del conocimiento.

3.4. Taylor, el carácter primitivo de la acción con respecto al conocimiento y su consideración desde la filosofía hegeliana

Una reflexión cercana a la que hace Heidegger³²⁹, en cuanto a la originariedad de nuestro involucramiento en el mundo en la actividad absorta y al carácter derivado del modo de ser del conocimiento, es la que realiza Taylor en su consideración de la acción, siguiendo a Hegel. El conocimiento explícito de lo involucrado en la acción es un hecho secundario. Para Taylor, Hegel es un claro representante de las teorías cualitativas de la acción que veíamos más arriba. Este tipo de teorías permite y admite como válido el tipo de conocimiento que tiene el agente. Un tipo de conocimiento distinto del conocimiento explícito. Reconocer al agente como sujeto de conocimiento implica la existencia de diferentes niveles de conocimiento. Cuando explicitamos lo que hacemos tenemos un nivel de conocimiento, pero previo a él ya teníamos cierta idea, oscura, inarticulada de lo

³²⁵ Afirma Heidegger: “El descubrimiento circunspectivo del ente intramundano, lo mismo que el descubrimiento teórico, están fundados en el estar-en-el-mundo” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 372).

³²⁶ No nos es necesario el mundo platónico de las ideas, gracias al mundo en sentido heideggeriano, tenemos una precomprensión.

³²⁷ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 239.

³²⁸ Véase § 44 de *Ser y tiempo*

³²⁹ aunque pudiera haber diferencias en aspectos específicos.

que hacemos, de lo contrario la dirección que como agentes le otorgamos a la acción no podría darse. Este último conocimiento se diferencia del conocimiento de los objetos que estudiamos y observamos, pues este último se refiere a cosas externas a la acción.

Desde la teoría causal este contraste no puede ser establecido, pues para ella mi acción es un hecho entre otros que se diferencia en que tiene su causa en mis deseos o intenciones. Esta teoría conoce solo dos tipos de conocimiento: el inmediato y el inferencial. Esta diferencia marca una concepción distinta del conocimiento a la del grupo de teorías cualitativas. El primer tipo de conocimiento, el inmediato o incorregible es coherente con un tipo de concepción dualista del sujeto en el que se distingue un espacio mental interno en que se da esta inmediatez e incorregibilidad (esto se contrapone al conocimiento inferencial y revisable).

Por el contrario, en las teorías cualitativas la incorregibilidad no se plantea, tenemos cierta idea de lo que hacemos, pero debemos formular correctamente para llegar a un conocimiento más acabado. Este conocimiento tampoco es inmediato. Taylor remite esta concepción a Vico, pero ve en Kant la figura que le dio su forma más influyente, aunque no llegó tampoco a una “noción de pura cepa del conocimiento del agente”³³⁰. Él incluso rechaza el uso de la palabra “conocimiento” en el ámbito de la acción, pero para el filósofo de Quebec, Kant, de todos modos, hizo una clasificación crucial: la división entre conocimiento empírico de objetos y entre verdades sintéticas *a priori*. Tenemos *una actividad* conceptual que da el marco de la realidad empírica, este marco es establecido por nosotros mismos. Lo que destaca Taylor en Kant es el carácter de acción del conocer, gracias a esa actividad conceptual podemos conocer la realidad empírica³³¹. Kant vuelve a poner de manifiesto la noción de “actividad” y en esto, para el canadiense, está implícita

³³⁰ Taylor, «La filosofía del espíritu de Hege», 103.

³³¹ Las verdades sintéticas *a priori* son condiciones esenciales de características de la experiencia, como la distinción que hacemos entre lo objetivo y lo subjetivo, o que la idea de que “pienso” debe acompañar a todas mis representaciones, también los postulados de la moral (libertad, Dios y la inmortalidad): “Si nos preguntamos por qué estos puntos de partida son presuntamente innegables, creo que la única respuesta posible es que podemos estar seguros de ellos porque son lo que *hacemos*, cuando percibimos el mundo o determinamos nuestra acción de acuerdo con fundamentos morales.” (Taylor, 104).

la idea de “conocimiento” del agente. Lo inmediato e incorregible deja paso a certezas que tenemos que alcanzar³³². El conocimiento tiene una connotación de proceso y no de inmediatez.

Esta idea del conocimiento del agente tuvo como consecuencia una redefinición del sujeto. En Hegel este ya no es el sujeto finito de las Críticas kantianas, sino el infinito y cósmico. El hecho de querer demostrar la identidad entre sujeto y objeto implica que se vea el yo como parte del espíritu (*Geist*) y que se entienda la realidad como efectividad (*Wirklichkeit*), como actividad realizada, actualizada. De este modo las categorías más elevadas de la lógica son las vinculadas a la agencia y a la actividad. La realidad en Hegel es entendida como *actividad* del espíritu que actúa en nosotros, la actividad del mundo y la nuestra se identifican. De esta forma el conocimiento termina siendo el del agente que se realiza a través de un proceso y el conocimiento del observador queda superado. Este último no es inmediato y solo se hace efectivo a través de formas de expresión, entre las cuales el único medio adecuado es el del pensamiento conceptual. Esto quiere decir que la acción necesita de una articulación ya que podría ser irreflexiva, la conciencia es algo que debemos alcanzar y al hacerlo transformamos nuestra actividad. Cuando nuestra acción es no meditada actuamos de manera semejante a los animales, pero ella puede ser convertida a través de la formulación de los objetivos de la acción. De esta manera el carácter dirigido de la acción adquiere un sentido más riguroso, pero el ser consciente no es más que actuar de otra manera. Este cambio que se da en la acción y que no termina con ella, es algo que la teoría causal de la acción no registra. En el modelo cartesiano-

³³² esta vez no para llegar al “yo pienso” o a alguna otra substancia u objeto, sino para llegar a las estructuras de nuestra actividad. Esta idea fue para Taylor muy influyente en la filosofía moderna. Dice Taylor que una línea de desarrollo parte de Kant a través de Schopenhauer, quien distinguió la aprehensión de nosotros mismos como representación y voluntad. Esta línea llega a través de Wittgenstein a la filosofía británica y pone como ejemplo la noción de “conocimiento no observacional” de la Srta. Ascombe. Otra línea que destaca el canadiense es la que va por la senda de Fichte y su intento por definir la identidad entre sujeto – objeto. Está aquí la idea de que el conocimiento del agente es la única forma genuina de conocimiento. Tanto Fichte como Schelling adoptan el concepto kantiano de “intuición intelectual”, “que para Kant era el tipo de conocimiento del agente sólo atribuible a Dios”, pero que para estos autores se constituye en base del verdadero autoconocimiento del yo y de todo conocimiento auténtico (Cf. Taylor, 104).

empirista la dirección de nuestra acción no era una componente de ella, sino una causa que se originaba en nuestro interior, una experiencia interna. El deseo que originaba la acción la precedía y no quedaba lugar para la acción inconsciente. Incluso en formulaciones no dualistas y no mentalistas de la teoría causal de la acción, en que se consideran las causas como materiales e inconscientes no queda espacio para la transformación cualitativa que hemos descrito, la acción sigue siendo un hecho externo, con una causa determinada³³³. La acción no es ni esencial ni originariamente consciente. La acción tiene una componente expresiva, esto quiere decir que se produce siempre y necesariamente en un medio. Esta es una dimensión que es parte de lo que Taylor llama el “Principio de encarnación” en Hegel. Para Hegel, de acuerdo con Taylor, el principio de encarnación es central:

“Lo que designamos como mental solo puede entenderse, ante todo, como reflejo interno de un proceso vital encarnado; y ese mismo reflejo interno está mediado por nuestras formulaciones en un medio expresivo. Así, toda la vida espiritual se encarna en las dos dimensiones recién mencionadas: es la vida de un ser viviente que piensa, y el pensar de este es en esencia expresión”³³⁴.

Para la filosofía moderna lo “mental” era el reflejo de una actividad externa y de acuerdo con ello se daba una consciencia inmediata de nuestros deseos, metas e ideas. En cambio, para Hegel esto se constituye en una tarea a realizar que es en sí misma una actividad. Es “la superación del carácter externo de una vida inconsciente meramente instintiva”³³⁵. En su dinámica dialéctica es el fruto de una negación de aquello que niega el pensamiento. El conocimiento explícito de nuestros deseos, sentimientos e ideas no nos son dados y no son inmediatos, nuestra consciencia de ellos no es algo básico, no está constituida de datos dados. La vida mental es otra forma de acción. En concreto la autopercepción es algo que hacemos, algo que podemos conseguir o no: “Esto significa verla como el fruto de una actividad de formulación de la manera de ser de las cosas con nosotros, con lo que deseamos, sentimos, pensamos, etc.”³³⁶ En esto somos susceptibles de fracaso, pues

³³³ Cf. Taylor, 99.

³³⁴ Taylor, 111.

³³⁵ Taylor, 107.

³³⁶ Taylor, 108.

es algo que se lleva a cabo. Taylor mira esto desde la perspectiva de Freud, en él la vida psíquica se da con una falta de transparencia que se resuelve a través de símbolos que expresan nuestros deseos, temores, etc. Ellos se comprenden como reflejo interno de un proceso vital que somos, y en este sentido las ideas son precipitados del pensar. De la misma manera la autocomprensión en Hegel se lleva a cabo en un medio, a través de símbolos o conceptos. En esto último Hegel sigue la estela de Kant.

En la dinámica del reconocimiento en Hegel, al principio el deseo es irreflexivo, solo apunta a la incorporación del objeto deseado y en esto opera una abolición de la otredad, pero esto es insatisfactorio, la verdadera meta es el reconocimiento del yo en el otro. Se pasa a otra forma de deseo, el deseo del deseo, es decir la demanda de reconocimiento. Esto se inicia de forma apenas autoconsciente. El deseo no es un mero dato psíquico sino un reflejo de las metas de nuestro proceso vital, que es además proceso vital del espíritu. La actividad de formulación implica llegar a formulaciones más adecuadas, aunque en un proceso gradual. Se da en este avance una actividad del espíritu y un intento de este mismo por aprenderla a través de formulaciones. Ambas actividades, pese a estar destinadas a la coincidencia, muestran en el proceso un desfase. La coincidencia se da cuando el Espíritu llega a comprenderse a sí mismo y el desfase abre el paso a su superación. Se da un desfase entre el patrón de la actividad y lo que se dice, es decir, entre la dimensión efectiva y la expresiva. De acuerdo con el principio de encarnación lo mental es solo un reflejo interno que pertenece a un proceso vital encarnado y que está mediado por nuestras formulaciones en un medio expresivo³³⁷. Queda operado aquí un claro apartamiento del cartesianismo, se deja atrás una psicología de la autotransparencia y se pasa a una interioridad realizada que no es autónoma, sino parte de un proceso vital más amplio. La profundidad que puede adquirir la interioridad se ve como algo que hacemos y que es fruto de una formulación. Taylor destaca que para Hegel es un aspecto esencial que la conciencia reflexiva transforme la acción. La acción desprovista de autoconciencia es en un principio incierta. Siguiendo con el ejemplo de la búsqueda de reconocimiento,

³³⁷ Cf. Taylor, 111.

la comunidad busca a tientas, pensando, en sus primeras etapas, que la meta es el reconocimiento unilateral por parte de los otros. Consecuencia de ello son las instituciones inadecuadas que van surgiendo como la esclavitud. No obstante, su inadecuación ya estamos implicados en la solución que será la comunidad, pues incluso la relación amo-esclavo será mediada por la ley que reconocerá a los implicados como sujetos de derechos. El fracaso de esta institución se torna inminente, históricamente hablando, pues contradice la naturaleza fundamental de la ley y se vislumbra que una nueva sociedad surgirá de la esclavista.

Otra inversión que provoca la concepción cualitativa se da en la teoría de la significación, ser autoconscientes es algo que hacemos formulando apropiadamente lo que somos en un medio expresivo. La autoconsciencia es fruto de la acción y esta última es primeramente una práctica corporal irreflexiva que luego tiene la posibilidad de acceder a la autoconsciencia a través de la formulación. Esta última debe ajustarse a este modelo. Esto es lo que constata Taylor en las nuevas teorías expresivas de la significación que se dan a fines del siglo XVIII y que son adoptadas por Hegel. Para la teoría iluminista del siglo XVII algo como los signos era meramente una realidad que apuntaba a otra, designándola. Se hacían distinciones entre signos naturales o por convención³³⁸. Pero para la nueva teoría expresiva la distinción era más bien entre signos que permiten inferir lo designado (ej. El barómetro con respecto a la lluvia) y los verdaderos signos que expresan algo. Si el barómetro revela indirectamente la lluvia, la expresión de mi ira en mi cara no hace tal distinción, la ira se hace evidente en mi expresión, no a través de ella. Como hemos visto una figura eje fue Herder y su crítica a Condillac. Se gestan así las nuevas teorías de la expresión. Se reconoce en este tipo de teorías la naturaleza especial de las actividades humanas, ellas suponen el uso de signos, gestos y palabras. En las teorías ilustradas el lazo designativo entre palabra (significante) y objeto (o idea) que se establece en el pensamiento considera a este último como hecho primitivo. En cambio, en las teorías expresivas es la expresión el hecho primitivo. Tanto a nivel ontogenético

³³⁸ Condillac habla de signos accidentales, naturales y por institución.

como en la historia de la cultura los primeros usos expresivos apuntaban a poner algo en el espacio público, pero a través de un lento proceso podemos hacer más evidentes las cosas y tener una autoconsciencia más desarrollada de nosotros mismos. Esto requiere el desarrollo de medios más finos y discriminativos, por ejemplo, un vocabulario más sutil. Por los medios expresivos llegamos a una autoconsciencia más profunda y exacta. De esta manera somos también más capaces de una actividad expresiva monológica, de pensar privadamente. Esto no es lo primitivo, como pensaba el iluminismo, sino una conquista. En Hegel la noción de medio se vuelve importante, la meta del espíritu es una comprensión clara y consciente de sí misma, pero la formulación debe darse en un medio adecuado: arte, religión, filosofía. El primero percibe lo absoluto, pero de manera inarticulada e irreflexiva; un paso más se da con la religión, pero aún hay cierta falta de claridad por sus imágenes y representaciones; Hegel, finalmente encuentra en el pensamiento conceptual el medio más adecuado que permite transparencia y total consciencia reflexiva. Pero la formulación en este medio es una larga lucha, por ello la formulación en medios menos adecuados se torna necesaria.

En Hegel también es posible ver otros rasgos de la acción histórica humana que se relacionan con la concepción cualitativa de la acción. Las acciones pueden ser irreductiblemente colectivas lo que va en contra de un conocimiento de tipo subjetivo individual. Una mentalidad atomista solo entiende la acción provocada por deseos, intenciones y estados mentales individuales; las acciones colectivas se reducen a acciones humanas convergentes. En cambio, desde la concepción cualitativa el agente puede ser distinto del individuo. En la vida pública Hegel reconoce la *Sittlichkeit*, la eticidad. Las prácticas y las instituciones comunes se consideran el producto de nuestro actuar. Hay un nivel de actividad que supera lo individual y lo meramente humano. Las acciones pueden ser de las comunidades o del espíritu. La dimensión expresiva en el espacio público puede resultar la expresión de un sentimiento u objetivo común; la esencia de estos es ser compartidos y la expresión es el vehículo para lograrlo. Frente al atomismo social y la falta de solidaridad Hegel ha advertido la importancia y el poder del entramado

social que se encuentra implícito en su noción de *Sittlichkeit* (que contrapone a *Möralitat*). En esta noción hegeliana el filósofo alemán piensa “en la necesaria inclusión de la vida de los individuos en un todo social en que se encuentran y se *logran* a sí mismos”³³⁹.

Lo que separa más notoriamente a Hegel de los que se alínean con él en la comprensión de la acción es su concepción genética. En el caso de Heidegger, para este también la acción es en primer lugar una práctica no meditada, pero una comprensión plenamente explícita y auténtica es quimérica. El develamiento tiene siempre una cuota de ocultación, lo explícito depende de su horizonte no explícito. Veremos de manera más clara este fenómeno en Heidegger cuando abordemos su reflexión sobre el *Lichtung*.

3.5. La consideración de Taylor de la reflexión heideggeriana del lenguaje

Taylor se refiere a Heidegger como un teórico expresivo-constitutivo del lenguaje, principalmente en el período después de la *Kehre*³⁴⁰. En la reflexión del pensador de Friburgo se parecen articular las concepciones centrales de lo que el canadiense ha llamado la dimensión expresivo-constitutiva. La interpretación del lenguaje como la “casa del ser” le da un estatus no instrumental, Heidegger en este sentido continúa la tradición herderiana, aunque conceptos como “reflexión” disuenan en una filosofía que busca superar la consciencia. En Heidegger el lenguaje revela, nos permite acceder al ámbito de la significatividad, es condición de que el mundo sea develado. El desocultamiento no es intrapsíquico, se da en el espacio entre seres humanos y más aún ayuda a definirlo. Taylor considera la reflexión que hace Heidegger sobre la obra de arte en el contexto del símbolo. En una concepción más amplia del lenguaje que su modo oral o escrito, el canadiense interpreta la obra de arte en la dinámica del símbolo, en tanto lingüístico. La obra de arte para Heidegger “ocasiona la desocultación constitutiva central de un modo

³³⁹ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 290. Lazo Briones remite a su vez al artículo de Taylor, «Hegel’s *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions», 137. Taylor señala en el mismo texto sobre la *Sittlichkeit*: “... una concepción de la relación de los hombres hacia la vida social, misma que les es esencial para su estatus como sujetos de acción ética en el más pleno sentido; fuera de esa comunidad, los hombres no serían sujetos éticos, o solamente lo serían en la forma reducida de *Möralitat*” (Citado desde Lazo Briones, *Charles Taylor*, 290).

³⁴⁰ Taylor pone como período referencial el artículo “Die Kehre” (1949)

de vida”³⁴¹, aquella no puede reducirse a proposiciones descriptivas representacionales. En el caso del ejemplo heideggeriano del templo griego en “El origen de la obra de arte” se “articula y reúne a su alrededor la unidad de todas esas vías y relaciones en las que nacimiento y muerte, desgracia y dicha, victoria y derrota, permanencia y destrucción, conquistan para el ser humano la figura de su destino en torno suyo”³⁴². Para Taylor las tesis centrales de la teoría expresivo-constitutiva son asumidas de manera original por Heidegger. Las dimensiones que otros pusieron en la consciencia él las atribuye al claro del bosque (*Lichtung*).

Una de las tesis centrales de la teoría expresivo-constitutiva es la expresión. El camino que Taylor escoge, para analizar la expresión en Heidegger, es la revelación de las cosas que ocurre gracias al claro del bosque. Por él podemos desocultar. Y es a través del lenguaje que tiene lugar el desocultamiento ¿Pero es esto una acción que nosotros efectuamos? Para Heidegger el lenguaje tiene una especial cualidad: habla. Esta original, pero oscura expresión puede hacerse un poco más diáfana desde las cualidades de una teoría constitutiva.

Un punto importantísimo por considerar es que para Heidegger el claro del bosque no debe identificarse con ninguno de los entes que gracias a él se revelan. Este fue el problema de Platón con su noción de Idea. Esta se automanifiesta, posee una luz propia; de ahí la imagen del sol que asigna a la Idea del Bien. Afirma Taylor, que esta concepción no es en absoluto subjetivista, pero “nos pone en la pendiente del subjetivismo” debido tal vez a que al poner el claro del bosque en los entes nos impele a fijarnos en su captación³⁴³. Después de Aristóteles la noción de claro del bosque se dirige más y más hacia el subjetivismo: en el medievo la comprensión de la realidad se dispone a través de Dios como sujeto, la realidad es su creación; para el idealismo, lo real es lo que puede ser representado por un sujeto, esto culmina con diversas formas de no-realismo; lo anterior

³⁴¹ Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 157.

³⁴² Heidegger, «El origen de la obra de arte», 30.

³⁴³ Cf. Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 160.

abre paso a la consideración de la realidad como obra de la voluntad, ya presente en Leibniz y desarrollada por Nietzsche en su voluntad de poder³⁴⁴.

En la concepción expresivo-constitutiva Heidegger encuentra elementos que lo pueden llevar hacia una desontificación que no excluya al Dasein del ámbito del claro del bosque, pero que tampoco lo sitúe como su agente exclusivo. En Hegel, por ejemplo, la realidad se adecúa a la idea, pero a la vez el cosmos sería incompleto hasta que se exprese en un medio humano (religión, arte, filosofía). El problema es que Hegel aún sigue atado a la ontoteología³⁴⁵.

Es importante hacer notar que el expresivismo no eliminó el subjetivismo, sino que dio paso a nuevas fórmulas. En la noción de símbolo se manifiesta algo, pero además se crea el medio para que se manifieste. Hay un elemento de creación. Si se añade que la apariencia es parte de lo creado, se puede entonces considerar que el signo es una realidad que fue llevada a efecto³⁴⁶. De ahí podría ser posible comprender el claro del bosque como proyectado por el ser humano. De acuerdo con Taylor, Heidegger, en cambio, es un “manifestacionista antijetivista”, para él el aspecto creativo de la expresión constituye la respuesta a una llamada. Un mundo se nos devela en el lenguaje, lugar de rasgos localizados, bienes fuertes, de emociones y relaciones humanas, el lenguaje tiene un *telos* o más bien una gama de ellos. Esta gama prescribe un tipo de desocultación en desmedro de otras: “que los rasgos sean correctamente establecidos, los bienes reconocidos y nuestras emociones y relaciones inconfundiblemente discernidas”³⁴⁷. Esta gama de finalidades otorga una índole manifestacionista al claro del bosque³⁴⁸.

Más allá de los *tela* de primer orden, que se encuentran en el desocultamiento normal de las cosas, existe un *telos* en el propio claro del bosque. *Telos* que ha tenido una tendencia a la distorsión en occidente. El lenguaje ha sido visto como mero instrumento, y el claro

³⁴⁴ Cf. Taylor, 160 ss.

³⁴⁵ Cf. Taylor, 163.

³⁴⁶ Taylor, 164.

³⁴⁷ Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 167.

³⁴⁸ Para Taylor, esta aproximación manifestacionista al lenguaje hace a Heidegger un realista intransigente (Cf. Taylor, 167.)

del bosque como algo en el que reflejamos nuestros objetivos y propósitos, con su consiguiente sumisión a nuestra voluntad. La doctrina antropocéntrica del control humano es rechazada con Heidegger e identificada como humanismo.

Si el ser humano es por naturaleza dado al lenguaje, lo que va en contra de su *telos* va en contra de la esencia humana, dice Taylor: “el sentido de nuestras vidas debe como mínimo incluir como un elemento central la parte que nosotros desempeñamos en el hacer llegar a ser el claro del bosque”³⁴⁹. Ciertamente el papel que en él desempeñamos no es el de creador, sino el del pastor.³⁵⁰

Para revelar el modo de ser del claro del bosque debemos volver a las cosas como tales y no como objetos. En el texto “La cosa” (*Das Ding*), Heidegger desecha el camino de la búsqueda de la objetividad, para ir en búsqueda de la “cosidad de la cosa”³⁵¹. Desde ella es posible acceder a la Cuaternidad³⁵²: mortales, divinos, cielo y tierra. Heidegger a través del ejemplo de una jarra inserta en el mundo de un campesino revela un fenómeno habitualmente oculto en nuestra sociedad tecnológica³⁵³. Su carácter de recipiente determina que es algo que acoge, retiene vierte y obsequia agua y vino³⁵⁴: “La tierra” tiene que ver con aquello de donde emerge la jarra, una realidad no formada ni identificada, su emergencia de lo informe de la naturaleza. Por “el cielo” señala la relación entre la jarra, las actividades a ella asociadas y las fuerzas cósmicas: día-noche, tormenta-calma, inundación-sequía, etc. La vida humana se conecta a esta jarra, los “mortales”, es decir los seres humanos nos revelamos en las cosas. En este utensilio el “obsequio de lo vertido

³⁴⁹ Cf. Heidegger, *Hacia el discurso* Citado desde Taylor, 168.

³⁵⁰ Cf. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, 39 y 57.

³⁵¹ Cf. Heidegger, «La cosa», 123.

³⁵² Cf. Heidegger, 131.

³⁵³ La jarra de vino ha sido emplazada (*Stellen*) por el producir. Pero no es a través del ámbito de la producción que se llega a la cosidad. Esta descansa en su carácter de recipiente. Si analizamos esto desde la ciencia moderna vemos como se anula su ser jarra de vino, para transformarse en una concavidad en la que el líquido se expande (Cf. Heidegger, 122-25).

³⁵⁴ “En el agua del obsequio demora el manantial. En el manantial demora el roquedo; en él, el oscuro sopor de la tierra que recibe las lluvias y el rocío del cielo. En el agua del manantial demoran las nupcias de cielo y tierra. Demoran en el vino que da el fruto de la cepa.” (Heidegger, 126).

es la bebida de los mortales. Calma su sed. Solaza su ocio. Anima sus reuniones”³⁵⁵. Pero no solo nosotros los mortales aparecemos en la jarra. Heidegger para describir la dimensión de “los divinos” usa el ejemplo de una jarra en una libación, ella conectaría con un mundo sagrado. Taylor ve que este ejemplo no tiene mucho sentido en el mundo del campesino de la cristiana Selva Negra de Suavia³⁵⁶, por lo que prefiere conectar esto con algo menos excéntrico: una vida humana entretejida con bienes fuertes, los modos humanos de compañerismo develados en la jarra están atravesados por significados morales y religiosos. La jarra reúne (*versammelt*) a la Cuaternidad, en ella acaece³⁵⁷. Demoran en el obsequio de lo vertido tierra y cielo, mortales y divinos. En este obsequio esencia la jarra como tal³⁵⁸. La jarra de vino del campesino es lo que es desde este horizonte que le entrega la Cuaternidad. En la cosa los cuatro convergen. Cuando esto ocurre el claro del bosque es desocultado.³⁵⁹ Para Taylor, Heidegger ve que esta articulación de significados liminales forma parte de nuestro *telos* como seres lingüísticos y, considera, que por ello la represión de esta conciencia liminal en la sociedad tecnológica es tan dañina para nosotros y nuestro entorno³⁶⁰.

En el siguiente apartado examinaremos el fenómeno de la *Lichtung* desde la filosofía heideggeriana, buscando elementos que nos proporcionen criterios para una mejor comprensión de la opción de Taylor por esta noción del filósofo de Messkirch.

3.5.1. *Lichtung* desde Heidegger

Con el *Lichtung* tocamos una noción nada fácil en la filosofía heideggeriana. En este apartado no pretendemos en ningún modo dar una explicación acabada de ella, solo

³⁵⁵ Heidegger, 126.

³⁵⁶ Cf. Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 169. Cf. Taylor, *The Language Animal*, 134. Véase Heidegger, «La cosa», 127.

³⁵⁷ Cf. Heidegger, «La cosa», 128.

³⁵⁸ Tierra, cielo, mortales y divinos forman una unidad, se pertenecen mutuamente, cada uno refleja a los restantes en un juego de espejos llamado mundo (Cf. Heidegger, 132).

³⁵⁹ Taylor destaca otros modos más concentrados de lenguaje que Heidegger considera: el “pensar” heideggeriano; la obra de arte, por ejemplo, en la pintura de Van Gogh de los zapatos del labriego (Cf. Heidegger, «El origen de la obra de arte», 23-24); la poesía. El lenguaje dicta un modo de expresión, en el arte es el lenguaje el que toma el control, el lenguaje habla, y si estamos atentos podemos capturar palabras sin precedentes (Véase el interesante comentario sobre la adhesión de Heidegger a Hitler, Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 172-73.)

³⁶⁰ Cf. Taylor, *The Language Animal*, 132.

mostrar algunas ideas que nos lleven a entender en algo esta difícil noción que además muestra una evolución en la obra del filósofo alemán. Juan José Garrido Perriñán señala esto en su libro *Ser y Lichtung: Heidegger ante el claro del ser*. Desde su estrecha relación con la noción de la “luz del ser”, propia de la tradición filosófica, por ejemplo, platónica (*Ser y tiempo*), pasando por un período de transición en el que se nota la influencia de la *Kehre*, hasta su concepción definitiva como “claro del ser”. Ciertamente la forma en que Taylor aborda el *Lichtung* no da cuenta de esta dinámica.

En *Ser y tiempo* el Dasein mismo “es la iluminación (*Lichtung*)”³⁶¹ o dicho de manera más precisa, la iluminación es la iluminación del Dasein³⁶². En esta obra señera hay una primacía otorgada al Dasein, la que, a nuestro juicio, se encuentra más allá del subjetivismo moderno, aun cuando pueda todavía quedar afectada por su influjo. La *Kehre*, por otra parte, busca cambiar una visión ontológico-trascendental (*Ser y tiempo*) a una histórico – eventual³⁶³. En *La carta al humanismo* lo que se busca es “elaborar un sentido de esta claridad, dentro de la dinámica del evento del ser, lejos del Dasein”³⁶⁴. El papel del Dasein es claramente más secundario. Una palabra es importante para retratar el carácter extrasubjetivo del ser, la palabra *Ereignis*, “acontecimiento que apropia”, “evento”. El ser irrumpe de manera histórico-destinal en la ex-sistencia del Dasein. Este acoge la destinación del ser y su manifestación tiene la forma de acontecimiento, comprendido como manifestación de la iluminación del ser. El acontecimiento no tiene su origen en el hombre³⁶⁵, pues el Dasein es el lugar al que se dirige la iluminación del

³⁶¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, 133.

³⁶² Garrido Perriñán, *Ser y Lichtung*, 22.

³⁶³ Tras la *Kehre* se da el mismo impulso de la pregunta por el ser, pero desde una nueva visión que se entiende como más originaria. Heidegger también *cambia* su posición con respecto al *Lichtung*.

³⁶⁴ Garrido Perriñán, *Ser y Lichtung*, 12.

³⁶⁵ Es importante en este sentido el cambio que se ve expresado a través de metáforas espaciales como el verbo “habitar” (*wohnen*). Habitamos fuera de nosotros mismos. Este verbo reemplaza la categoría existencial de tiempo utilizada en *Ser y tiempo*. A través del habitar el Dasein acoge el envío de la iluminación del ser que constituye el “*Da*”, dando forma a la trascendencia del que es trascendente por excelencia, es decir del ser. Este no es un fenómeno, ni un ente. Es luz, es la iluminación misma.

ser³⁶⁶. El Dasein es a la vez apertura y estar arrojado. Apertura porque es condición del claro y estar arrojado porque tiene un habérselas expectante con el cuidado de la verdad del ser. La ex-sistencia, además, adquiere una nueva connotación, la de “pertenencia” al ser y esta pertenencia-a es la forma ex-tática del Dasein. Este es el lugar de la apertura al mundo. El ser abre al Dasein la trascendencia como mundo y este mundo es apertura donde el ser se da al hombre como iluminación. Afirma Garrido: “Desde la perspectiva del Dasein, el mundo es la ‘dimensión iluminada’ (*Gelichtete Dimension*) en la que se produce el llevar-a-cabo, el pertenecer (*vollbringen*) de este con respecto al ser”³⁶⁷.

Al Dasein le cabe solo la actitud del pastor ante la verdad del ser, verdad que es la forma en la que el ser se esencia, se destina. Dejar-ser se contrapone a la moderna actitud de hacer, fabricar, imponer, etc.³⁶⁸ En el corresponder a este destino del ser es donde se encuentra la dignidad humana. La razón pierde su poder determinante, ella solo puede aprender el ser del ente porque el ser mismo lo ha iluminado y esto porque el ser ya está iluminado³⁶⁹. La misma idea de ex-sistencia adquiere esta determinante: es “estar en el *Da* de la iluminación del ser”³⁷⁰. El Dasein en cuanto ex-istente está fuera perteneciendo a la verdad del ser³⁷¹. Esto posibilita el lenguaje, casa del ser³⁷². En este sentido, el “Lenguaje

³⁶⁶ En la carta al humanismo, la preeminencia de *Ser y tiempo* del Dasein ya no existe. Pese a ello también hay una especie de preeminencia del Dasein, pero el sentido es otro. Ahora se la entiende como “la relación ex-tática a la iluminación del ser” (Cf. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, 33).

³⁶⁷ Garrido Perrián, *Ser y Lichtung*, 46-47.

³⁶⁸ El Dasein es el espectador de cómo el ser se destina, el ser humano no puede hacer nada con la destinación del ser sobre los entes que él cuida y piensa.

³⁶⁹ Con respecto a *Ser y tiempo* en *La carta al humanismo* se deja atrás una de sus ideas eje, la de preeminencia ontológica del Dasein. Es el ser y su dar-se, esenciarse e iluminarse quien cobra la hegemonía. Iluminación del ser es otra forma de expresar el esenciarse del ser. Dice Garrido, para Heidegger “verdad, des-ocultación e iluminación hacen referencia a un mismo pensamiento” (Garrido Perrián, *Ser y Lichtung*, 42.)

³⁷⁰ *Carta al Humanismo*. Véase Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 27.

³⁷¹ Cf. Heidegger, 32.

³⁷² Cf. Heidegger, 43. Para Garrido, decir que el lenguaje es la casa del ser “es lo mismo que decir que lo que nos define es la cultura” (Garrido Perrián, *Ser y Lichtung*, 43.), aun cuando esta no sea objeto explícito del pensar heideggeriano. Lenguaje – cultura se engloba dentro de la iluminación del ser como generadores de mundos, o lo que es lo mismo, plexos de significados: “‘mundo’ (de estar-en-el-mundo) no significa en absoluto un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser. El hombre es, y es hombre por *cuanto es* el que ex-siste. Se *encuentra* fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojado, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el ‘cuidado’. Arrojado de este modo, el hombre está ‘en’ la apertura del ser. ‘Mundo’ es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada. El ‘ser-en-el-mundo’ nombra la esencia de la ex-sistencia con miras a la dimensión del claro desde la que se presenta y surge el ‘ex’ de la ex-sistencia.

es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta”. Es el lugar del esenciarse del ser, de la iluminación, de la ocultación y desocultación del ser. Existe una posibilidad de pertenecer a ese lugar propio de la verdad del ser, de habitar en su “cercanía”. El ser, su iluminación en tanto claro, es la morada en la que habita el Dasein. El Dasein habita en un mundo, en un lenguaje, en un ámbito de posibilidad de la iluminación del ser. Este lenguaje es *Lichtung* en tanto es expresión de la iluminación del ser³⁷³. El lugar en que acaece el *Ereignis*. Ante la sociedad tecnológica, fruto del nihilismo metafísico, se proponen por parte de Heidegger dos modos de ser: el pensar poético y el habitar. Ambos conceptos dan cuenta de rutas para seguir buscando el sentido del ser y de una nueva mirada de la *Lichtung*.

Para Garrido Peñirán, en donde Heidegger expresa de forma más acabada y madura su noción de *Lichtung* como claro del ser es probablemente en el texto “El final de la filosofía y la tarea del pensar”³⁷⁴ (1964). El *Lichtung* se comprende como el presupuesto de todo lo que ‘es’, como la condición de toda luz. Es un límite ante la pretensión metafísica de abstraer una verdad absoluta, sin considerar la historia y finitud humanas, y ante la pretensión de reducir el ser al ente (diferencia ontológica). *Lichtung* es lugar abierto que hace posible la manifestación de todo lo que aparece³⁷⁵. La luz, pasa a entenderse como espacio de claridad, en que la apertura del mundo se vuelve presencia. La claridad es la condición de que los entes salgan a la luz, aquello que permite al ente ser³⁷⁶. Es lo que constituye la finalidad de la filosofía, de ahí en parte el nombre del escrito.

Pensado desde la ex-sistencia, el ‘mundo’ es en cierto modo precisamente el allá dentro de la existencia y para ella” [Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 68, GA 350.] Eduardo Carrasco explica así esta relación entre mundo y claro del ser: “Esta apertura ya no es nombrada ‘mundo’, como en Ser y tiempo, sino: ‘claro del Ser’, en cuanto no es una propiedad más de un ente que se agregaría a otras, sino el modo mismo de la relación esencial entre hombre y Ser. Así, Heidegger puede decir entonces que ‘tenerse en el claro del Ser es lo que yo llamo la ek-sistencia del hombre” (Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 169).

³⁷³ Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, 87.

³⁷⁴ En Heidegger, *Tiempo y ser.*, pp. 77-93.

³⁷⁵ “Llamamos a esa puerta, que hace posible el que algo aparezca y se muestre, *die Lichtung* (el claro)” Heidegger, 85.

³⁷⁶ “Este aparecer tiene lugar necesariamente en una claridad. Lo que aparece sólo puede mostrarse, aparecer, a través de ella” Heidegger, 85.

Incluso en la mostración del ser hay una ocultación, una sustracción, un cierre, un momento de negatividad. La dación del ser nunca es completa, aparece epocalmente. Incluso su cierre a aquello que no aparece será un tema epocal. Ya sea considerándolo trascendental o divino. Esta negatividad se verá expresada como espesura, resistencia, nada. Lo que quiere evitarse es la cosificación del claro. El *Lichtung* no es la luz, sino la posibilidad de toda luz. Para que haya luz debe haber una abertura, un “entre” en la espesura. Al modo como los claros se dan en un bosque³⁷⁷. Una luz que se abre paso entre matorrales y árboles. Pero la cuestión de la luz ha de darse acompañada de su sustracción, de la posibilidad de retirada³⁷⁸. El ser se retira, dejando espacio, aligerando (podando, o talando), permitiendo la mostración. La imposibilidad del mostramiento pleno del ser evidencia nuestra finitud e historicidad. Lo más aligerado del claro es su vacío, lo que se distancia de la idea de la luz de la razón que colmaba la certeza. La *Lichtung* como claro se da entre lo oculto y desoculto. La luz del claro es “despejamiento” de lo que está cerrado, pero no es la luz la que crea el claro, esta lo presupone³⁷⁹. Ese lugar vacío, lleno de ser, que ha otorgado significación incluso a su olvido³⁸⁰.

Su límite se encuentra en su propia condición de claro, en su oscuridad que le es esencial. Él posibilita la manifestación, pero también la parcialidad y el error. El claro deja espacio para el misterio, ambos se relacionan con la ausencia³⁸¹.

³⁷⁷ “Sabemos lo que es el claro del bosque por contraposición a la espesura del bosque, que en alemán más antiguo se llama *Dickung*. El sustantivo *Lichtung* remite al Verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht*”. *Ermas lichten* significa: aligerar, liberar, abrir algo, como, por ejemplo, despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*.” (Heidegger, 86).

³⁷⁸ Cf. Garrido Perrián, *Ser y Lichtung*, 86.

³⁷⁹ “La luz puede caer sobre la *Lichtung*, en su parte abierta, dejando que jueguen en ella lo claro con lo oscuro. Pero la luz nunca crea la *Lichtung*, sino que la presupone” (Heidegger, *Tiempo y ser*, 86).

³⁸⁰ “Lo que anuncia el claro es el origen, el motivo de ser y del ser, su moraleja nos enseña que todo el edificio filosófico, desde la fundamentación platónica hasta los jirones vitalistas de Nietzsche, ha sido posibles por la condición de un claro que llena, otorga significatividad a lo que es, el ente, las cosas o las ideas... la metafísica, ahora, es el olvido del claro” (Garrido Perrián, *Ser y Lichtung*, 89.)

³⁸¹ El desvelamiento del misterio se da a nivel histórico y se da en el devenir del develar y ocultar. El modo que se abre y se cierra Garrido lo compara con un diafragma. El claro es un diafragma por el que viene a la luz lo que aparece y también la posibilidad de interpretación del ser.

Heidegger hace una interpretación de la *aletheia* como no-ocultación y busca deslindarla del concepto de verdad entendida como adecuación. En función del claro esta *aletheia* puede ser interpretada de manera distinta, como “lugar de silencio”: “Hemos de pensar la *aletheia*, el no-ocultamiento, como la *Lichtung* que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro. El tranquilo corazón de la *Lichtung* es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción”³⁸². La condición para que se dé la donación del ser en el estar-presente es el claro. La *aletheia* es desocultación en tanto esta se piensa como la forma en el que el ente sale a la luz³⁸³. Esta des-ocultación es histórico-epocal. Así pudo ser entendida como adecuación o certeza. Es el mismo claro que posibilita esto, así como su propio olvido. El claro es génesis del pensamiento y en su olvido hemos caído, un pensar que no se esfuerza por conocer este origen en que se da el ser. De ello es fruto la cibernética³⁸⁴.

El existir humano es un estar en el claro del ser, habitamos en él, sin poder elegir no hacerlo. Habitamos en él, porque no somos nosotros el lugar preeminente de iluminación. Al contrario, somos meros receptores dotados de mundo. Somos testigos en nuestra finitud de la iluminación que posibilita el claro. Mundo, lenguaje y cultura se encuentran en estrechísima relación con el claro sin llegar a identificarse con él. El claro es la apertura en que irrumpe el ser. Esta apertura es mucho más amplia que el Dasein particular, pero ella posibilita que el ser lo ilumine, de esta manera es posible la manifestación de todo lo que aparece.

³⁸² Heidegger, *Tiempo y ser*, 89.

³⁸³ Cf. Garrido Perrián, *Ser y Lichtung*, 96-97.

³⁸⁴ Entre los jirones vitalistas de Nietzsche se nos revela la voluntad de poder, al Heidegger de la década de los sesenta, le preocupa una particular forma de ella, la cibernética. La disposición de lo ente por lo ente. El término heideggeriano *Ge-stell* apunta a la posibilidad de que lo ente se satisfaga a sí mismo, de que el límite de la presencia se despliegue sin el límite que le impone el ser. En un mundo donde impere esta forma de voluntad de poder se haría superfluo el pensar del ser y su diferencia, lo ente se autoproduciría sin el claro. Lo ausente, lo oculto del claro, ya no tendría lugar. No quedaría lugar para la sustracción del ser. Lo que a Heidegger le preocupa es cómo hacer frente, cómo soportar, como pensar esta era tecnológica. Ante esta interrogante, dice Garrido, al Heidegger de la década de los cincuenta le parecía oportuno dejarnos “abrazar por el silencio, el vacío, la cuaternidad del mundo, pues es la única forma (ética) de respetar el límite del ser mismo” (Garrido Perrián, 92.).

3.5.2. Taylor y el *Lichtung*

Como constatábamos Taylor tiene una especial consideración del *Lichtung* o como traduce el canadiense: “*clearing*”. Esta última expresión traduce *Lichtung* por “claro”. La traducción al castellano de esta expresión en *Argumentos Filosóficos* es “claro del bosque”, aludiendo a la metáfora que Heidegger tardío hace con respecto a los claros sin árboles que se dan al interior de los bosques de la Selva Negra, los cuales hacen posible la entrada de la luz. En la traducción al castellano de *Las fuentes del yo*, se traduce *Lichtung* como “el despejar”³⁸⁵. Del mismo modo es posible hacer cierta referencia a este despeje de árboles al que alude la metáfora. Lazo Briones afirma que Taylor relaciona esta *Lichtung* con la concepción de ser humano que proviene del romanticismo que lo consideraba como autoesclarecedor o autorevelador³⁸⁶.

Una aproximación a la noción que Taylor tiene de la *Lichtung* o claro del bosque es posible encontrarla en el artículo “La superación de la epistemología” (1987). Para nuestro autor, Heidegger con su preocupación por ir más allá del subjetivismo³⁸⁷ va a formular lo que él llama la *Lichtung*. Si Kant se centraba en la mente del sujeto y en las condiciones de la experiencia, la formulación heideggeriana nos sitúa ante “el hecho de que todo puede aparecer o venir totalmente a la luz”³⁸⁸. Al respecto en el texto *Animal de Lenguaje* (2016) ensaya la siguiente definición: “Lo ‘claro’ [*Die Lichtung*] es el término que usa Heidegger para designar la manifestación completa de las cosas”³⁸⁹. En el artículo “*Lichtung* o *Lebensform*: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein” (1991) afirma: “Heidegger intenta llegar al hecho de que hay alguna revelación total, que las cosas pueden aparecer, ser experimentadas y conocidas”³⁹⁰. Por “revelación total”, consideramos que a lo que Taylor se refiere es a una develación no mediada ni por una imagen, ni por el juicio, o

³⁸⁵ Taylor, *Fuentes del yo*, 353.

³⁸⁶ Cf. Lazo Briones, *Charles Taylor*, 271-72 y 274.

³⁸⁷ Para el canadiense Heidegger es fundamentalmente un antisubjetivista

³⁸⁸ Taylor, “La superación de la Epistemología», 29.

³⁸⁹ Taylor, *Animal de lenguaje*, 134. “The “clearing” [*Die Lichtung*] is Heidegger’s term for the fact that things show up at all” (Taylor, *The Language Animal*, 96).

³⁹⁰ Taylor, «*Lichtung* o *Lebensform*», 111.

cualquier otro elemento mediador que se interponga entre nosotros y la realidad³⁹¹. Además del hecho de que el *Lichtung* es la posibilidad de la manifestación de todo lo que aparece. Echamos de menos en estas afirmaciones el elemento de negatividad, de ocultamiento, que Heidegger veía en el despejar de la *Lichtung*. Consideramos que estas afirmaciones son confusas. El problema de la *Lichtung* ya de por sí es difícil en la filosofía heideggeriana³⁹².

Si gracias a la *Lichtung* el ente aparece, esto exige que haya un ente ante el cual aparecer. Es decir, un ente conocedor y un ente que pueda ser conocido. Pero la *Lichtung* desafía este esquema. Taylor interpreta que ella “centra nuestra atención en el hecho... de que el complejo conocedor-conocido es de una sola pieza”³⁹³. De esta forma se deja de considerar al sujeto y se nos releva de la tarea de inquirir qué hace posible que este supuesto sujeto tenga experiencia del mundo. Como veíamos, en la antigüedad la explicación que se da de esta realidad está asociada a la noción de idea. Con el tiempo esta consideración pierde verosimilitud y la explicación pasa a hacer depender la desocultación del sujeto y de su capacidad para reflejar la realidad por medio de la representación. Tanto esta visión como la platónica distorsionan la realidad. Heidegger a través de un análisis de la finitud quiere liberarnos del sujeto. Si bien la *Lichtung* ocurre a través del ser-en-el-mundo esta no corresponde a una capacidad interna de los seres humanos. Los errores propios de centrar nuestra apertura a la realidad en el ser humano “no pueden hacer justicia a los modos en que, al articular el mundo estamos siendo sensibles a algo que nosotros no somos”³⁹⁴. El *Lichtung* o Claro del Bosque nos supera.

³⁹¹ Véase Capítulo I y II de Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*.

³⁹² Al parecer nuestro autor entiende el claro del bosque muy vinculado al lenguaje, nuestro claro como seres humanos, dice el canadiense, está constituido por el lenguaje (Cf. Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 158). y es abierto por la conversación (Cf. Taylor, 163). en cuanto esta es su espacio de expresión. Por la integración de los fenómenos no podemos decir que tales formulaciones sean incorrectas. De hecho, aparecen formulaciones parecidas en el mismo Heidegger: “El lenguaje es alzado a su vez al claro del ser” (Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, 87, GA 362). También que identifica el claro con el ser: “el claro mismo es el ser” (Heidegger, 40, GA 332). O el claro con el mundo: «Mundo» es el claro del ser (Heidegger, 68, GA 350).

³⁹³ Taylor, “La superación de la Epistemología», 29.

³⁹⁴ Taylor, «Lichtung o Lebensform», 111.

Como señalábamos más arriba, Taylor considera a Heidegger, en su filosofía posterior a la *Kehre*, un teórico expresivo constitutivo del lenguaje. El lenguaje es condición de que el mundo sea develado³⁹⁵. Desde una perspectiva de recepción de la realidad y no de conformación de esta, al modo moderno, Taylor se fija en la *Lichtung* heideggeriana. Ella no se reduce a ninguno de los entes con que la tradición la ha identificado buscando un fundamento de la realidad, sean estos el Bien, Dios, el yo moderno o la voluntad. Esta apertura ocurre en nosotros, pero no depende de nosotros, quienes no somos más que sus pastores. En el lenguaje se da la creación, pero no ocurre desde la nada o desde el yo, sino que es una respuesta a una llamada. La dimensión constitutiva no es un poder nuestro³⁹⁶. La *Lichtung* hace posible el lenguaje y el mundo, a pesar de que Taylor parece identificar la *Lichtung* con el lenguaje, lo que consideramos no estaría del todo incorrecto, sobre todo si consideramos la estrechísima relación que hay entre ellos. Para Taylor Heidegger descubre los *tela* del lenguaje que le vienen de la cuaternidad (mortales, divinos, cielo y tierra).

Toda esta compleja jerga de la *Lichtung* creemos llama la atención de Taylor en cuanto trasgrede el carácter monológico de la agencia humana. Dice el quebequense: “el claro del bosque está relacionado con el Dasein, pero no es controlado por éste. No es nuestra actividad”³⁹⁷. La realidad no nos viene como individuos, en ella son indispensables el lenguaje y el mundo, que no constituyen instancias cerradas, sino que están fundamentalmente abiertas. La idea de un yo encerrado en sí mismo se vuelve totalmente ajena a este tipo de consideraciones. Esta apertura de la *Lichtung* que Taylor entiende como espacio de revelación abierto, es lo que consideramos valora el canadiense. Ya no tenemos que acceder a las cosas, porque estamos fundamentalmente situados en una apertura que no es solo nuestra. Realidad, mundo, sujeto y comunidad no están divididos, sino que son “de una sola pieza”. Así no caemos en los errores propios de centrar la realidad en el ser humano y constatamos que somos sensibles a algo que nosotros no

³⁹⁵ Cf. Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 157.

³⁹⁶ Cf. Taylor, 159.

³⁹⁷ Taylor, 161.

somos. Tampoco el idealismo tiene sentido, porque el claro no se ubica en nuestro interior como representación.

Como hemos visto la *Lichtung* tras la *Kebre* se vuelve cada vez menos subjetiva y más abierta en su carácter eventual-epocal. ¿Qué mejor noción para definir nuestro modo de ser como época? Gracias a la *Lichtung* somos modernos, así como otros fueron antiguos y otros medievales. El yo puntual lockeano que era capaz de autoforjarse está en las antípodas de una concepción como esta, pese a que su misma posibilidad depende de la *Lichtung*. Dependemos de algo que no somos nosotros, estamos abiertos al ser y esta apertura no se reduce al individuo. El carácter antisubjetivista, dice Taylor es tan radical que considera el habla algo propio del lenguaje y no lo reduce a seres humanos que hablan³⁹⁸. Los escritos que Taylor cita para señalar la *Lichtung*, están entre los años 1935 y 1951. En ellos la *Lichtung* ha despegado de su condición de luz, para constituirse en claro donde el ser irrumpe y donde la verdad, no es, ni siquiera como develación, un asunto solo del hombre. Es importante en la consideración de Taylor la importancia del lenguaje que destaca la *Carta al humanismo*. Este es expresión de la iluminación del ser y en ese sentido puede ser considerado *Lichtung*. El lenguaje es la casa en la que el ser habita y el hombre es el pastor del ser. Cualquier instrumentalización se vuelve expresión de la voluntad de poder, un antropocentrismo que está lejos de la índole receptiva de la *Lichtung*, pero que como sentido se da en el lenguaje como *telos* de segundo orden, de acuerdo con lo que interpreta Taylor.

Este antropocentrismo no es más que el pensamiento que se nutre de la epistemología moderna y que extiende el control humano propio de la razón instrumental. Por ello, fenómenos como la cuaternidad tienen ese talante contemplativo que para Garrido Peñirán se distancia de su período nazi en el que la resolución se vuelve un imperativo. Lo que se da aquí es la búsqueda de “salvar la tierra” y su antítesis de razón instrumental

³⁹⁸ Cf. Taylor, 144.

es la “bomba atómica”. Como veremos el antihumanismo heideggeriano más bien se contrapone a ese tipo de actitud instrumental y subjetivista.

4. El trasfondo

En nuestra experiencia y en nuestras acciones se encuentra un trasfondo implícito que las nutre de sentido, incluso el mismo sin sentido es posible gracias a este trasfondo, que es un horizonte de significatividad. Es condición de posibilidad de nuestra experiencia, es inevitable, no prescindible: “da sentido a cualquier acto particular es, pues, amplio y profundo”³⁹⁹. Cuesta encontrar una síntesis de este fenómeno en los escritos de Charles Taylor. Tal vez la mejor formulación pueda hallarse en los artículos “Lichtung o Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein” y “Engaged agency and Background in Heidegger”. Enmarcado en la concepción antropológica de agente vinculado, cuyo actuar es el “de un agente cuya experiencia solo se hace inteligible al situarlo en el contexto del tipo de agente que es”⁴⁰⁰, Taylor entiende que este contexto se nos presenta de forma implícita, pues nuestra atención se dirige a la experiencia. Es pues un “horizonte no explícito” gracias al cual puede ser comprendida la experiencia. Usando el lenguaje de Michael Polanyi, nuestro autor afirma que este contexto “es subsidiario del objeto central de la consciencia; es lo que nosotros estamos ‘esperando de’ mientras prestamos atención a la experiencia”. Continúa el filósofo de Quebec identificando este contexto con su noción de trasfondo:

“Es en este sentido en el que quiero usar el término ‘trasfondo’. No es aquello de lo que soy simplemente inconsciente... puesto que es lo que hace inteligible aquello de lo que soy indiscutiblemente consciente. Al mismo tiempo, no soy explícita o focalmente consciente de ello, ya que esta posición está ya ocupada por lo que está haciendo inteligible. Otro modo de enunciar la primera condición, aquella según la cual no soy meramente inconsciente de él, es decir que el trasfondo es lo que soy capaz de articular, esto es, es lo que soy capaz de sacar a relucir de la condición de implícito, es lo que facilita el contexto no dicho -en otras palabras: lo que puedo hacer articulable-. En esta actividad de articular me aprovecho de mi familiaridad con este trasfondo. Lo que hago aflorar al articular es lo que ‘siempre he sabido’, por así decirlo, o aquello de lo que tenía una ‘idea’,

³⁹⁹ Taylor, *Imaginario sociales modernos*, 42.

⁴⁰⁰ Taylor, «Lichtung o Lebensform», 101-2.

incluso si no lo ‘sabía’. En este punto estamos perplejos y no sabemos qué decir, cuando tratamos de hacer justicia a nuestro no haber sido simplemente inconscientes... De modo que puede ser representado por un tipo de comprensión implícita o ‘precomprensión’ en términos heideggerianos”⁴⁰¹.

En síntesis, podemos decir que el trasfondo es un horizonte no explícito, que no es “simplemente inconsciente”, puesto que hace inteligible aquello que es consciente. Es lo que posibilita la experiencia, pero no lo notamos porque estamos pendientes e involucrados en ella. Es, por tanto, un contexto, un horizonte de significatividad que posibilita la inteligibilidad. Es aquello que soy capaz de articular a través de la familiaridad que tengo con él. Familiaridad que consiste en una precomprensión en sentido heideggeriano, vale decir en una comprensión implícita que requiere ser articulada⁴⁰² para poder acceder a una comprensión explícita o interpretación.

Como vimos en Merleau-Ponty el trasfondo tiene un nivel perceptivo común a todos los seres humanos, en él se abre un campo de orientación espacio temporal, de posibilidad e imposibilidad, de seguridad y peligro, etc. Pero también tiene un nivel cultural con caracteres propios de cada ámbito específico, en el que es posible encontrar nuestra orientación ética, espiritual y de sentido. Como animales que nos autointerpretamos, lo hacemos desde este horizonte que nos proporciona el sentido. Es este un horizonte valorativo, un mundo en el sentido heideggeriano, hogar de valoraciones fuertes que nos señalan bienes, a los cuales podemos adherir. En esta articulación nos jugamos nuestra capacidad de reconocernos y construirnos identitariamente⁴⁰³.

Taylor en el texto *Animal de Lenguaje* hace un símil con un paisaje que está en parte oculto por la niebla. En este contexto algunas características se ocultan, otras aparecen, otras se encuentran distantes para verlas con precisión. Una doble llamada proviene de este

⁴⁰¹ Taylor, 101.

⁴⁰² En principio esta comprensión es inarticulada (Cf. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, 39).

⁴⁰³ Afirma Lazo Briones: “Justamente por las evaluaciones de segundo orden – o evaluaciones fuertes – no están simplemente dadas, sino que forman parte de un entramado de signos y señales culturales (recuérdese la noción de *mundanidad* para Heidegger y el significado que tiene de ser ahí), válidos para un momento y lugar determinados, y que siempre son de carácter plural, es que se hace necesaria una labor hermenéutica de comprensión adecuada de tal tiempo y lugar” (Lazo Briones, *Charles Taylor*, 46).

paisaje neblinoso: percibir lo importante y “a ponerlo de forma más clara en el centro de atención”. Lo anterior conlleva un cambio en nosotros mismos que siga estas dos llamadas: “parte del fruto de ser mejor es ver mejor, y viceversa”⁴⁰⁴.

Este trasfondo a nivel cultural, e incluso epocal, nos proporciona, significatividad, sentido, bienes e hiperbienes los cuales interiorizamos y hacemos nuestros de manera más o menos explícita y por lo mismo más o menos implícita conformando nuestra identidad. El trasfondo interiorizado por el sujeto, dado para sí, es lo que Taylor llama “marcos referenciales” (*frameworks*)⁴⁰⁵. Son estos marcos lo que nos otorgan identidad y con ello cierta articulación ética. Dice Taylor: “Una parte importante de este trasfondo es lo que antes he llamado la idea de un orden moral”⁴⁰⁶.

La significatividad que proporciona el trasfondo es algo más que simples significados, está transida por nuestra percepción y emoción. Recordemos que nuestras emociones son modos afectivos de captar la situación y su significado. En la acción humana el significado es captado como fin, ella tiene un carácter teleológico que implica la intencionalidad del deseo. Nuestra dimensión afectiva supone una “red estrechamente entrelazada de lo que tiene valor para los sujetos con el trasfondo significativo de su mundo... su orientación como ser en el mundo”⁴⁰⁷. Con ello nos conectamos con la identidad, la acción implica una adhesión a un bien y esto define la identidad del sujeto. Identidad y moral están entretejidas.

En las teorías expresivo-estructuradoras en las que Taylor ubica a Herder, Humboldt, Hamman, y también a Wittgenstein y a Heidegger; el canadiense establece tres puntos que muestran que el lenguaje es mucho más que un signo que señala una cosa o, en última instancia, una idea interna. El lenguaje es expresivo, manifestativo y constitutivo. Ya el concepto de reflexión herderiano señala una dimensión semántica de corrección de las palabras del lenguaje que tiene una índole holística y que no se reduce a un mero

⁴⁰⁴ Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 261.

⁴⁰⁵ Cf. Llamas, *Charles Taylor*, 78. Véase nota 140 en esta misma página

⁴⁰⁶ Taylor, *Imaginario sociales modernos*, 42.

⁴⁰⁷ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 65-66. Cf. Taylor, “Self-Interpreting Animals», 61.

cumplimiento de una tarea. La reflexión crea una especie de espacio semántico que nos capacita para comprender algo como aquello que es. El significado de una palabra requiere del todo del lenguaje y no simplemente de una asociación entre palabra y objeto o entre palabra e idea. El lenguaje funciona como una red (Humboldt) que posibilita el significado de una palabra. Este contexto semántico Taylor lo relaciona con su noción de trasfondo. Tal contexto no se da en una persona, sino en una comunidad, en un *Volk* (Herder, Humboldt). El lenguaje tampoco es un instrumento, sino algo actuante, es *energeia* no *ergon* (Humboldt). Lo que decimos del lenguaje podemos perfectamente decirlo del trasfondo.

Con respecto a la relación entre trasfondo y lenguaje, es difícil hacer una división tajante, pues este se mezcla con el lenguaje, el trasfondo está basado en nuestras prácticas de trasfondo y estas normalmente están entretnejidas con el lenguaje, pero a nivel teórico podemos decir que el trasfondo inarticulado precede al lenguaje, posibilitando de esta manera se engendre “la posibilidad de expresiones innovadoras que se inventan en el curso del discurso y que articulan por primera vez parte de esta comprensión implícita”⁴⁰⁸. El mismo trasfondo se devela en la crítica que hace Wittgenstein al atomismo del significado, la comprensión no se refiere solo a ideas, sino que tiene detrás juegos de lenguaje, anclados en última instancia en formas de vida (*Lebensform*). Este trasfondo no es susceptible de total explicitación. Ya hablábamos del carácter implícito del trasfondo, él no es totalmente articulable, no consiste en un número indeterminado de pensamientos o juicios lógicos que llevarían a experiencias básicas como las de “rojo”, “caliente”, etc. En el análisis de Wittgenstein de “seguir una regla” se muestra que la comprensión no opera sobre un trasfondo de cuestiones resueltas, existe una comprensión que es inarticulada y en ocasiones inarticulable. Podemos llegar a un límite en el que nos quedemos con “Así simplemente es como actúo”.

⁴⁰⁸ Taylor, «Language and Society», 25.

Desde Wittgenstein y Bourdieu hemos visto que el trasfondo se encarna en nuestras prácticas de trasfondo compartidas. Este estar encarnado hace una clara referencia al cuerpo. Por otro lado, el carácter compartido no implica un mero consenso, sino una verdadera coordinación social de carácter dialógico.

De especial interés para nuestros propósitos ha sido el aporte heideggeriano en la concepción del trasfondo. El Dasein está inmerso en un contexto de significatividad llamado “mundo” que es un plexo de remisiones que hacen posible de manera holística la comprensión de los entes en su uso. Esto implica que el Dasein posee una precomprensión de este mundo en tanto trasfondo de significatividad y su comportarse en él constituye una suerte de interpretación. Como señalábamos más arriba, este binomio de comprensión-interpretación ha sido fundamental para la noción de animal autointerpretante. Para Taylor desde una comprensión del trasfondo podemos articular nuestra agencia humana, por ejemplo, articular nuestros sentimientos, optar por nuestros bienes, jerarquizarlos, etc. Es decir, construir nuestra identidad. En este manifestarse del mundo circundante ha visto Taylor una parte del trasfondo y desde estas reflexiones heideggerianas ha encontrado también la crítica a la idea de conocimiento que hizo posible el fundacionalismo.

Como decíamos, para Heidegger el conocimiento no es el modo más originario del Dasein, sino un modo fundado. El ser humano está la mayor parte de las veces involucrado en la praxis cotidiana y es desde ahí desde donde es posible acceder al modo de ser del conocimiento. Este paso constituye una reducción: el Dasein en tanto ser en el mundo se reduce a sujeto, y el útil, ente con el que trata en la ocupación se reduce a objeto. Lo que se ha visto empobrecido es el mundo del Dasein como trasfondo de significatividad y al útil se le ha despojado de sus condiciones respectivas, desmudanzándolo. Este modo otrora paradigmático se vuelve un modo al que es preciso acceder, pues no se da por defecto. Lo más básico de nuestra experiencia no es el yo-sujeto y el objeto-conocido, sino un estar-en-el-mundo involucrado en la ocupación

cotidiana imbuidos en nuestras prácticas, entre ellas las prácticas de trasfondo. En esta dinámica Pablo Lazo Briones define el trasfondo de la siguiente manera:

“...es el contexto u horizonte implícito, o inarticulado, que no obstante da sentido a cada experiencia de la que explícitamente puede darse cuenta (incluyendo el saber temático que forma parte de los saberes científicos, que como categorizaciones de una experiencia más original, siempre son posteriores y secundarios). Es este trasfondo, o bien la consabida ‘pre-comprensión del mundo, pre-temática o precategórica, parte integral de la empresa que nos constituye en un saber práctico comprometido con el sentido del mundo’⁴⁰⁹

En la noción de *Lichtung* o claro del bosque heideggeriano ve Taylor otro aporte fundamental para comprender la noción de trasfondo. Nuestra apertura a la realidad no es individual y es histórico-epocal. No es el individuo el que constituye esta apertura, habitamos en ella, lo que forma parte de nuestra finitud. El canadiense aprecia los fines que se dan en esta apertura y que constituyen la cuaternidad del mundo: cielo, tierra, divinos y mortales dan sentido a la cosa, otorgándole una referencia a la naturaleza, a la cultura y a los otros. Otra manera de ver el mundo y el trasfondo. Encontramos aquí, en vez de un empobrecimiento del mundo, la explicitación de parte del trasfondo que posibilita descubrir nuevas palabras en pos, por ejemplo, de la ecología⁴¹⁰.

Como vimos estos horizontes, en el sentido gadameriano, no son estáticos sino móviles, lo que permite su comunicación y fusión. Ellos se encuentran en tensión fusionante. Somos seres en el mundo y como expertos en mundo estamos abiertos a la posibilidad de traspasar nuestros mundos actuales accediendo a otros e incluso fusionándolos.

Hemos querido en este apartado realizar una síntesis parcial de lo ganado hasta ahora en nuestras reflexiones sobre el trasfondo en Charles Taylor. Nos falta profundizar en las prácticas de trasfondo de Hubert Dreyfus, fundamentales para comprender el *background* en este autor y en Taylor; en la relación del Uno heideggeriano con el trasfondo y, por supuesto, en el posible vínculo entre el trasfondo y el *Mitsein* heideggeriano, que como

⁴⁰⁹ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 59-60.

⁴¹⁰ Véase Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología».

hemos ya señalado, no se encuentra, al menos de manera explícita, en la argumentación de Taylor.

5. Algunas derivaciones del modelo epistemológico, más allá de la representación.

Como veíamos surge una nueva imagen del ser humano relacionada con la epistemología, en particular desde las filosofías de Descartes y Locke. El primero parte de un escepticismo metódico que no quiere quedarse ahí. Este último no persigue afirmarse a sí mismo en tanto escepticismo, sino busca encontrar lo opuesto: la certeza. El espacio interior que contiene las ideas asegura cierto blindaje con respecto a la crítica escéptica. Las “apariencias” no son en el escepticismo clásico contenidos mentales, sino simplemente la forma de las cosas en su aparecer. Con la consideración de este espacio interior se reserva un lugar que puede asegurar la certeza y se lo separa del resto de la realidad. Como veíamos más arriba, con la propuesta cartesiana se crea un nuevo tipo de entidad: la idea como ente mental. Es un ámbito que se inocula contra el escepticismo y en el que puede darse la posesión de la verdad⁴¹¹. Esta esfera representará un papel crucial en el proyecto fundacionalista.

A ello debe agregarse el cambio en la imagen de mundo como mecanización que también afecta de rebote a nuestra idea de la mente. Un efecto de este último al que aludíamos más arriba es la manera como entendemos la percepción. Esta se comprende como un proceso de naturaleza material. La realidad externa produce una impresión en la mente. Afirma Locke que las ideas se producen “por la operación de partículas insensibles sobre nuestros sentidos”⁴¹². Esta impresión se produce de manera pasiva⁴¹³. La idea simple de Locke tiene dos características: pasividad causal y ausencia de interpretación.

⁴¹¹ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 25-32.

⁴¹² Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 114.

⁴¹³ “A este respecto, el entendimiento es meramente pasivo, y no está en su poder tener o no tener esos rudimentos, o, como quien dice, esos materiales del conocimiento. Porque, se quiera o no, en muchos casos los objetos de nuestros sentidos le imponen a nuestra mente las ideas que les son particulares.” (Locke, 97.)

Para Taylor, hay un poderoso ideal que ha sido incentivo para la permanencia de esta certeza autodada, y que ha mantenido este modelo de conocimiento representacional en la epistemología contemporánea, ya no como ideas en el sentido cartesiano o lockeano, sino como representaciones lingüísticas, estados corporales u operaciones formales. Taylor ve esto reflejado en la teoría de la elección racional y en los modelos computacionales de la mente. De hecho, la actual plausibilidad de la computadora como modelo de pensamiento es para Taylor producto de una “sobredeterminación” de la interpretación epistemológica⁴¹⁴ y una prueba de que miramos nuestras propias realizaciones inteligentes como seres humanos en términos de operaciones formales. Este ideal de la certeza autodada es de tipo moral. Taylor lo ve expresado en un fragmento de *Las meditaciones cartesianas* (1929) de Husserl, en que el filósofo alemán apunta a una filosofía que busca la superación absoluta de los prejuicios a través de la búsqueda de evidencias y de la afirmación de nuestra autonomía y responsabilidad:

“¿No debiera pertenecer, por el contrario, al sentido radical de una genuina filosofía, el imperativo, que se supone exagerado, de una filosofía resuelta a conseguir la extrema limpieza imaginable de prejuicios, de una filosofía que, con efectiva autonomía, se dé forma a sí misma, partiendo de últimas evidencias hijas de sí mismas, y se haga por ende absolutamente responsable?”⁴¹⁵.

Este ideal de autorresponsabilidad es para Taylor un ideal fundacional de la cultura moderna⁴¹⁶. En ello podemos ver el temple de importantes figuras científicas que se enfrentaron a la tradición: Copérnico y Galileo contra el temido Santo Oficio, Darwin y Freud contra una férrea opinión común, incluidos los prejuicios y organizaciones de corte religioso. Detrás de todas estas verdaderas gestas para el imaginario científico moderno, está un ideal de libertad como autonomía y de una dignidad relacionada con ella. Ser libre se comprende como ser autorresponsable. El mismo prestigio de la teoría del conocimiento extrae para el canadiense su fuerza de este robusto ideal. Una libertad de este estilo supone un tipo de agente humano especial. Taylor destaca tres nociones que

⁴¹⁴ Cf. Taylor, «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», 25.

⁴¹⁵ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 42.

⁴¹⁶ Cf. Taylor, «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», 26.

le pertenecen a la imagen de este agente humano que hace posible la idea de libertad como autorresponsabilidad: el sujeto desvinculado (*disengaged*), el yo puntual y una interpretación atomista de la sociedad. La influencia de estas tres características se ven reflejadas en prácticas e ideales modernos. La primera de ella es parte del dualismo que separa el alma del cuerpo, pero que sigue influyendo allende su declive, en ideales como el de la neutralidad y objetivización de la ciencia en asuntos humanos. La segunda Taylor la relaciona con el gobierno y la reforma del yo propias del s. XVII, por ejemplo, de la influyente propuesta lockeana; pero también la relaciona con fenómenos contemporáneos incluida la razón instrumental y en la aplicación de modelos ingenieriles en medicina, psiquiatría y política. La última de estas nociones se perfila en las teorías del contrato social propias del siglo XVII, pero también en variantes contemporáneas, en el liberalismo actual y en algunas concepciones de ciencia social.

Desde una perspectiva más madura Taylor alude en el texto *Recuperar el realismo* (2015) a una cita de Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas*: “una figura nos tuvo cautivos”⁴¹⁷. Una figura o una imagen, que es más que un concepto y que una teoría. Es un trasfondo de comprensión irreflexivo que subyace a nuestras teorizaciones y a sus conceptos. Es una imagen implícita que se refiere “a la poderosa imagen de ‘una mente en el mundo’”⁴¹⁸ que inicia con Descartes. Su mismo carácter no manifiesto le ha otorgado en parte su fuerza esclavizante⁴¹⁹. Es el “error marco” que distorsiona nuestra comprensión. Este se reduce a una comprensión operativa de lo que significa conocer. Su origen puede rastrearse hasta Descartes en el que el conocer adquiere un carácter “mediacional”, es decir seríamos capaces de conocer *por medio* de representaciones internas⁴²⁰. Estas distinciones implican

⁴¹⁷ “Una *figura* nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente” (Wittgenstein, «Investigaciones Filosóficas», 261, N° 115). El artículo de *Recuperar el realismo* se llama de igual manera “Una imagen nos tuvo cautivos”. Este artículo apareció por primera vez con el nombre “Retrieving the realism” en Schear, *Mind, Reason, and Being-in-the-World*, 61-90.

⁴¹⁸ Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 19.

⁴¹⁹ “En cierto sentido, somos incapaces de pensar ‘fuera de su caja’ porque su imagen nos resulta evidente y tan de sentido común que se nos antoja incuestionable” (Dreyfus y Taylor, 20.)

⁴²⁰ “estoy seguro de que no puedo captar ningún conocimiento de aquello que se haya fuera de mí, sino por mediación de las ideas que he tenido en mí de ello” (René Descartes, *Carta a Gibieuf* del 19 de enero de 1642, citado desde Dreyfus y Taylor, 20.)

un dualismo antropológico que hoy goza de una aceptación muy reducida, del mismo modo que la consideración de los contenidos de la mente como ideas. Pero hay un aspecto del carácter mediacional que persiste: el “a través de”. Este se ha mantenido por medio de los giros lingüístico, materialista y crítico contemporáneos. En el primero se reemplazan las imágenes mentales por enunciados de verdad que sostiene un hablante, por creencias. Es innegable que hay un cambio importante, el contenido mediacional es lingüístico no psíquico, pero se mantiene el elemento “a través de”. Este elemento mediacional no se da en el interno del sujeto, sino en el espacio público. No obstante, se sigue dando un elemento interior, la verdad pertenece al interno de la mente. La correspondencia, *adaequatio*, se produce entre los enunciados de verdad y la realidad, se da así la creencia verdadera justificada.

En el caso del materialismo, se niegan las sustancias mentales. Por ejemplo, para Quine, incluso el pensamiento surge de la materia. No obstante, se produce a juicio de Taylor, una estructura similar a la cartesiana en cuanto a su carácter mediacional: nuestros receptores sensoriales son afectados por “estimulaciones superficiales” y esto constituye la base para el conocimiento. Los enunciados observacionales se constituyen en la descripción inmediata de estos estímulos. Surgen problemáticas como “la indeterminación de las traducciones”, “la indeterminación o inescrutabilidad de las referencias” y la diversidad de explicaciones científicas. En vez de la mente separada (en el interior) del mundo (exterior) cartesiana aparecen imágenes como “el cerebro en una cubeta” de Searle, o la idea que popularizó la película *Matrix*⁴²¹, una máquina que controla todos los receptores de nuestros cerebros haciéndonos vivir una realidad ficticia. En vez del genio maligno, aparece el “científico maligno”.

En el caso del criticismo, nuevamente se da la estructura mediacional, del tipo “a través de”. La representación no corresponde a la representación interna cartesiana, para él la representación es la “realidad externa empírica”. El contenido de la intuición proviene

⁴²¹ Lilly y Lana, *Matrix* (1999). En el capítulo 5, “La comprensión encarnada”, de *Recuperar el Realismo* se hace un interesante comentario con respecto al tema de este film.

de “afuera” y se diferencia de lo que es formado por las categorías que provienen de la mente y son elementos a priori (también la intuición). ¿En qué consiste el elemento mediador? La forma que adquiere en la filosofía kantiana es *sui generis*. La mediación se da *a través de* la aplicación de formas de la intuición y categorías. *A través de* ellas se constituyen los objetos y con ellos la experiencia.

La hidra epistemológica parece no cesar de regenerar cabezas, la imagen de la epistemología moderna sigue ejerciendo su influjo en los críticos del dualismo cartesiano, del mentalismo, del fundacionalismo y en los posmodernos.

Taylor señala otros tres rasgos de esta imagen que nos tiene cautivos. El primero de ellos ya lo conocemos, la estructura del “solo a través de”; el segundo, el hecho que en el conocimiento se dan elementos definidos y explícitos; el tercero, que no podemos ir más allá de estos elementos y, finalmente, que la imagen tiene tras de sí una índole dualista, que va desde el dualismo mental y físico hasta modalidades más sutiles y conceptuales, esto incluso conviviendo con pretensiones monistas de tipo materialista. El materialismo pese a rechazar la idea de alma, sigue distinguiendo entre mental y corporal⁴²². Para Herbert Feigl, del círculo de Viena, lo mental es lo “fenoménico”, entendiéndolo por ello a aquello que tenemos acceso “por familiaridad”, esto es, por experiencia directa. Es decir, aquello que tenemos experiencia en primera persona podemos considerarlo como una entidad separada. En jerga berkeleyana algo cuyo ser es ser percibido. Esto se distingue del mundo. Se da entonces la estructura interior/exterior. Ya hemos hecho referencia a que este dualismo se diferencia del dualismo antiguo y medieval. El mundo antiguo-medieval era un mundo transido de fines, cuando no encantado. Desde Descartes tanto mundo y cuerpo son objetivados y convertidos en una sustancia muerta e inexpressiva. Con esto se logró la claridad y distinción en lo que respecta a sensaciones y cualidades

⁴²² Para Taylor esto da cuenta de la condición del proyecto del materialismo, para él aún falta demostrar que los fenómenos mentales pueden explicarse sólo en términos naturales (Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 34-35.)

secundarias⁴²³. Lo confuso de la experiencia logra claridad cuando se observa desde fuera, estableciendo conexiones causales entre mente y cuerpo. Esta concepción dualista, que supone una perspectiva desencarnada, se ha convertido en paradigma de la actitud científica, incluido el estudio del hombre⁴²⁴. Nuestra perspectiva cotidiana encarnada debe modificarse para adquirir la perspectiva del observador externo. Las experiencias de la mente en el materialismo deben estar causadas por sucesos del mundo físico. El dualismo se mantiene, no obstante, el carácter empobrecido de lo mental, entendido como apariencia interna. Taylor destaca que esta tendencia se ha manifestado en las últimas décadas en el modelo computacional del cerebro.

5.1. Las teorías representativas y significativas de la agencia humana

Paralela a la clasificación de teorías causales y cualitativas de la acción, que vimos anteriormente, es la clasificación de teorías representativas y significativas de la agencia humana. Nos centraremos en la primera de ellas, pues es consecuencia del modelo epistemológico representativo.

En “The Concept of the Person” (1985) Taylor advierte que la epistemología también ha influenciado la forma de comprender el concepto de persona en psicología⁴²⁵. Enmarcado en esta búsqueda Taylor advierte que existen dos concepciones de la agencia humana que están asociadas a los ámbitos científico y moral. La primera concepción, a la que llamaremos “la concepción representativa”, toma como algo poco problemático la naturaleza de la agencia. Si esta es humana o no. La diferencia de la agencia humana con

⁴²³ “Con el fin de que podamos distinguir lo que hay de claro en nuestras sensaciones de lo que hay de oscuro, precisaremos, en primer lugar, que conocemos clara y distintamente el dolor, el color y las otras sensaciones cuando las conocemos simplemente como pensamientos” (Descartes, *Los principios de la filosofía*, 63, I Parte, nº 68).

⁴²⁴ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 39.

⁴²⁵ Este concepto ha sido usado en el ámbito moral y legal y en este sentido se le entiende como: “un ser con cierto estatus moral o portador de derechos. Pero subyacente a su estatus moral, como su condición, son ciertas capacidades. Una persona es un ser que tiene un sentido de sí mismo, tiene una noción de futuro y de pasado, puede sostener valores, hacer elecciones; en resumen, puede adoptar planes de vida. Por último, una persona puede ser la clase de ser que es en principio capaz de todo esto, no obstante, en la práctica, estas capacidades puedan estar dañadas” (Taylor, «The Concept of a Person», 97). Una persona puede tener su propio punto de vista sobre las cosas y es el punto de origen de un plan de vida, elecciones, sentido de sí mismo, etc. Es un ser que tiene la capacidad de responder, Taylor adjetiva esto diciendo que es un ser respondiente (*respondent*) [Cf. Taylor, 97]. Dentro de la concepción de la agencia en Taylor esta se atribuye no sólo a la persona, sino también a los animales, en este sentido, la persona es una subclase de agente.

respecto a los otros tipos es la consciencia. Tampoco es problemática la relación que se da entre agentes en sentido amplio y cosas como las máquinas. Para Descartes los animales se reducían a meras máquinas. La agencia se distinguiría de la no agencia en términos de desempeño. Los animales se mantienen y reproducen en una gran variedad de circunstancias demostrando un alto nivel adaptativo. Esta distinción, sin embargo, no daría las bases para diferenciar a las máquinas de los animales más allá de su desempeño. Este criterio de desempeño también se usa para comparar nuestra agencia con la inteligencia artificial. La diferencia es que somos conscientes y las máquinas no, pero esto podría cambiar. En esto la especulación, dice Taylor, es irregular, confusa, pero confiada. La segunda visión, a la que llamaremos concepción significativa, centra su reflexión en la naturaleza de la agencia, los agentes no se diferencian por criterios de rendimiento, sino porque las cosas les importan⁴²⁶.

La primera visión entiende la consciencia como representación. Un problema que presenta esta concepción es que no ayuda a entender la diferencia entre personas y animales en términos más allá de consciencia o falta de ella. Tener una representación significa que algo está más allá de nosotros mismos y que es independiente de nuestra descripción, fungiendo de estándar para ella. Pero este modelo se torna inadecuado ante descripciones que son cruciales para la consciencia humana⁴²⁷.

Podríamos pensar que los seres humanos son sujetos exclusivamente de acción estratégica y que se diferencian de los animales por sus habilidades para desarrollar objetivos a largo plazo, para comprender relaciones de causa-efecto más complejas, para

⁴²⁶ Cf. Taylor, «The Concept of a Person», 98. En esto se diferencian máquinas de animales. De esta manera a los agentes podemos atribuir deseos, aversión, fines. A una máquina sólo se le pueden atribuir indirectamente fines, pero en sentido estricto son los del usuario. Los animales y los seres humanos actúan movidos por fines. La segunda visión ofrece una respuesta a la pregunta ¿Qué es un respondente? Esto no se ve en términos de consciencia, sino en términos de que las cosas le importen. Un agente es respondente porque las cosas le importan y desde ahí tiene un original punto de vista. Ante la pregunta sobre qué distingue a otros agentes de los agentes humanos, la respuesta está en que las cosas tienen una significatividad para nosotros, en tanto nosotros tenemos una visión articulada de nuestro mundo y de nuestro yo, aunque las cosas nos importan antes de su formulación.

⁴²⁷ Una de estas descripciones que señala Taylor son las articulaciones de nuestros sentimientos. Desde la perspectiva de la significatividad, el formular nuestros sentimientos puede cambiarlos y sentimientos como la vergüenza sólo tiene sentido si se describe la situación en que se siente.

hacer cálculos más sofisticados, etc. Pero desde la visión del ser humano como sujeto de significatividad la diferencias con los animales se mostrará en aquellas significaciones que son exclusivamente humanas como los asuntos de orgullo, vergüenza, bondad, maldad, dignidad, sentido del valor, diversidad de formas amorosas, etc. Los fines que hacen una vida humana son *sui generis*⁴²⁸ y no se reducen a supervivencia y reproducción, incluso estos últimos aparecen bajo una nueva luz⁴²⁹.

Ambas visiones desembocan no solo en el dominio científico, sino en el práctico-moral. La omisión de las propiedades antropocéntricas propia del modelo representacional que nació en el s. XVII iba en contra de las concepciones más antiguas del universo significativo. En este grupo de teorías anti - antropocéntricas se asimila la agencia al pensamiento. Una diferencia crucial en la distinción de animales y máquinas es el hecho que para los animales las cosas importan de una manera original. Pero la significatividad es un factor que pertenece a las propiedades antropocéntricas. Esto no tuvo peso como factor explicativo en la ciencia natural. En el caso del ser humano podemos comprender cómo se siente alguien cuando descubre su situación. Esto porque compartimos su sentido de significatividad. Las acciones que tomamos son identificadas por sus propósitos y estos son inteligibles en un contexto de significatividad. Si quisiéramos evitar las propiedades antropocéntricas y no tener que basarnos en el sentido común para llegar a la inteligibilidad, tendríamos que caracterizar la situación en términos absolutos. Pero de esta forma, dice Taylor se pierden de vista los factores importantes⁴³⁰. La idea reductiva es subyacente a escuelas como el conductismo, en la que toda la acción termina por explicarse en términos de estímulo-respuesta. Esta escuela ha influenciado el desarrollo de la inteligencia artificial, explicando en términos mecanicistas los objetivos y las

⁴²⁸ Cf. Taylor, «The Concept of a Person», 102.

⁴²⁹ En esto es esencial el lenguaje, él nos hace sensibles a ciertos estándares. El animal puede seguir un estándar, pero en un sentido débil. Por ejemplo, un gato puede despreciar un tipo de harina de mala calidad, pero en el caso humano el asunto es más sutil. La moralidad, por ejemplo, requiere el reconocimiento de clases de objetivos. Ser un animal lingüístico nos hace estar abiertos a preocupaciones que son específicamente humanas. La consciencia es constitutiva de cuestiones de significación y no sólo opera en su descubrimiento. La diferencia esencial con los animales es la apertura humana a ciertos asuntos de significancia.

⁴³⁰ Cf. Taylor, «The Concept of a Person», 108.

conductas. Con ello la IA se comprende como razón estratégica. De modo análogo se aplica al comportamiento humano el funcionamiento de las máquinas, de esta forma se lo trata de explicar en términos absolutos. En contraposición Taylor contrasta dos emociones: el miedo físico y la vergüenza. El primero puede explicarse en términos médicos absolutos, no así la vergüenza en la que esta dinámica no funciona por las condiciones de significatividad que necesita para darse y por la naturaleza del agente que debe ser sensible a la vergüenza. Esta emoción implica estándares sociales y el sentimiento de que se ha fallado en uno de ellos. Las condiciones de significatividad hacen imposible atribuir la vergüenza a los animales y menos aún a las máquinas. También en las ciencias sociales se ve esta inclinación reductora. Taylor se refiere a la moda de la sociobiología que posibilita explicar las prácticas humanas en términos de reproducción y supervivencia, es decir, en términos absolutos. Esto parece satisfacer las demandas de la ciencia, pero para Taylor esto nos lleva a un callejón sin salida⁴³¹. Se pierden las motivaciones peculiarmente humanas que están enraizadas en nuestra cultura. Un relato “materialista” es un relato en términos absolutos. Hay una tentación añadida: no solo se cubre las demandas de la ciencia, también se corta con las dificultades asociadas a las ciencias sociales comparadas. Ofrece un punto de vista neutral desde el que aparentemente se podría evitar el etnocentrismo.

En el caso de la deliberación moral, el modelo más adecuado para una teoría que quiere descubrir la conducta humana en términos absolutos es la razón instrumental, la cual tiene una índole estratégica. En cambio, desde una perspectiva de la significación el sujeto está en un mundo de significados que él imperfectamente entiende. Su misión es interpretar de mejor manera para así llegar a saber qué debe buscar y hacer. Pero para la perspectiva de la representación el sujeto ya entiende sus fines y el mundo aparece como el medio potencial para cumplirlos, el sujeto aparece de manera descomprometida. Taylor ve en esto un impulso espiritual que paradójicamente tiene un ascendiente en las tradiciones antiguas de abnegación. Se busca en ambas corrientes, antigua y moderna, un

⁴³¹ Cf. Taylor, 111.

orden más grande que los meros significados humanos. La diferencia es que en el caso moderno este orden está libre de significados y en un ámbito estrictamente natural. Esta aspiración está profundamente vinculada a la libertad espiritual y a su posicionamiento como rasgo fundamental de la vida humana. De acuerdo con la visión representativa los fines son vistos como establecidos por naturaleza o bien elegidos de manera autónoma, ambos modelos abren paso a una razón de tipo instrumental. El utilitarismo se presenta de esta forma como un producto consecuente con esta manera de ver la libertad y la forma de razonamiento práctico instrumental. En ambos casos hay un rechazo al paternalismo y una apuesta por un austero ideal: la elección desinteresada y disciplinada⁴³². En cambio, la perspectiva que apuesta por la significatividad ha surgido como una reacción a la primera postura, dando lugar a las emociones peculiarmente humanas. De todos modos, esta última corriente sigue teniendo una componente específicamente moderna: no asume un orden más amplio que el meramente humano.

Taylor piensa que ambos modelos están vigentes y con frecuencia actúan mezclados, sobre todo en la opinión común, no siempre de manera explícita y consciente. Ambos son más que diferentes metodologías, son un choque de dos potentes perspectivas morales y espirituales.

5.2. El modelo computacional

Decíamos que lo mental, aunque se ve empobrecido en el materialismo, se comprende como apariencia interna, sea o no relacionado a determinados estados cerebrales. Se desemboca así en varios tipos de modelos, uno de ellos es el modelo computacional de nuestra mente que mantiene los cuatro rasgos de la tradición mediacional que veíamos más arriba: en primer lugar, se da un “a través de”, la mente recibiría inputs y evacuaría outputs; en segundo lugar, en la mente se darían *bits* de información, es decir elementos claramente definidos. Tercero, no se podría ir más allá de ellos, solo ordenarlos y en esto el cerebro se transformaría en una máquina sintáctica. Finalmente, aun cuando se

⁴³² Cf. Taylor, 113.

entiende la mente a través del computador, y este es claramente de corte materialista, se entiende que en la máquina se dan operaciones formales que procesarían los *bits* de información. Mecanicismo y formalismo quedan localizados en el cuerpo. Para Taylor esta implicación es la base de las ideas centrales de Turing⁴³³, vale decir la tesis de que un sistema puramente formal puede ser ejecutado por una máquina. La idea de que algoritmos pueden operar una máquina para resolver problemas. En este sistema no hay intuiciones confusas. La mente humana de acuerdo con esta concepción funcionaría de esta forma⁴³⁴.

Hubert y Stuart Dreyfus presentan, en su artículo “Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo”, dos formas de comprender la computadora que se dieron a comienzos de los años ’50: la primera como sistema para manipular símbolos mentales, la segunda como medio para modelizar el cerebro. Estas maneras de comprensión se organizaron en dos facciones con proveniencias y paradigmas definidos. La primera seguía la ruta de la tradición filosófica racionalista, la otra se concebía como una neurociencia holística e idealizada. Aquélla buscaba “instanciar una representación formal del mundo”⁴³⁵; la otra simular las interacciones entre las neuronas. El paradigma de la primera era la resolución de problemas, el de la segunda las estadísticas. La teoría de IA a la que se refiere Taylor es la primera de ellas.

⁴³³ Alan Mathison Turing (1912-1954): Matemático inglés, considerado uno de los iniciadores de la ciencia de la computación, es famoso por la construcción del computador “Colossus” destinado al deciframiento de códigos secretos durante la Segunda Guerra Mundial. Su estudio más importante es *On Computable Numbers* (1937) en que se propone la tesis conocida como tesis de Church-Turing. Al respecto el Diccionario Herder resume esta tesis de la siguiente manera: “Afirmación sostenida intuitivamente, y no probada formalmente, por Alonzo Church y Alan Turing, hacia 1937, según la cual existe un algoritmo para la solución de un problema matemático si y sólo si existe una máquina de Turing que pueda computar dicho problema. Church formuló esta tesis mediante el llamado ‘cálculo de lambda (8)’. La tesis lleva implícita la afirmación de que la mente humana es una máquina de Turing, o lo que es lo mismo, de que el pensamiento humano es computable, o que la mente es un modelo computacional” “Máquina de Turing” en Riu y Morató, *Diccionario de Filosofía En CD ROM*.

⁴³⁴ Taylor cita a Marvin Minsky: “Si el procedimiento puede ser realizado por una máquina muy sencilla, de modo que no puede haber necesidad de ‘innovación’ o ‘inteligencia’, entonces podemos estar seguros de que la especificación es completa y que contamos por tanto con un procedimiento efectivo”. Esto es lo que John Haugeland llama “principio de automatización” (Citado desde Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 41.)

⁴³⁵ Dreyfus y Dreyfus, «Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo», 26.

En esta primera concepción, Hubert y Stuart Dreyfus, señalan a dos científicos como los iniciadores de la manera de entender la computadora como sistema para manipular símbolos mentales: Allen Newell y Herbert Simon. Para ellos, tanto mente como computadora digital eran sistemas físicos de símbolos. En 1955 llegan “a la conclusión de que unas cadenas de *bits* manipulados por una computadora digital podían estar en lugar de cualquier otra cosa: números, desde luego, pero también rasgos del mundo real”. En este sentido, los programas propios de las computadoras se comprendían como reglas para representar las relaciones entre símbolos. El sistema podía seguir infiriendo hechos sobre los objetos representados y sus relaciones. Esta forma de mirar la computadora se transformó en una nueva manera de comprender la mente humana. Si bien se admitía que computadora y cerebro eran diferentes en estructura y mecanismo, se afirmaba que poseían una descripción funcional común, de esta forma se podían considerar dos instancias de una sola clase de dispositivo: “un dispositivo que generaba conducta inteligente manipulando símbolos por medio de reglas formales”⁴³⁶.

La concepción de Newell y Simon es remontada por ellos mismos a Frege, Russell y Whitehead. Los Dreyfus los vinculan con una larga tradición atomista y racionalista que se relaciona con Descartes, Hobbes, Leibniz y que llega hasta el Wittgenstein del *Tractatus*. Descartes pensaba que la comprensión consistía en formación y manipulación de representaciones y que estas podían descomponerse en elementos simples, para él también los demás fenómenos podían analizarse llegando a elementos más simples (*naturas simplices*). En el caso de Hobbes, este concebía implícitamente que los elementos eran componentes formales relacionados por operaciones sintácticas, así el cálculo podría ser el modo adecuado de razonamiento. Leibniz, por su parte, propone el desarrollo de un sistema universal de símbolos, en el que a cada objeto se le asigne un número

⁴³⁶ Dreyfus y Dreyfus, 26. Newell y Simon formulan la siguiente hipótesis: “*Hipótesis del Sistema / Físico de Símbolos*: Un sistema físico de símbolos posee los medios necesarios y suficientes para una acción inteligente general. Por «necesario» queremos decir que cualquier sistema que exhiba inteligencia general probará bajo análisis ser un sistema físico de símbolos. Por «suficiente» queremos decir que cualquier sistema físico de símbolos de tamaño suficiente se puede organizar para exhibir inteligencia general.” [Allen Newell y Herbert Simon, «Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search», citado desde Dreyfus y Dreyfus, 27].

determinado; detrás de ello se encuentra la idea de *matesis* universal entendida como formalización de todo. Para él es posible analizar los conceptos en elementos más simples, siendo posible llegar a elementos simples últimos. Si estos conceptos se aplican al análisis del mundo, sería posible descomponerlos en los rasgos más simples que esos elementos representan. Habría una especie de alfabeto de los pensamientos regulados por un orden. El Wittgenstein del *Tractatus*, a la estela de Frege y Russell, enuncia, a juicio de los hermanos Dreyfus, la forma más pura de esta concepción de la relación sintáctica y representativa de mente y realidad⁴³⁷. En el *Tractatus* se define el mundo como la totalidad de los hechos atómicos lógicamente independientes⁴³⁸, estos hechos son entendidos como combinación de objetos primitivos⁴³⁹ que se presentan en la mente⁴⁴⁰. Para Hubert y Stuart Dreyfus basarse en una concepción como esta significa entender la “IA como un intento de encontrar los elementos primitivos y las relaciones lógicas en el sujeto (hombre o computadora) que refleja como un espejo los objetos primitivos y las relaciones que constituyen el mundo”⁴⁴¹. Ellos conciben la visión wittgensteniana como la “culminación de la tradición racionalista clásica” y Newell y Simon la transformarían en una afirmación empírica en la que basarían su programa de investigación.

La facción opuesta se inspiró en lo que hoy conocemos por neurociencia. Fue muy importante la obra de D.O. Hebb de 1949 que sugirió que se reforzaba la conexión entre dos neuronas después de que eran excitadas simultáneamente. Figura fundamental de esta línea de investigación fue Frank Rosenblatt, quien pensaba que la conducta inteligente basada en representaciones era difícil de formalizar. Para él la IA debía automatizar los procedimientos por los que una red de neuronas discriminaba patrones y respondía de forma adecuada. La facción contraria a la de Rosenblatt buscaba

⁴³⁷ Cf. Dreyfus y Dreyfus, «Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo», 27-28.

⁴³⁸ Cf. *Tractatus* 1.1.

⁴³⁹ Cf. *Tractatus* 2.01 y 2.0124.

⁴⁴⁰ Cf. *Tractatus* 2.1 y 2.15.

⁴⁴¹ Dreyfus y Dreyfus, «Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo», 28.

estructuras formales que permitieran a la computadora la discriminación de patrones y la resolución de problemas. En cambio, Rosenblatt buscaba la construcción de un dispositivo físico o la simulación de este en una computadora digital. La consecuencia de ello fue el dispositivo “perceptrón” que se estrenó en 1956 que identificaba patrones similares distinguiéndolos entre varios tipos de ellos.

Hacia 1970 la facción de Rosenblatt decae frente a su oponente⁴⁴². Los ataques de la facción que apostaba por las representaciones simbólicas triunfan contra la facción contraria que tenía una impronta gestáltica. Minsky y Papert manifestaban su confianza en la reducción a elementos primitivos lógicos frente a la postura que propugnaba un nuevo holismo.⁴⁴³ Se dejaba de lado el papel relevante de la discriminación de patrones en la experiencia humana, sobre todo cotidiana, y el trasfondo de comprensión que esto implica. Esto último está en plena consonancia con la concepción del mundo heideggeriano. En cambio, la tradición filosófica que va desde Descartes hasta la IA convencional entiende que comprender un dominio es tener una teoría de él, es decir, formular en términos abstractos las relaciones entre elementos independientes de su contexto.

Existen métodos desarrollados por filósofos que encontraron luego en la ciencia natural su *locus* fecundo. Para Platón las reglas y teorías que explican el mundo se hacen con

⁴⁴² En un comienzo ambas facciones tuvieron un éxito relativo resolviendo problemas simples, también en 1956, Newell y Simon logran programar una computadora utilizando representaciones simbólicas. A través de ella logran resolver enigmas simples y teoremas de cálculo proposicional. Dreyfus & Dreyfus ven complicado reconstruir este declive, pero nos relatan sobre cómo la facción de las representaciones simbólicas logra acceso casi exclusivo a recursos, a revistas y simposios: “Sus fondos de financiación se secaron y tuvo problemas para publicar sus trabajos. Para 1970, en lo que concierne a la IA, las redes neuronales estaban muertas. En su historia de la IA, Newell dice que la cuestión de los símbolos versus los números ‘ciertamente no está viva ahora y no lo ha estado por mucho tiempo.’ Rosenblatt no es siquiera mencionado en las historias de la IA de John Haugeland o de Margaret Boden” (Dreyfus y Dreyfus, 35).

⁴⁴³ La fuerza del argumento contra este nuevo holismo puede verse reflejado en un artículo de Newell y Simon: “El estudio de la lógica y las computadoras nos ha revelado que la inteligencia reside en sistemas físicos de símbolos” [Newell y Simon, “Computer Science and Empirical Inquiry”, citado desde Dreyfus y Dreyfus, 35]. A nivel práctico la facción del perceptrón tenía que realizar complicados cálculos matemáticos para problemas simples de reconocimiento de patrones, mientras la estrategia contraria resolvía problemas complejos como teoremas lógicos y enigmas combinatorios. Pensamiento y reconocimiento de patrones se concebían como dos dominios distintos y la postura que dominaba comprendía al primero como más importante.

exclusión del contexto. Lo fundamental era aprendido en otra vida, no en esta. El mundo cotidiano no es relevante. Las ciencias naturales también conservaron la idea de reglas que se aplican a elementos independientemente de todo contexto. La aplicación de este esquema pronto incluiría a aquello que está transido de contexto, la práctica cotidiana. Leibniz entiende que las prácticas son “*en el fondo solo otra teoría más compleja y particular...*”⁴⁴⁴. De acuerdo con esto es posible la formalización de todos los dominios y en IA esto se entiende así: “Estamos preocupados por desarrollar un formalismo, o ‘representación’ con el cual describir el conocimiento. Buscamos los ‘átomos’ y las ‘partículas’ de que está hecho y las ‘fuerzas’ que actúan en él.”⁴⁴⁵. La idea de elementos primitivos que se regulan por leyes se impone en IA.

De acuerdo con las conclusiones del Wittgenstein de *Investigaciones Filosóficas* que criticaba su propio trabajo en el *Tractatus* y del primer Heidegger; Hubert Dreyfus ve que los derroteros que lleva a IA en los años sesenta⁴⁴⁶ no tienen buenos augurios. Tanto Heidegger como Wittgenstein no son atomistas, sino holistas, y ambos se habrían adentrado en el estudio de las prácticas cotidianas. Afirmaba Wittgenstein: “Estos protoelementos fueron también los *individual* de Russell y mis ‘objetos’ (*Tractatus*)... ¿Pero cuáles son las partes constituyentes simples de las que se compone la realidad? - ¿Cuáles son las partes constituyentes simples de una silla?”⁴⁴⁷. Por su parte, Heidegger en la década de los '20 critica a Husserl⁴⁴⁸ en el mismo aspecto⁴⁴⁹. La descripción

⁴⁴⁴ Leibniz, citado desde Dreyfus y Dreyfus, 37.

⁴⁴⁵ Terry Winograd, “Artificial Intelligence and Language Comprehension”. Citado desde Dreyfus y Dreyfus, 37.

⁴⁴⁶ Años en que enseña filosofía en el MIT y en los que se inserta en el debate de la IA (Cf. Dreyfus y Dreyfus, 38).

⁴⁴⁷ Wittgenstein, «Investigaciones Filosóficas», 206-7. N° 46-47.

⁴⁴⁸ Afirma Dreyfus: “Edmund Husserl, quien se consideraba la culminación de la tradición cartesiana, siendo por ello el abuelo de la IA”(Dreyfus y Dreyfus, «Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo», 39).

⁴⁴⁹ Lo que argumentaba Husserl era que la *noesis* no capta en sí al objeto, este acto posee la direccionalidad de la intencionalidad que se da “sólo en virtud de una ‘forma abstracta’ o significado en el *noema* correlacionado con ese acto” (Dreyfus y Dreyfus, 39). En *Ideas* Husserl trata de explicar cómo hace su trabajo el *noema*: “los ‘sentidos de predicado’ proporcionan la referencia” (Dreyfus y Dreyfus, 39). Ellos captan las propiedades atómicas de los objetos. Tales predicados se combinan en descripciones complejas de objetos complejos. Husserl entiende el *noema* como una jerarquía de reglas estrictas. Para él la inteligencia era una actividad que estaba determinada desde un contexto y que se regía por objetivos. Por ello la representación de un objeto tenía que proporcionar un contexto u horizonte de predelineamientos. Por lo mismo, el *noema* debe poseer una regla que descubre los rasgos esperables

fenomenológica heideggeriana del mundo cotidiano se da en diálogo con la filosofía husserliana. El mundo circundante cotidiano no podía describirse a través de elementos independientes del contexto. Las formas cotidianas de movernos en el mundo circundante y de tratar con los útiles que en él encontramos son posibles gracias a un tipo de “conocimiento”, que no es tanto conocimiento sino habilidad, llamado circunspección. Este es muy distinto de un pensar explícito. No es pensamiento, sino algo propio de la socialización y de la forma que somos⁴⁵⁰ y nos hacemos. En este sentido los Dreyfus refieren a *Ser y tiempo*:

“El contexto remisional, que, en cuanto significatividad, constituye la mundaneidad, puede ser formalmente interpretado como un sistema de relaciones. Pero... (e)stas ‘relaciones’ y ‘correlatos’ del para-algo, del por-mor-de, de lo que está en condición respectiva, se oponen, por su contenido fenoménico mismo, a toda funcionalización matemática; por lo demás, no son nada puramente pensado, por primera vez puesto en un ‘pensar’, sino respectos en que se mueve la circunspección ocupada en todo momento.”⁴⁵¹

Husserl planteaba que el mundo cotidiano, en tanto trasfondo de sentido⁴⁵², podía tornarse explícito. De esta forma Husserl se vuelve precursor de la IA, dejando abierta la cuestión de si era posible formalizar los conceptos cotidianos, o, dicho de otra manera, formalizar el sentido común, volviendo de alguna manera a la esperanza de Leibniz de una *mathesis* de la experiencia⁴⁵³. Pero el proyecto husserliano como el de Minsky se topa

del objeto. Estos últimos permanecen “inviolablemente los mismos: en tanto como la objetividad siga siendo intencionada como esta y de esta clase [Husserl, *Cartesians Meditations*, citado desde Dreyfus y Dreyfus, 41. La traducción al español de FCE en vez de rasgos habla de un “tipo estructural” “que es inquebrantable y precisamente el mismo, en tanto el objeto siga siendo para la conciencia justo éste y de tal índole” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 101)].” Muy parecido al esquema husserliano, Marvin Minsky propone una estructura del conocimiento cotidiano en 1973. Se da un “nivel superior” que corresponde, según Dreyfus, a aquello “inviolablemente lo mismo” de Husserl y “asignaciones por defecto” que corresponden a lo que Husserl llamaba “predelineamiento”. Se da así un paso en IA que toma en cuenta las interacciones con el entorno. Desde aquí se busca marcos construidos, en las situaciones cotidianas, “a partir de un conjunto de predicados primitivos y sus relaciones formales” [Dreyfus y Dreyfus, «Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo», 40].

⁴⁵⁰ Cf. Dreyfus y Dreyfus, «Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo», 41.

⁴⁵¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 115.

⁴⁵² Para él era un “sistema muy complejo de hechos correlativos a un sistema completo de creencias”, las que llamó validaciones (Cf. Dreyfus y Dreyfus, «Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo», 41).

⁴⁵³ “La cuestión que se impone, de si en el dominio eidético de los fenómenos reducidos (sea en su totalidad, sea en algún dominio parcial) no podrá haber JUNTO al proceder descriptivo también un proceder idealizante, que

con serios problemas⁴⁵⁴, había para él una “pesada concreción” del *noema* y de su “tremenda complejidad”⁴⁵⁵, concluyendo que la fenomenología era una “tarea infinita”⁴⁵⁶. Tras un largo derrotero⁴⁵⁷, la IA ha estado luchando con el tema del sentido común. Subyace la convicción de que el problema del conocimiento del sentido común tiene solución, pues los seres humanos lo han resuelto. Sin embargo, el problema que aquí se percibe es que tal vez los seres humanos no tengan algo así como un conocimiento del sentido común: “Como lo han señalado Heidegger y Wittgenstein, la comprensión de sentido común bien pudiera ser un saber-cómo de sentido común.” Con ello, no se apunta a reglas o procedimientos, sino a un “saber qué hacer en un vasto número de casos especiales.”⁴⁵⁸ Hasta la física teórica, tan modélica para el desarrollo de la ciencia y de la técnica moderna, requiere de habilidades de fondo que podrían no responder a la formalización. Para los Dreyfus, el error de los investigadores de la IA fue concluir apresuradamente que las reglas del sentido común podían expresarse en principios abstractos, pero puede que la solución para una física del sentido común sea irrealizable. Si el conocimiento de fondo no es un pensamiento, sino una habilidad y si estas se basan en patrones holísticos y no en reglas, la actual empresa de la IA no tiene futuro. La intuición de Rosenblatt de que sería difícil formalizar el mundo habría sido reivindicada.

sustituya los datos intuitivos por objetos ideales puros y rigurosos, que puedan entonces servir justo como medios fundamentales para una *mathesis* de las vivencias” (Husserl, *Ideas*, 245).

⁴⁵⁴ “Ciertamente, ya los problemas que se plantean siguiendo los hilos conductores más limitados de los tipos aislados de objetos, se presentan como sumamente complicados y llevan por todas partes, cuando se ahonda en ellos, a grandes disciplinas; como acaece, por ejemplo, con la teoría trascendental de la constitución de un objeto espacial, y hasta de una naturaleza en general, de la animalidad y la humanidad en general, de la cultura en general.” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 104).

⁴⁵⁵ Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, citado desde Dreyfus y Dreyfus, «Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo», 43.

⁴⁵⁶ Husserl, *Crisis*, 349.

⁴⁵⁷ Los hermanos Dreyfus muestran tres etapas de la IA: De 1955-1965 dos temas que dominaron la investigación del campo que ellos llamaron “simulación cognitiva” fueron la representación y la búsqueda. La segunda etapa, 1965-1975, estuvo liderada por Marvin Minsky y Seymour Papert en el MIT y se abocó a los dominios aislados llamados “micromundos”, las indagaciones tuvieron que ver con los hechos y reglas a representar en estos ámbitos. Se tenía la esperanza que los micromundos fueran cada vez más realistas y se acercaran a la comprensión del sentido común. El comentario que hacen los Dreyfus es que los submundos no se relacionaban como sistemas físicos aislables, sino que requieren de un trasfondo común que le dé sentido. La tercera etapa es a partir de 1975 hasta al menos la fecha del ensayo.

⁴⁵⁸ Dreyfus y Dreyfus, «Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo», 45-46.

Investigadores frustrados se cambiaron a este paradigma. La lucha de las dos vertientes de IA puede verse en términos filosóficos, una basada en Descartes, Husserl y el primer Wittgenstein, que buscaba producir inteligencia a través de reflejar el mundo en una teoría formal de la mente. Tal vez la vertiente de las redes neuronales demuestre que Heidegger, el último Wittgenstein y Rosenblatt tenían razón al demostrar que no necesitamos una teoría del mundo para comportarnos inteligentemente en él. No obstante, para los Dreyfus, surge la interrogante sobre cuanta inteligencia cotidiana pueda llegar a generar la estrategia de la red neuronal, y, por otro lado, si puede tener alguna utilidad la propuesta intelectualista de la otra facción. Tal vez ambas miradas son complementarias, lo que genera otra problemática, la de su combinación. Más allá de ello, si Heidegger y el último Wittgenstein tenían razón, la holística de los seres humanos es mucho más amplia que la de las redes neuronales. Organismo y cultura van juntos por la vida.

6. La alternativa: las teorías del contacto

Ante la teoría mediacional la alternativa por la que apuestan Taylor y Dreyfus es una “teoría del contacto”. Esta última hace depender el saber de un contacto no mediado con la realidad. Pese a que pudiera parecer una nueva expresión de un “realismo ingenuo”, puede encontrarse realizada en teorías tan sofisticadas como la de Platón, que si bien reconoce un dominio de la opinión que lleva a la confusión, considera que es posible el conocimiento directo de las ideas eternas. En el filósofo griego, para los dos americanos del norte, no existiría un elemento de mediación. Tampoco en Aristóteles, para este último el conocimiento en acto es uno con su objeto, es posible conocer la forma que constituye al objeto, el *nous* es informado por el mismo *eidos*⁴⁵⁹. Pero este tipo de teorías no solo ha tenido cultores antiguos, también podemos encontrar contemporáneos como Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein. En ellos el pensamiento y el conocimiento vuelven a insertarse en los ámbitos corporal y cultural. Para Dreyfus y Taylor el “objetivo es articular la estructura o contexto dentro del cual tienen sentido nuestras

⁴⁵⁹ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 42-44.

representaciones explícitas de la realidad y mostrar que estas resultan inseparables de nuestras acciones como seres encarnados, sociales y culturales”⁴⁶⁰. El contacto se da en el nivel de seres con vida que actúan en y sobre un mundo que también interactúa con ellos. Nosotros estamos-en-un-mundo, implicados en él. Hay un contacto originario de manera primaria con la realidad circundante desde la que surgen las construcciones cognitivas, incluidas las que podemos entender como representaciones⁴⁶¹. Problemas como el que plantea Wittgenstein, quien se pregunta sobre la posibilidad de que el mundo haya surgido hace cinco minutos, junto con fósiles y otras cosas que podemos imputar como pruebas en contra, nos hacen pensar que tenemos un contexto que la mayor parte de las veces no ponemos en duda. Este trasfondo no es ni una suposición ni una creencia. La pretensión de fundamentar todo es para Wittgenstein inútil, pues pensamos inevitablemente dentro de marcos dados. El problema que ven Dreyfus y Taylor es que la perspectiva mediacional sostiene el aislamiento de nuestras creencias de su trasfondo. Desde una perspectiva así tiene sentido buscar una justificación. Esto no significa que los marcos deban aceptarse siempre acríticamente, pero incluso en los casos de crítica debemos analizarlos desde un contexto “teniendo en cuenta nuestra comprensión general del mundo”⁴⁶². Siempre pensamos dentro de marcos y desde ellos operamos la revisión y crítica, incluso de marcos o contextos:

“Nuestra confianza en ellos se basa en la suposición de que cuando operamos dentro de esos marcos tenemos contacto con lo real. Podemos poner en duda esta confianza en aspectos concretos que no podemos predecir... Pero nunca puede ser puesta en duda completamente ya que solo podemos superar los errores y las equivocaciones dentro de un marco rectificado o corregido”⁴⁶³.

Para este tipo de teorías la verdad se autoverifica, para las teorías mediacionales, en cambio, es primero la creencia y esta puede llegar o no a convertirse en verdadera, pues deben buscarse fundamentos adecuados mediados por criterios que los establezcan. El tema que está detrás de las teorías del contacto y sus rivales es el debate entre realismo y

⁴⁶⁰ Dreyfus y Taylor, 45.

⁴⁶¹ Cf. Dreyfus y Taylor, 45.

⁴⁶² Cf. Dreyfus y Taylor, 48-49.

⁴⁶³ Dreyfus y Taylor, 49.

antirrealismo. El mediacionalismo fundacionalista sigue su deriva hacia el antirrealismo. Una vez que los argumentos fundacionalistas fracasan al alcanzar la verdad, nos quedamos con un sujeto encerrado en sí mismo sin contacto alguno con el mundo. Desde este esquema son plausibles asuntos como la incognoscibilidad de la cosa en sí, la viabilidad del pensamiento y lenguaje privados, así como el relativismo y el escepticismo. Si nuestros pensamientos y afirmaciones no sabemos si se corresponden con lo real, no queda más remedio que adherirnos al antirrealismo⁴⁶⁴. La alternativa al mediacionalismo para Dreyfus y Taylor es el “saber incrustado” (*embedded knowing*) de Merleau-Ponty y Heidegger. Con un ejemplo muy en la línea del primero de estos autores, los dos americanos del norte ejemplifican este “saber incrustado”. Si afirmo que el cuadro de la habitación continua está torcido, puedo pedirle a un tercero que lo verifique. A través de habilidades progresivas de su percepción puede esta persona llevar a cabo esta verificación⁴⁶⁵. Por medio de ellas puede avalar su afirmación y la nuestra. De esta manera podemos ir más allá de las meras creencias hacia un contacto originario con el mundo que nos permitirá formar creencias fiables⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ Dreyfus y Taylor, 101-4.

⁴⁶⁵ Si le preguntamos cómo comprobó que el cuadro estaba torcido: “Contestará, por ejemplo, que la iluminación es buena, que ha tenido una buena perspectiva, sin obstáculos, y que se encontraba lo suficientemente cerca para ver el cuadro sin perder de vista el conjunto. Y que en esas condiciones óptimas, vio torcido el cuadro... (Esta persona) cuenta con otras destrezas que le permiten saber si la pared y el suelo son perpendiculares, así como otros datos relevantes, de modo que cuando todo el conjunto de sus destrezas epistemológicas le permiten descartar posibles fuentes de ilusión, tiene derecho a afirmar su creencia y a sostener que, en efecto, el cuadro está torcido” (Dreyfus y Taylor, 112).

⁴⁶⁶ Cf. Dreyfus y Taylor, 115. En este sentido se critica a Richard Rorty como un representacionista, pues basa el conocimiento si bien no en representaciones sí en creencias, que se avalan en su coherencia con otras creencias, aunque compatibiliza esto con una teoría de la correspondencia (Cf. Dreyfus y Taylor, 105). Sin embargo también en el mismo artículo se expresa lo siguiente: “En cualquier caso, podría resultar sumamente injusto acusar a Rorty de “representacionismo”. ¿No ha sido él justamente quien ha llevado a cabo la crítica del concepto de representación? ...Pero identificar los enunciados con los modos de afrontar las cosas plantea un interrogante en el mismo núcleo de la teoría mediacional y obliga a Rorty a enfrentarse con un dilema. En efecto, o bien los enunciados o proposiciones, entendidos como diferentes a las prácticas de afrontamiento, representan el mundo y poseen contenido —en cuyo caso serían internos, en el sentido de que se podrían separar sus condiciones de satisfacción de si esas condiciones son satisfechas—, o bien las proposiciones como creencias no tienen contenido. Pero si esto es así, según Rorty, ¿cómo podrían servir para justificar racionalmente otras creencias?” (Dreyfus y Taylor, 114). En estas afirmaciones contrapuestas al parecer se manifiesta una discrepancia entre Taylor y Dreyfus.

Otra diferencia entre las teorías mediacionales y las del contacto tiene que ver con el tiempo. Para este último tipo de teorías comprendemos la realidad de manera “transicional”. La realidad se nos da procesualmente. La duda cartesiana de que estamos en un sueño y que no podemos saber si lo que vivimos es real o no, puede verse cuestionada en este esquema. Al tener consciencia transicional de las cosas que vivenciamos podemos darnos cuenta de que en los sueños las cosas no se presentan de manera convincente, a través de la revisión progresiva de sus imágenes podemos darnos perfectamente cuenta de que es un sueño. Estos suelen ser arbitrarios y fantásticos además de adolecer de otras problemáticas, de igual modo las alucinaciones⁴⁶⁷.

Como hemos visto nuestra consciencia está integrada en un marco de sentido o trasfondo. Este no puede ser descompuesto en comprensiones particulares como pretendía el fundacionalismo, pues es de tipo holístico. Tampoco es un marco estático, sino temporal. En este punto Dreyfus y Taylor refieren al concepto heideggeriano de temporalidad (*Zeitlichkeit*)⁴⁶⁸. Con respecto al uso de criterios para definir lo verdadero, nuestros autores aceptan el hecho que los teóricos del contacto también los usan, pero la diferencia es que estos provienen del marco de sentido o trasfondo. En cambio, para los teóricos mediacionales solo existe un método correcto con aplicación universal. Se adopta la perspectiva crítica que duda de los sentidos corporales y del sentido común (la duda sobre este último es propia de la revolución galileana). Al respecto, la crítica inquisitiva de las teorías fundacionalistas puede no tener límite. Lo curioso es que este tipo de teorías ha terminado creando ellas mismas una imagen irreflexiva de ser humano desvinculado, la que ha pasado a ser parte del sentido común⁴⁶⁹.

Un fundacionalismo como el cartesiano-lockeano que persigue la certeza a través de los datos dados, para luego configurar el todo, se ve cuestionado por el holismo que han identificado figuras como Heidegger, Merleau-Ponty o Wittgenstein. Pero no todo

⁴⁶⁷ Véase Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 347 ss.

⁴⁶⁸ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 52.

⁴⁶⁹ Cf. Dreyfus y Taylor, 53-54.

holismo va en esta línea. Para Dreyfus y Taylor, Quine y Davidson solo postulan un holismo de verificación. Para ellos las afirmaciones de un hablante tienen que ser verificadas en relación con otras afirmaciones y no de modo individual. Pero el holismo de estos autores seguiría siendo compatible con los *inputs* del fundacionalismo cartesiano-empirista⁴⁷⁰.

El holismo al que apelan Dreyfus y Taylor es lo que ellos llaman “holismo gestáltico”. Un elemento gestáltico es diferente de una parte independiente. Los elementos tienen sentido en relación con el todo. Los significados solo son posibles en función de un todo más amplio. Lo que hace posible que los elementos tengan sentido es un “‘mundo’, un espacio de comprensión compartida estructurado por una práctica social... Depende de la práctica de mi habilidad por afrontar el mundo, una habilidad que he adquirido como ser corporal que nace y se desarrolla en el contexto de una cultura determinada”⁴⁷¹. Estas habilidades de afrontamiento del mundo tienen una connotación corporal.

El holismo al que aluden Dreyfus y Taylor conlleva una idea sobre nosotros mismos y sobre el mundo, esta implica tanto creencias como habilidades que no necesariamente se encuentran en la mente⁴⁷². El esquema que aquí se usa no es el de un conocimiento explícito que luego se aplica en habilidades, sino que lo que se plantea es más bien que nuestra comprensión se encuentra conformada tanto de conocimiento explícito como de saber no articulado⁴⁷³. Como la comprensión de cada elemento depende del todo en sus múltiples dimensiones es posible hablar de una comprensión multimedia⁴⁷⁴. Ante un holismo así el dualismo propio de una concepción representacionista se ve cuestionado. Dreyfus y Taylor presentan el siguiente ejemplo: Puedo dudar de las creencias que tengo sobre la luna, cambiarlas, incluso sin la necesidad que esta exista, pero no puedo hacer lo mismo con la habilidad de manipular objetos. No puedo modificar estas habilidades sin

⁴⁷⁰ Cf. Dreyfus y Taylor, 81.

⁴⁷¹ Dreyfus y Taylor, 84-85.

⁴⁷² Dreyfus y Taylor, 85.

⁴⁷³ Cf. Dreyfus y Taylor, 86.

⁴⁷⁴ Cf. Dreyfus y Taylor, 87.

los objetos mismos. Es decir, no puedo hacer lo mismo que hago con mis creencias sobre la luna. Para Merleau-Ponty habría una intencionalidad no representacional, sino operante o motriz⁴⁷⁵. Ella es más básica que la representacional. Esto se diferencia de la concepción de Searle que postulaba que cada acción es causada por una intención, que implica la representación proposicional de las condiciones de satisfacción. Pero, en vez de condiciones de satisfacción, se prefiere hablar de “condiciones de mejora”.⁴⁷⁶ Actuar y movernos entre las cosas requiere una “precomprensión” no conceptual, las cosas se nos presentan con significación y relevancia para nuestros propósitos, deseos y acciones. Si voy caminando por el campo preocupado por una situación que tendré que enfrentar cuando llegue a destino, las cosas que se me presentarán en el camino lo harán más bien como obstáculos u oportunidades que como objetos explícitos⁴⁷⁷.

Otro asunto que tiene relación con el contacto mediado o directo con la realidad es el de la relación entre causas y razones. Al respecto, Dreyfus y Taylor se preguntan por la relación entre las causas que producen lo que comprendemos como razones en nuestra experiencia en el mundo. Su apuesta tiene que ver con el desembarazarse de esta rígida separación y admitir una comprensión de tipo preconceptual que es propia de un agente vinculado inmerso en sus objetivos, necesidades y deseos, que determina desde allí el significado de las cosas. Siguiendo a Merleau-Ponty se afirma que nuestros significados primarios están relacionados con nuestra experiencia encarnada en el mundo. Desde esta podemos acceder, gracias a nuestra capacidad humana de hacerlo, a salir de este modo

⁴⁷⁵ Cf. Dreyfus y Taylor, 90; Véase Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 127.

⁴⁷⁶ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 90-91. Dicen Dreyfus y Taylor: “Si volvemos de nuevo al fenómeno del afrontamiento absorto, nos podemos dar cuenta de que, aunque Searle describe correctamente la intencionalidad que subyace a tener un propósito, el afrontamiento absorto no exige que todos los movimientos del agente estén guiados y regidos por una representación de sus condiciones de satisfacción. Como hemos visto, la respuesta absorbida con que el agente afronta las demandas surgidas en el curso de su acción tiene que ser capaz de rebajar las tensiones sin saber previamente cómo se restablece el equilibrio ni lo que se siente al hacerlo. De ese modo, además de las condiciones de satisfacción de las que habla Searle, el fenomenólogo ha de introducir lo que podríamos calificar como “condiciones de mejora”. La concepción D/F (dentro-fuera) de Searle impide que nos demos cuenta de que la intencionalidad operante o motriz responde directamente a las “condiciones de mejora” en el mundo y que por tanto no es menester la representación de las “condiciones de satisfacción” de la acción” (Dreyfus y Taylor, 91, el paréntesis es nuestro).

⁴⁷⁷ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 93-94.

de incrustación y considerar las cosas desde una perspectiva desvinculada y universalista. Este modo no deja de ser un modo derivado. En otras palabras, la dependencia genética no tiene carácter conceptual. Nuestra percepción de las cosas está primordialmente basada en nuestra vinculación encarnada, poseemos un contacto profundo con la realidad, mayor al que podemos esperar de cualquier descripción o atribución de sentido. Mi primera comprensión de la realidad se da en el trato con ella⁴⁷⁸. Como vemos estas reflexiones están en la línea de la concepción del conocimiento heideggeriana que lo considera un modo de ser derivado⁴⁷⁹.

Una interrogante que surge con respecto a las teorías del contacto es la cuestión del error. Dicen Dreyfus y Taylor que su concepción se funda en el contacto con el mundo como un todo y, por ello, incluso el error se enmarca en esta comprensión global que por su condición de contacto no puede ser totalmente errónea. Tal condición además nos ofrece frecuentemente el apoyo necesario para corregir nuestras concepciones⁴⁸⁰. En primer lugar, como ya señalábamos, esta idea de un contacto con el mundo está basada en una visión vinculada del agente, comprendiendo por vinculación el hecho de que el mundo de este agente está formado por su modo de vida, su historia y su existencia corporal⁴⁸¹. Esto a contrapelo de las teorías mediacionales. La comprensión que tenemos de este mundo se basa en un nivel básico y preconceptual que no está construido solo por cada uno de nosotros. Se da en la coproducción entre el yo y el mundo. Este contacto también

⁴⁷⁸ Cf. Dreyfus y Taylor, 124.

⁴⁷⁹ Dreyfus y Taylor contrastan el análisis del ser en el mundo de Heidegger y Merleau Ponty con la crítica a la antropología dualista de McDowell. Para este último el origen de nuestra visión del mundo en la percepción, no se puede entender como mera afectación, sino como un “lugar de adquisición persuasiva de creencias”. Sin embargo, al contrario de McDowell, Dreyfus y Taylor creen que existe un nivel de contacto epistémico más profundo que el conceptual, para él “el espacio de razones tiene naturaleza proposicional”. Para Dreyfus y Taylor las creencias proposicionales no sólo se pueden explicar desde un punto de vista conceptual, vivimos en una relación de vinculación preconceptual con nuestros entornos que implican una precomprensión. Dicen Dreyfus y Taylor: “Los que se producen en este nivel no son procesos causales que conectan elementos neutrales, sino la sensación de algo y una respuesta a su relevancia” (Dreyfus y Taylor, 126).. Todo esto no se da en el ámbito de un “dentro” (por ejemplo, la mente), sino que la comprensión se encuentra en la misma interacción, no se puede hacer uso de ella fuera de ese contexto. Las creencias proposicionales tienen un fundamento más profundo y, usando un término heideggeriano, originario (*ursprünglich*) y dependen de nuestro contacto con el mundo.

⁴⁸⁰ Dreyfus y Taylor, 167.

⁴⁸¹ Dreyfus y Taylor, 156.

incluye a los otros que están también ellos mismos en contacto con el mundo⁴⁸². Para Dreyfus y Taylor, nuestro modo de captar las cosas no está separado del mundo, sino que se halla en nuestro contacto con él, el cual es algo propio de nuestro ser en tanto seres-en-el-mundo (Heidegger, Merleau-Ponty). Poseemos (somos) un mundo, este trasfondo que es el mundo engloba todos mis compromisos⁴⁸³. Mis preocupaciones, e incluso mis dudas sobre él se dan desde este trasfondo, pese a que como dice Merleau-Ponty: “Preguntarse si el mundo es real, no es oír lo que se dice”⁴⁸⁴. Incluso en el nivel más primordial que es el de la percepción “se produce un contacto que salva la distancia entre ‘sujeto’ y ‘objeto’, y que muestra, en última instancia, que estos conceptos están fuera de lugar”⁴⁸⁵. El agente no es distinto del mundo y no tiene que acceder a él para encontrarse con el objeto, la percepción se realiza en el contacto y es por ello por lo que son erróneas las teorías que se preocupan solo del agente.

Frente a esto Dreyfus y Taylor critican la idea de Searle, del “cerebro en una cubeta”. Es decir, la idea de que un cerebro esté conectado a una serie de terminales que serían los encargados de configurar la experiencia en él. Una manera más actual de esto mismo, es la que hizo famosa la película *Matrix*⁴⁸⁶, una gran computadora estaba conectada con los cuerpos de gran parte de los seres humanos, los que yacían en cámaras que les extraían la energía para usarla de combustible de las máquinas que controlaba esta computadora, a la par que mantenía a todos estos seres humanos viviendo una realidad ficticia que no se diferenciaba en casi nada a la que se supone vivimos hoy en día. De este modo, cosas como pasear se comprenderían como resultado de una mera codificación cerebral. Estos argumentos son muy parecidos a los de la teoría de la ilusión que planteaba la teoría mediacional. Un espejismo, de acuerdo con esto, sería una imagen falsa que proyecta nuestro cerebro. Estos ejemplos son muy similares a las tesis escépticas de Descartes que

⁴⁸² Cf. Dreyfus y Taylor, 172-73.

⁴⁸³ Dreyfus y Taylor, 158.

⁴⁸⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 356.

⁴⁸⁵ Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 159.

⁴⁸⁶ Lilly y Lana, *Matrix (1999)*.

planteaba, por ejemplo, que nuestra vida podía no ser nada más que un sueño. Contra este modelo argumentan los dos americanos del norte, señalando que hay cosas que solo podemos hacer interactuando con los objetos reales. No somos capaces de dibujar un mapa o de ayudar a otro a anudar la corbata sin la interacción con objetos y personas: “Fenomenológicamente la habilidad se encuentra en el espacio intermedio”⁴⁸⁷. La hipótesis del cerebro en una cubeta es para Dreyfus y Taylor posible en un sentido débil, pero “de hecho es imposible”. Surge una pregunta que para nuestros autores es obvia, ¿Qué es lo que asegura que nuestra realidad proviene solo del cerebro y no del cerebro en interacción con el sistema nervioso, o con todo el cuerpo, o cerebro y cuerpo en relación con el entorno? Después de todo las redes neuronales de los niños (se alude a investigaciones recientes⁴⁸⁸) sugieren que su configuración se da en su interacción con su mundo: intentos, desplazamientos, percepciones, etc. Ya señalábamos una reflexión muy en la línea de Merleau-Ponty, un sueño o una ilusión y una experiencia real poseen diferencias que somos capaces de captar a través de nuestras habilidades, por ejemplo, de mejorar o variar nuestra percepción o de análisis de secuencia lógica, etc. La misma manera de concebir una realidad como la Matrix solo es factible sobre la base de un esquema en que es “posible” despertarse al mundo real⁴⁸⁹. Concluyen Dreyfus y Taylor: “Frente a toda la tradición cartesiana, es importante reconocer que los procesos causales subyacentes no se producen entre nosotros y el mundo, sino que son los que hacen posible nuestro contacto directo con él”⁴⁹⁰.

6.1. Contacto, cultura y fusión de horizontes

Ante las teorías del contacto surge la problemática de las visiones alternativas y diferentes de la realidad, por ejemplo, las diferencias de tipo cultural. Pese a su diversidad toda interpretación se haya integrada en una comprensión del mundo que posee un contacto

⁴⁸⁷ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 165.

⁴⁸⁸ Cf. Dreyfus y Taylor, 165.

⁴⁸⁹ Cf. Dreyfus y Taylor, 169.

⁴⁹⁰ Dreyfus y Taylor, 169-70.

con él. Afirman Dreyfus y Taylor: “Hemos de liberarnos de la imagen mediacional para enfrentarnos fructíferamente a la cuestión del intercambio cultural”⁴⁹¹. Posibilitados por el contacto con el mundo siempre podemos señalar algo a alguien en nuestras descripciones o discusiones sobre la realidad. Existe, en primer lugar, para Dreyfus y Taylor, una dimensión del mundo que nos es común. Hay ciertos límites que compartimos como seres humanos:

“poseemos el mismo tipo de cuerpos, las mismas capacidades básicas, etc. También compartimos las mismas necesidades: comida, ropa, necesidad de abrigo y de descanso, etc. Gracias a ello, cuando nos ponemos virtualmente en contacto con otra cultura, sin saber nada de ella, somos capaces de aprender recíprocamente el lenguaje”⁴⁹².

Dreyfus y Taylor señalan este nivel como “primer nivel humano universal”. Pero, existe otro nivel, mucho más complejo: el cultural. Cosas como la religión, sus rituales, los códigos de honor, la validación de la violencia o del sufrimiento, los significados morales y espirituales, incluso aquello que es incompatible con nuestra propia comprensión es lo que se denomina “significados humanos”, en tanto somos seres culturales y lingüísticos⁴⁹³, a diferencia de otros que pueden en cierta medida ser compartido con los animales. Esta descripción a través de esquemas es compleja: ¿están nuestras descripciones bien situadas o están sesgadas por categorías etnocéntricas?

Nuestros autores apuestan a que aun cuando estemos de acuerdo o no con el modo de vida de la otra cultura, podemos llegar a entender, o al menos a hacernos una idea, de qué es importante para los que la conforman. En cambio, la perspectiva mediacional, promueve el relativismo al considerar insalvable la incomunicabilidad entre las culturas. A esto se le añade, sobre todo en opciones políticas de izquierdas, un discurso anti-etnocéntrico que busca salvaguardar una sana convivencia, a través de una tolerancia que se mantendría al respetar los límites de aquello que no entendemos.

Una alternativa prometedora en el análisis del diálogo intercultural es el par esquema-contenido. Dreyfus y Taylor, lo valoran, aun cuando guardan ciertos reparos. Permite la

⁴⁹¹ Dreyfus y Taylor, 215.

⁴⁹² Dreyfus y Taylor, 178-79.

⁴⁹³ Cf. Dreyfus y Taylor, 180.

comparación entre las culturas, el problema está cuando se traspasan a través de los esquemas criterios de nuestra propia cultura. Una mejor explicación la encuentran nuestros autores en la “fusión de horizontes” gadameriana. Como señalábamos más arriba, Dreyfus y Taylor comparan la noción de “horizonte” de Gadamer con su propia noción de trasfondo. Existe un nivel de significados vitales que se comparten con los demás seres humanos, pero hay un segundo tipo de trasfondo de comprensión que es propio de cada cultura. A esta comprensión de tipo cultural es a la que se refiere la noción de horizonte de Gadamer⁴⁹⁴. Su índole cambiante y su capacidad de desarrollo hacen factible la posibilidad de la fusión entre distintos horizontes. Ante esto Dreyfus y Taylor postulan un tipo de principio de caridad que atribuyen a Gadamer, diferente al que postula Donald Davidson, que está en relación con nuestro contacto con el mundo: “mi interlocutor no puede estar totalmente equivocado, pero yo tampoco porque ambos estamos inevitablemente en contacto con la realidad y podemos modificar nuestra concepción de la misma”⁴⁹⁵. Como ya señalábamos, esto se contrapone a la propuesta de Davidson, para él el fundamento para comprender cómo piensa y actúa alguien, tiene que ver con suponer que emplea los mismos significados que nosotros⁴⁹⁶. De acuerdo con esto su principio de caridad, en palabras de Dreyfus y Taylor: “exige que yo, un observador teórico, dé sentido a otro, el sujeto que estudio, y considere inteligible todo lo que hace, piensa o dice; de otra forma, no podría tratarle como agente racional y, si así fuera, no habría nada que comprender entonces.”⁴⁹⁷ Este argumento, es atractivo, si se toma en cuenta el supuesto, que ya es de sentido común, que implica la posibilidad que culturas diferentes tengan significados absolutamente diferentes y es posible que estas culturas nunca lleguen a entenderse entre sí. Una alternativa es eliminar la diferencia. Esta es para Dreyfus y Taylor, una de las opciones del antirrealismo. De ahí que el principio de caridad de Davidson sea atractivo.

⁴⁹⁴ Cf. Dreyfus y Taylor, 183.

⁴⁹⁵ Dreyfus y Taylor, 184.

⁴⁹⁶ Cf. Dreyfus y Taylor, 185.

⁴⁹⁷ Dreyfus y Taylor, 185-86.

Nuestros autores aceptan el hecho que una falta de comprensión absoluta no es posible entre seres humanos. Al menos los significados vitales los compartimos. El problema es que el argumento de Davidson es “demasiado fuerte”. Existen diferencias semánticas entre las culturas pues hay dos factores que entran en juego: “1) Lo que nos bloquea es nuestra incapacidad por conocer el significado humano que manifiestan; 2) Los significados se encuentran interrelacionados en un holismo gestáltico”⁴⁹⁸. Considerados estos factores se hace posible entender al menos en parte la cultura si se comprende lo que se considera importante en cada contexto. Es esto lo que ven, Dreyfus y Taylor, presente en la concepción gadameriana, pero ausente en la de Davidson. Al dar un significado demasiado rápidamente no es de extrañar que se nos meta un cierto etnocentrismo. En el caso de Davidson: “Exige que asumamos demasiado fácilmente que sus acciones también están disponibles para nosotros e incluidas en nuestro propio repertorio de significados.”⁴⁹⁹ Para no caer en ello, es preciso situarnos en el modo de ver las cosas de la otra cultura. En este sentido se requiere algo similar al par esquema-contenido.

Es preciso pasar de nuestro lenguaje a uno más rico en el que se pueda integrar la perspectiva ajena, para así alcanzar la buscada “fusión de horizontes”. Este tipo de lenguaje Taylor lo llama “lenguaje de contrastes transparentes”⁵⁰⁰. Esto supone admitir “horizontes o formas conceptuales distintas en nuestra propia ontología”. El problema del par esquema-contenido tiene la problemática que da entender que existen contenidos distintos que pueden ser encuadrados en esquemas claros. No podemos creer que poseemos una categorización independiente, neutral y universal de todas las culturas que nos proporcione los esquemas necesarios para el estudio de cualquier contexto (por ejemplo: sistema político, religión, familia, etc.). Son estas, para Dreyfus y Taylor, “soluciones fáciles”. Para estos autores un punto de partida correcto para llegar a la buscada fusión de horizontes implica encontrar lo que en la vida propia de la otra cultura

⁴⁹⁸ Dreyfus y Taylor, 187.

⁴⁹⁹ Dreyfus y Taylor, 188.

⁵⁰⁰ Véase Taylor, «Comprensión y etnocentrismo», 211.

contrasta con la nuestra, es decir implica encontrar, en palabras gadamerianas, un “ámbito vital” en que se “entrecruzan, desafían, u ofrecen una alternativa a las nuestras, al menos desde un punto de vista nocional”. Un ejemplo, puede ayudar a aclarar esto: un científico social americano explicó los sacrificios aztecas atribuyendo sus causas a la necesidad de proteínas. La índole propia de esta teoría es para nuestros autores “reduccionista”, pero sirve para nuestro ejemplo. Si esta tesis fuera correcta, el contrapunto en una sociedad como la española que fue su conquistadora, no serían las iglesias, sino los mataderos. Afirman Dreyfus y Taylor: “No hace falta decir que así no se llega a ninguna parte”⁵⁰¹ y añaden: “Una hipótesis que puede ser fructífera es la de interpretar que lo hallado en las pirámides refleja una concepción distinta sobre algo, que llamaremos X, que se correspondería con la fe y la práctica religiosa en España”. Esto debe hacerse con sumo cuidado, si bien “religión” en este caso es un buen candidato como ámbito vital, siempre se corre el riesgo de hacer una lectura etnocéntrica, los españoles conquistadores, por ejemplo, interpretaron que los aztecas adoraban al demonio⁵⁰².

Como vemos la palabra esquema puede ser malinterpretada, pero no solo en el sentido antes descrito, sino también bajo “la suposición de que el significado solo puede ser expresado mediante conceptos o proposiciones”⁵⁰³. Una comunidad podría desarrollar su vida en torno a significados que no son conceptuales. Estos significados son de tipo “multimedia”, pueden darse, por ejemplo, en lo que Bourdieu entiende por *habitus*; cosas como los comportamientos corporales que manifiestan respeto por las personas mayores en una determinada cultura, son expresiones de significados sociales. Además, existen símbolos y conexiones simbólicas como modas, rituales, cuentos, leyendas, fábulas, etc. Obviamente también pueden existir afirmaciones teóricas sobre las personas mayores

⁵⁰¹ Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 190.

⁵⁰² Afirman Dreyfus y Taylor: “Que la misa y el sacrificio azteca sean interpretaciones contrarias u opuestas de una misma dimensión de la naturaleza humana, para la que no disponemos de un término adecuado y culturalmente trascendente, es una suposición que no podemos desechar, salvo que releguemos a esa concreta cultura a un grado de ininteligibilidad similar a la que tendrían los miembros de una especie distinta de la humana. Si rechazar esa distinción implica este riesgo, no es una decisión inocente y sin implicaciones” (Dreyfus y Taylor, 191).

⁵⁰³ Dreyfus y Taylor, 192.

que muestran por qué ellas son dignas de respeto. Con todo esto se puede relacionar la tesis gadameriana de que los significados humanos están constituidos lingüísticamente, pero entendiendo el lenguaje en un sentido amplio, que incluya todas estas formas de expresión.

Frente al problema de la diversidad de juegos de lenguaje y discursos en diferentes culturas y tiempos, podría producirse una inconmensurabilidad insalvable cuando no se es capaz de dar sentido “a los grandes ámbitos discursivos de aquellos juegos del lenguaje, que son cruciales.”⁵⁰⁴ Para ello tenemos que comprender cómo se constituyen los significados humanos a través de toda esa gama de medios. Para acceder a ello, Gadamer utiliza un paradigma “conversacional”, distinto del modelo sujeto-objeto. No se busca una teoría adecuada a su objeto, sino más bien una “fusión de horizontes”. Las lagunas de comprensión pueden intentar solucionarse a través de nuestras relaciones con los que componen esa cultura que queremos comprender. Esta es condición necesaria, pero no suficiente. Debe añadirse que el intercambio debe estar basado en un fundamento más o menos relevante, además estar dispuesto a que en el proceso de comprensión se pueden poner en cuestión las propias autocomprensiones. Esto también exige estar abiertos a nuevas posibilidades humanas. Es lo que Gadamer entiende por “apertura”. Esto implica seguramente modificar nuestra propia comprensión. Dicen Dreyfus y Taylor: “La verdadera comprensión siempre tiene costos para la propia identidad”⁵⁰⁵.

Aunque pertenezcamos a mundos distintos siempre es posible, en principio, acceder a otros mundos y comprender desde ellos a otros seres humanos, aun cuando nada garantiza poder comprender el significado de cada forma de vida. Un niño nace con el potencial de ser integrado a cualquier comprensión cultural mediante el lenguaje y la inducción a su forma de vida. Además de ello, es posible integrar a un niño a una segunda cultura. Ciertamente estamos condicionados por una cultura y sus significaciones, pero esto no quiere decir que estemos encerrados en ella. Tenemos la capacidad de

⁵⁰⁴ Dreyfus y Taylor, 199.

⁵⁰⁵ Dreyfus y Taylor, 206.

comprender e integrarnos, en principio, a cualquiera. Esta realidad es la que capacita al antropólogo para acceder a cualquier otra cultura: “el contacto en este último caso se basa en esa originaria y aún no desaparecida capacidad humana de vibrar con determinados significados”⁵⁰⁶. Para Gadamer, que sigue la estela de Heidegger, los mundos diversos están constituidos lingüísticamente, pero los lenguajes intentan articular “algo” que corresponde a la condición humana. Al respecto afirman Dreyfus y Taylor:

“Si queremos decir que el lenguaje o la cultura, al constituir nuestros mundos, median en nuestro contacto con el universo y con nuestra naturaleza humana, tendríamos al mismo tiempo que añadir que nuestro contacto no se agota en el lenguaje. Más bien surge primero, con el trasfondo o el contexto de nuestra existencia animal, siguiendo los impulsos del instinto que se enfrenta al entorno y, en segundo lugar, como especificación de una capacidad más general, que no se pierde nunca completamente, y que es lo que hace posible que accedamos a una u otra concreta variante de significados humanos.”⁵⁰⁷

Vale decir, existe un contacto que va más allá del lenguaje y la cultura. De esta manera no estamos encerrados en un solo lenguaje y podemos adentrarnos en los significados que dan sentido a otros seres humanos en otras culturas. Esto, dicen Dreyfus y Taylor, porque no es arbitraria la creación del lenguaje y el mundo, ellos responden a “algo”. A ese “algo” se refiere Heidegger con la expresión “pastor del ser”. Este “algo” no está inexorablemente oculto para los demás seres humanos.

Pero la fusión de horizontes de Gadamer tiene una índole más sofisticada que implica “un nuevo nivel en el que somos capaces de relacionar un conjunto de significados humanos con otro y elaborar un conjunto compartido de términos que posibilitan la relación entre diversas opciones fundamentales.”⁵⁰⁸ Esto implica ampliar y enriquecer nuestro lenguaje nativo. La antropología y la historiografía están llenas de lo que hemos llamado “lenguajes de contacto”, pero siempre deben ser proyectos abiertos a la crítica y a la posibilidad de que ciertas diferencias se resistan a la conciliación.

⁵⁰⁶ Dreyfus y Taylor, 209.

⁵⁰⁷ Dreyfus y Taylor, 210-11.

⁵⁰⁸ Dreyfus y Taylor, 212.

6.2. Contacto y ciencia positiva

Las teorías del contacto son un tipo de realismo, aun cuando para Dreyfus y Taylor el mismo esquema realismo-antirrealismo es propio de las teorías mediacionales. Ante este dilema surge la pregunta por las cosas en sí mismas, es decir por su conocimiento sin la interferencia humana. Si, como dijimos, la percepción del mundo es una coproducción entre el yo y el mundo, entonces podemos preguntarnos si es posible llegar a esa comprensión de las cosas tal como son en sí mismas. Para Richard Rorty, interlocutor en especial de Taylor, ni siquiera la ciencia puede ser comprendida como una actividad que descubra la realidad independiente, más aun, para él no hay ni siquiera necesidad de considerarla de esta manera. El afrontamiento comprometido es, para Rorty, el único realismo posible y el único necesario para la ciencia. Para Dreyfus y Taylor, en cambio, es posible defender tanto un acceso directo a los objetos del mundo cotidiano, así como “una concepción realista de la ciencia que posibilita describir las cosas que existen en el universo tal y como son en sí mismas”⁵⁰⁹. Lo que pretenden mostrar estos últimos dos autores es que de modo análogo a cómo el afrontamiento cotidiano demuestra cómo no estamos encerrados en nuestra mente, sino abiertos a un mundo compartido, de igual modo la práctica científica revela teorías verdaderas que se corresponden con un universo que existe independientemente del ser humano⁵¹⁰.

El realismo de Rorty es designado por Dreyfus y Taylor como “realismo deflacionario”, a diferencia del suyo que es nombrado como “realismo robusto” y como veremos “pluralista”. El primero “sostiene que todos los objetos, también los de la ciencia natural, solo resultan inteligibles en el trasfondo de nuestro afrontamiento incrustado, por lo que la perspectiva ‘desde ningún lugar’ es literalmente incomprensible”; en cambio, el segundo “afirma que para comprender el estatuto de los objetos de la ciencia natural es necesario defender la existencia de una realidad independiente”⁵¹¹. Para el realismo robusto, el deflacionario es un realismo que sigue apegado a la imagen interior-exterior.

⁵⁰⁹ Dreyfus y Taylor, 216.

⁵¹⁰ Cf. Dreyfus y Taylor, 239.

⁵¹¹ Dreyfus y Taylor, 217.

Si la experiencia desvinculada es secundaria cómo entonces defender un realismo robusto. Dreyfus y Taylor afirman, siguiendo a Merleau-Ponty, que nuestra condición de agentes encarnados configura el mundo. Este aparece desde mi perspectiva con una cierta orientación y profundidad. Existen cosas a mi alcance, otras que me son inalcanzables, etc. De esta manera, está “formado” por nuestra corporalidad. Pero también puede mostrarse otra perspectiva: nuestra percepción está delimitada por causas físicas⁵¹². No podemos, por ejemplo, ver el muro que se encuentra a nuestras espaldas, pues las condiciones físicas hacen imposible que su imagen llegue a mi retina. Son estas, relaciones causales contingentes a diferencia de las primeras que son de inteligibilidad. A estas últimas apuntamos también cuando afirmamos que el mundo está configurado por nuestra corporalidad, vida y cultura. Para Dreyfus y Taylor si se privilegia la causalidad se llega al naturalismo, si por el contrario se privilegia la inteligibilidad podemos llegar a concluir que los objetos de la ciencia están constituidos por nuestra experiencia, orientándonos hacia el idealismo. Por su parte, Rorty considera que no son independientes de nosotros, sino que se asemejan a los objetos de nuestro trato cotidiano. Dreyfus y Taylor postulan una tercera vía, una nueva manera de ver la relación con el mundo que tiene que ver con los diversos modos en que nos relacionamos con el mundo cotidiano y con la estructura del universo físico. En nuestro mismo trato con las cosas no solo existe espontaneidad, sino también receptividad. Debemos adaptarnos a los objetos del mundo físico y responder a los “ofrecimientos” de las cosas. Ellas condicionan, favorecen o limitan, lo que podemos hacer. Ante ellas estamos obligados a adoptar una postura correcta. Las cosas se nos presentan como obstáculos o facilidades en nuestra praxis y condicionan nuestra acción, “poseen lo que la filosofía ha llamado una ‘naturaleza’ que hemos de tener en cuenta y respetar... además de constituir para nosotros ‘ofrecimientos’, las cosas poseen otras características: una estructura que subyace a todo lo que permiten o hacen posible.”⁵¹³ Permítasenos traer a la reflexión

⁵¹² Cf. Dreyfus y Taylor, 218.

⁵¹³ Dreyfus y Taylor, 225.

algunas escenas de la película *El Náufrago*: un ser humano se haya perdido en una pequeña isla tropical en medio del pacífico. El protagonista viajaba en un avión de correos que se precipitó al agua. Algunas de las cosas que cargaba la aeronave comenzaron a llegar a la pequeña playa de la isla. Aparecieron, por ejemplo, dos paquetes que contenían uno un par de patines de hielo y el otro un vestido de fiesta. Ambas cosas perdieron en aquella isla tropical la utilidad con que habían sido diseñadas y adquirieron otra. Los patines se constituyeron en hachas y el vestido en una red de pesca. En el nuevo mundo en que fueron interpretados estos útiles no había modo ni necesidad, por ejemplo, de patinar en hielo. Esta “conversión” que sufrieron no hubiera sido posible con cualquier objeto. Cada uno de ellos otorgaba “ofrecimientos” que lo hacían más adecuados para las nuevas labores en que se pensaba usarlos. Difícilmente el vestido hubiera servido como hacha o los patines como red de pesca. La estructura que les subyace hace factible algunos usos y limita otros. De ahí que podamos decir con Dreyfus y Taylor que: “nuestro trasfondo de comprensión ... da por sentado nuestro contacto con unas condiciones que son *independientes de nosotros* y de nuestra capacidad por hacer inteligibles las cosas”⁵¹⁴. En nuestro mismo mundo, vale decir, en nuestro mismo horizonte de significatividad, damos por sentado condiciones que no dependen de nosotros y que posibilitan o imposibilitan nuestra praxis. Al respecto podemos hacer una relación con el § 15 de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de Martin Heidegger:

“en el trato con este ente, con la naturaleza en el más amplio sentido, que comprendemos que este ente *es*, en tanto subsistente, en tanto que ente con el que nos encontramos, al que nos entregamos, lo que siempre es ya por sí mismo. Es incluso aunque no lo descubramos, aunque no lo encontremos dentro de nuestro mundo.”⁵¹⁵

Es decir, es en el trato con el ente que descubrimos que este ente, llamado naturaleza, es independiente de nosotros y de nuestro ser-en-el-mundo⁵¹⁶. La experiencia del mundo cotidiano revela a la vez que oculta una estructura subyacente de la naturaleza⁵¹⁷.

⁵¹⁴ Dreyfus y Taylor, 226. Las cursivas son nuestras.

⁵¹⁵ Heidegger, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, 212.

⁵¹⁶ Véase mi artículo Loyola, «La independencia de las cosas».

⁵¹⁷ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 226.

Para un realista deflacionario como Rorty, los enunciados veritativos solo pueden ser verdaderos en función del trasfondo de nuestra experiencia cotidiana. Esta posición es distinta a la de Dreyfus y Taylor. Ellos afirman al respecto:

“Por decirlo de otra manera, cuando pretendemos describir la otra cara de los objetos, es decir, la estructura del universo en sí, lo único que podemos hacer es apuntar esas condiciones independientes que nos limitan y nos exigen que nos adaptemos a ellas; pero la descripción de dicha estructura dependerá siempre de su relación a nuestro vocabulario, a nuestras prácticas y a nuestras habilidades corporales de afrontamiento.”⁵¹⁸

Para estos autores el mundo posee una estructura independiente que condiciona nuestra experiencia, pero ¿es posible salir de ese trasfondo de comprensión que hace inteligible nuestro contacto cotidiano con las cosas? Tanto Galileo como los científicos que continuaron su legado se dieron cuenta que podemos prescindir de ciertas propiedades que dependen más de nuestros sentidos que de las cosas. Heidegger llamó a esto “desmundanización”⁵¹⁹. Este proceso que se dio a través de un método, que no tuvo solo un lado positivo, pues nos privó de una imagen más integral del ser humano, también descubrió leyes causales universales y clases naturales. Para Rorty, en cambio, como el descubrimiento depende fundamentalmente de nosotros, no es posible conocer la estructura de esas condiciones limitantes, sino solo la manera como nosotros las conceptualizamos⁵²⁰. Pero que haya interpretaciones de ellas no quiere decir que no tengamos contacto con esas limitantes. Ciertamente siempre nuestras descripciones son susceptibles de mejorar y pese a ello, puede darse una cierta conexión y correspondencia con la estructura de la naturaleza. Para Dreyfus y Taylor la plausibilidad del realismo deflacionario se basa en el presupuesto que una descripción del universo tal como es en sí mismo es imposible. Para ellos en cambio, pueden darse “descripciones correctas que guarden correspondencia con su estructura”⁵²¹. Esta idea de la indescriptibilidad de la cosa en sí que acepta el realismo deflacionario es para Dreyfus y Taylor algo así como la

⁵¹⁸ Dreyfus y Taylor, 227.

⁵¹⁹ Véase por ejemplo Heidegger, *Ser y Tiempo*, 93, 102, 137, 138.

⁵²⁰ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 229.

⁵²¹ Dreyfus y Taylor, 230.

“última versión de la imagen mediacional”. La idea de que estamos encerrados en nuestro propio modo de inteligibilidad “se revela como una afirmación que requiere (pero no tiene) una justificación filosófica.”⁵²²

Análogamente a cómo nuestros contactos perceptivos, sobre todo ambiguos, nos impelen a mejorar nuestra percepción y comprensión, también la ciencia tiene sus modos propios de progresar. En este punto Dreyfus y Taylor más que destacar, como hace Kuhn, que cosas como que los universos de Aristóteles y Galileo son inconmensurables, centran su atención en el hecho que existieron cuestiones tratadas por los aristotélicos que fueron luego solucionadas por Galileo. De hecho, los cambios de paradigmas se dan porque las nuevas concepciones científicas resuelven problemas que las concepciones anteriores no pudieron resolver. Por ejemplo, el planteamiento galileano sobre la inercia resuelve paradojas de la explicación del “movimiento violento” de Aristóteles. En la ciencia también avanza el trasfondo de comprensión. Galileo produce un avance con respecto a la concepción de la *scientia* medieval que lleva a la concepción de ciencia como investigación propia de la época moderna, que es destacada por Heidegger en “La época de la imagen de mundo”. Esta nueva manera de entender la ciencia proporcionó “una comprensión más profunda y potente de la naturaleza”⁵²³. Muchos fenómenos adquieren sentido con la ciencia newtoniana que no pudieron ser resueltos por el aristotelismo. Dreyfus y Taylor observan que las revoluciones científicas son casos de reemplazo, en el sentido de avance, tanto así que

“no hay forma de volver a aceptar de nuevo la concepción anterior.

Gradualmente vamos desarrollando teorías que supuestamente corresponden con las estructuras que encontramos en nuestro afrontamiento cotidiano... La estructura de esa naturaleza independiente que limita lo que podemos hacer y que lo facilita cuando nos sincronizamos con ella es cada vez mejor comprendida por la ciencia, con lo que también retroalimenta nuestra comprensión cotidiana y la mejora.”⁵²⁴

De esta manera para Dreyfus y Taylor la ciencia describe la estructura de la naturaleza tal como es, pues nos encontramos con ella en contacto directo. Esto no quiere decir que

⁵²² Dreyfus y Taylor, 231-32.

⁵²³ Dreyfus y Taylor, 234.

⁵²⁴ Dreyfus y Taylor, 235.

toda interpretación sea correcta y menos absolutamente correcta y que no se pueda progresar en ese ámbito. Para Rorty en cambio el paso de Aristóteles a Newton lo que muestra, en definitiva, es cómo funciona el juego de la ciencia. Su justificación se reduce a “funcionar” para los seres humanos en tanto puede llevarnos a una vida más cómoda, larga, productiva y próspera⁵²⁵. Para Dreyfus y Taylor análogamente a cómo opera nuestra percepción cotidiana, en la que nuestras anticipaciones son más fiables si mejora nuestra comprensión del funcionamiento de las cosas del mundo, de igual modo, en la ciencia entre más capacidad de predicción y mayor control se tenga, mejor debería ser nuestra comprensión de la estructura del universo. No obstante, esto no parece suficiente para aquellos filósofos que no conciben la posibilidad de escapar de nuestro lenguaje, capacidades o prácticas⁵²⁶.

6.3. Contacto y pluralismo veritativo

Un punto colateral que aparece en las teorías del contacto y su realismo es el asunto de la unidad o diversidad de la verdad. Ya hemos mencionado el carácter pluralista del realismo robusto que proponen Dreyfus y Taylor. Este carácter apunta al hecho que más que postular una explicación única verdadera sobre la realidad apuesta por una pluralidad veritativa. Es posible resumir esta propuesta de realismo robusto pluralista en tres puntos:

“1) Existen diversas maneras de acceder a la realidad (por ello, es pluralista) que, sin embargo, 2) revelan verdades que son independientes de nosotros, es decir, verdades que nos exigen revisar nuestro pensamiento y ajustarlo a ellas (y por ello es realismo robusto). Y, por último, 3) todo intento de reconducir las diferentes formas de interrogarse por la realidad a solo una forma de investigación que ofrezca una teoría unificada están condenados al fracaso (y por tanto se asegura así la pluralidad).”⁵²⁷

En el contexto cultural contemporáneo contamos con dos posturas sobre la verdad que son opuestas: por un lado, el científicismo moderno, para el que toda crítica a la verdad absoluta de la ciencia es lo mismo que rechazar la idea misma de verdad; por otro lado, existen visiones como el subjetivismo y el relativismo. Ambas posturas luchan por la hegemonía de la noción de verdad. Uno de los puntos centrales para el realismo robusto

⁵²⁵ Cf. Dreyfus y Taylor, 236.

⁵²⁶ Cf. Dreyfus y Taylor, 237-38.

⁵²⁷ Dreyfus y Taylor, 249-50.

pluralista, objeto de críticas de ambas posturas, es la cuestión entre unidad o multiplicidad veritativa. La afirmación que comprende que si varias perspectivas sobre un mismo asunto deberían necesariamente converger se basa, para Dreyfus y Taylor, en la forma básica que tenemos de asegurarnos la captación óptima de la realidad cotidiana⁵²⁸. Un asunto como si la cafetería en la que entro es pequeña y a la vez grande, va no solo contra el principio de no contradicción, sino sobre todo contra nuestra manera habitual de ver las cosas. La opción de nuestros autores va por la vía de que tenemos que acostumbrarnos a la idea de que con respecto a la física y a la naturaleza humana es posible acceder desde diversas perspectivas, “cada una de las cuales revelaría aspectos esenciales de las cosas en sí mismas tal vez incompatibles, pero también irreducibles entre sí.”⁵²⁹. Para Dreyfus y Taylor, ante esta opción “la unidad es y no es un prejuicio”. Ciertamente se pretende elaborar una teoría unificada de los fenómenos y esto tal vez no solo dependa de nuestra tradición cultural, sino de nuestra misma condición de cuerpos encarnados en el mundo. Esta propuesta de un realismo pluralista no es presentada por estos autores como una creencia dogmática, pero sí como una invitación a suspender el juicio sobre la posibilidad última de una unificación, reconociendo además que este último es un objetivo digno de esfuerzo⁵³⁰.

Ciertamente se han dado intentos de convergencia a nivel histórico, algunos bastante exitosos. Por ejemplo, el esfuerzo por hacer compatibles física y química, o la teoría aristotélica con las religiones monoteístas. Explicaciones sobre la medicina como la acupuntura y la medicina occidental nos hacen pensar en varias posibilidades: que un estudio revele que ambas se refieren a cuestiones distintas como el caso de la ciencia natural y la fe religiosa, que una u otra puede estar equivocada, que uno de estos dos tipos de medicina logra explicar a la otra en sus propios términos o bien que pueda desarrollarse una teoría más general que pueda integrar a ambas y hacer una síntesis de ellas. Pero podemos pensar en una más, que existan dos explicaciones sobre el cuerpo y

⁵²⁸ Cf. Dreyfus y Taylor, 252-53.

⁵²⁹ Dreyfus y Taylor, 253.

⁵³⁰ Cf. Dreyfus y Taylor, 271.

su salud que no pueden ser integradas. Esto recuerda la doctrina de Avicena de la doble verdad. En ciencia existen otras cuestiones que son de especial relevancia, por ejemplo, la manera de conciliar la realidad física con fenómenos como la voluntad, la libertad y la conciencia humanas. Podría ser que ambos tipos de fenómenos describan una realidad independiente con respecto a la otra, pero “tenemos que dejar abierta la posibilidad de que el universo no tenga solo una única manera de funcionar. A menos que tomemos la unidad como criterio de verdad, esas realidades separadas no suponen que no haya ninguna descripción que se corresponda con la realidad, sino que puede haber muchas.”⁵³¹

Una pregunta crucial, no solo para Dreyfus y Taylor, sino para una época completa como la moderna: ¿Podría conciliarse un universo mecánico con un cosmos significativo en que los seres humanos tengan un lugar privilegiado? Seguramente una pregunta así atentaría contra los presupuestos de ambas visiones, por lo que el planteamiento de conciliación no es muy prometedor. Un ejemplo que ponen nuestros autores con una perspectiva más prometedora es la que propone Dostoievski en su novela *Los hermanos Karamazov*. Él pretende conciliar o al menos mostrar que conceptos cristianos como culpa, resurrección o sacramentos no tienen por qué entrar en conflicto con las leyes de la física y de la química. Al respecto considera una experiencia como la de Alioscha: “era como si los hilos de todos aquellos incontables mundos de Dios se juntaran en su alma y toda ella temblara”⁵³². De acuerdo con la visión de Dostoievski esta peculiar experiencia no tendría por qué entrar en conflicto con las afirmaciones causales de la ciencia desvinculada. El punto, que ven Dreyfus y Taylor, es precisamente no hacer afirmaciones causales que contradigan lo que dice la ciencia moderna:

“Siempre y cuando no hagamos afirmaciones causales que contradigan lo probado por nuestra cosmología científica, una experiencia sobre el sentido del cosmos y de nuestro lugar en él nos da acceso a la realidad, tal y como es en sí misma y no dependiente de

⁵³¹ Dreyfus y Taylor, 256-57.

⁵³² Dostoievski, Citado desde Dreyfus y Taylor, 258.

nuestra descripción de ella y en la que, además, los seres humanos ocupamos el lugar principal.”⁵³³

El punto parece estar en el hecho de que “no existe *un único* modo de ser de la naturaleza, y que por tanto tampoco hay solo *una verdad* que se correspondiera con ella”. Vemos en este punto una reflexión sobre el ser. La naturaleza podría comparecer desde diferentes modos de ser a los cuales correspondería su propia manera de verdad. Es decir, su propia manera de venir desocultas las cosas. Esto tampoco negaría que existe un modo en que la naturaleza es en sí misma y va contra la idea nietzscheana y en general posmoderna que todas nuestras afirmaciones son construcciones que provienen de nuestros intereses o contra la idea de Rorty que ninguna perspectiva puede ser justificada por la estructura causal de la realidad⁵³⁴. Concluyen Dreyfus y Taylor que existen muchos modos de describir la naturaleza y que todos ellos pueden ser verdad.

De este modo la alternativa de un realismo robusto pluralista puede ir más allá de la idea de un realismo reduccionista que atribuiría a la ciencia la capacidad de explicar todos los modos de ser. Además, iría más allá del realismo científico para el que todos los modos de ser se reducen a uno solo. También criticaría el realismo deflacionario de Rorty que asegura la imposibilidad de que nuestras afirmaciones de verdad se correspondan con las cosas tal como son en sí mismas.

Para este tipo de reflexión un punto de especial complejidad es el que tiene que ver con la concepción del ser humano⁵³⁵. La estructura existencial heideggeriana de ser-en-el-mundo revela al ser humano como un ente capaz de proyectar mundos, lo que implica que en las diferentes culturas se generen concepciones antropológicas distintas. Al respecto surge la interrogante sobre si todas las concepciones son “válidas en el sentido

⁵³³ Dreyfus y Taylor, 258.

⁵³⁴ Cf. Dreyfus y Taylor, 258-59.

⁵³⁵ De todas estas consideraciones puede surgir la pregunta sobre cuáles son en definitiva las determinantes que debe tener una concepción de ser humano para ser aceptable y universal. Una podría ser la explicación heideggeriana del mundo humano como momento del ser del Dasein. Pero al parecer esta visión del ser humano deja sin concretar modos específicos de interpretación. Otra componente que siguiendo a Merleau-Ponty sería difícil de obviar es la estructura corporal y su intercorporalidad.

que desarrollen las más altas y mejores potencias humanas”⁵³⁶. Para Dreyfus y Taylor lo que cada cultura considera como bueno no siempre es igualmente aceptable. Hay culturas, que, por ejemplo, autorizan dañar gratuitamente a seres humanos. ¿Qué ocurre con su crítica? ¿Es posible esperar una convergencia? A juicio de nuestros autores históricamente ya se han dado avances en este sentido. Un ejemplo es la valoración progresiva de la dignidad y derechos de las mujeres. Desde un *statu quo* que las consideraba incapaces para, v. gr., ejercer el sufragio democrático hasta nuestra actual concepción que considera absurdos aquellos argumentos. Lo que se ha dado es lo que Ernst Tugendhat entiende como “reemplazo racional”, para generar este remplazo se ha avanzado por un “camino de experiencia” que es irreversible. Es la experiencia la que ha mostrado que las anteriores creencias sobre la incapacidad de las mujeres eran absurdas. Lo mismo puede decirse de la esclavitud, ella era sostenida por ciertos mitos justificados dentro de una situación opresiva. Cuando esto quedó atrás los mitos se transformaron en insostenibles. También Dreyfus y Taylor apuntan a convergencias parciales entre diferentes concepciones, por ejemplo, entre distintas civilizaciones. En Irán pese a las muchas restricciones que aún sufren las mujeres, se ha reconocido su derecho a voto. La argumentación se ha configurado bajo presupuestos islámicos, distintos a los que se dieron en occidente. Tal vez esto sea parte de un movimiento más general en el que se llegue a consensuar los demás derechos humanos. En este punto nuestros autores aluden al concepto de John Rawls de “consenso por sobreposición”, que designa un consenso en las normas, pero un desacuerdo en las creencias más profundas (doctrinas omnicomprendivas del bien) que las avalan. Ciertamente después de la Segunda Guerra mundial se ha dado un consenso con respecto a los derechos humanos, sobre todo a nivel de declaraciones e intervenciones humanitarias. Al respecto Dreyfus y Taylor manifiestan una postura optimista: “existen menos diferencias que antes y podría haber menos en el futuro”⁵³⁷.

⁵³⁶ Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 262.

⁵³⁷ Dreyfus y Taylor, 265.

Una convergencia que es destacada por estos autores, y sobre todo por Taylor, es la producida por las llamadas “revoluciones axiales” en las que se determinaron cambios similares en distintas regiones del mundo: la filosofía de la época de Platón y Aristóteles, los profetas hebreos del antiguo Israel, el pensamiento asociado a la figura de Confucio, las enseñanzas de los pensadores de los *upshanidas*, Buda y otros reformadores en la India. Todos ellos propugnaron cambios como un nuevo universalismo, una crítica a las concepciones religiosas precedentes, nuevas y más desarrolladas concepciones del bien y un centramiento en el individuo humano y su moral⁵³⁸. Estos avances constituyeron un cambio irreversible en las sociedades a que pertenecieron⁵³⁹. Otro tanto se dio en cambios a nivel civilizatorio como la irrupción del Estado, las sociedades urbanas, la industrialización y la globalización. Todo esto manifiesta una convergencia, pero a la vez una diversidad. Afinidad en los avances morales y políticos, pero divergencias en su ontología básica.

Tal como es presentado en *Recuperar el realismo*, esta postura parece tener un talante evolutivo progresivo. Echamos de menos una mención de que los descubrimientos a nivel antropológico y también a nivel científico, pudieran tener retrocesos. Ciertamente lo que nuestros autores quieren destacar aquí es la depuración, progreso y continuidad en nuestro aprendizaje de la realidad, que es posibilitado en última instancia por nuestro contacto con el mundo y por las estructuras de la naturaleza que aparecen en él como condicionantes de la praxis.

7. Trasfondo, psicología y ciencias sociales

Para la tradición epistemológica empirista y mecanicista el conocimiento del sujeto individual debe reconstruirse sobre las impresiones de este. En esta forma de entender el conocimiento “late una noción de yo y de configuración social que el filósofo canadiense considera limitadora de la verdadera forma de experimentar del ser humano”⁵⁴⁰. En

⁵³⁸ Cf. Dreyfus y Taylor, 269.

⁵³⁹ Cf. Dreyfus y Taylor, 268-69.

⁵⁴⁰ Souroujon, «La propuesta hermenéutica de Charles Taylor. Una crítica a la epistemología dominante en la ciencia política», 274.

ciencias del hombre este modelo se ha enfocado en su referencia a hechos, en tanto, datos en bruto. Por el contrario, Taylor propone un esquema hermenéutico de interpretación para el análisis científico de las ciencias del hombre en contraposición al modelo de las ciencias de la naturaleza. Kuhn critica a Taylor en cuanto que para el físico y filósofo no habría diferencia entre caracterización de objetos de la ciencia natural o social. También el objeto de las ciencias naturales cambia de cultura a cultura. No obstante, Kuhn reconoce que en el período normal de la ciencia ésta no es una ciencia hermenéutica como ve Taylor que son las ciencias humanas. Dice Lazo Briones que aunque pudiera haber cierto tono positivista en la concepción de la ciencia de Taylor al restringir su objeto a datos en bruto no interpretables no por ello debe refutarse la tesis central del canadiense que diferencia a las dos ciencias: “La interpretación hermenéutica... escapa a la lógica de la verificación y al ideal de absolutéz”⁵⁴¹. Además es importante tener presente que en las ciencias humanas no opera sólo una comprensión implícita de las cosas que requiere un enfoque hermenéutico, sino que esencialmente una comprensión humana de las cosas⁵⁴².

En el artículo llamado “La interpretación y las ciencias del hombre” (1971), nuestro autor se refiere a la relación de la hermenéutica con la tradición epistemológica. Para Taylor, las ciencias del hombre tienen un componente “hermenéutico”, concepción que se remonta a Dilthey y que ha repercutido en autores como Gadamer, Ricoeur y Habermas. La idea de un trasfondo de significatividad, de un mundo, de un lenguaje basado en formas de vida, tiene que ver con nuestra concepción antropológica y no es un simple añadido a ella. El hecho que la acción humana se realice desde un trasfondo de significatividad implica que en ella opera el binomio precomprensión-interpretación. Es por ello por lo que el modelo hermenéutico es para Taylor el más apropiado a su objeto. La hermenéutica busca aclarar un objeto de estudio, sacando a la luz su coherencia y sentido. Este objeto debe ser un texto o algo análogo. Toda ciencia hermenéutica debe

⁵⁴¹ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 159-60. Véase desde la página 157.

⁵⁴² Cf. Lazo Briones, 162.

“ocuparse de una u otra de las formas de significación confusamente interrelacionadas”. Tres son las condiciones esenciales. Primero un objeto sobre el que pueda hablar en términos de sentido o sin sentido, de coherencia o incoherencia. Segundo, se debe distinguir entre “el sentido o coherencia atribuidos y su encarnación en un campo específico de portadores y significantes”⁵⁴³. Esto quiere decir que hay más de una expresión para la significación, lo que implica distinguir aquello que se interpreta y lo que se interpreta, lo que se significa y lo que se expresa, línea que no siempre tiene la claridad deseada. Tercero, “la noción de un sujeto a quien estén destinadas esas significaciones..., tratamos de hacer explícita la significación expresada, lo cual quiere decir expresada por o para un sujeto o sujetos”⁵⁴⁴. Pero la identificación del sujeto no siempre es sencilla.

Si una interpretación es efectiva logra aclarar la significación original, pero ¿cómo sabemos nosotros mismos que tal interpretación es correcta? ¿Cómo podemos convencer a otro de que lo es? En la interpretación opera el llamado “círculo hermenéutico”. Para establecer una lectura de un texto, solo es posible evocar otras lecturas. El problema es que siempre se llega a una lectura que fundamenta otra, con lo que nos quedamos con el problema de la interpretación de una lectura. Para Taylor, “la incertidumbre es una parte inextricable de nuestra condición epistemológica”⁵⁴⁵. Esto se distancia de las opciones metodológicas investigativas tradicionales que buscaban la certeza racional innegable o el basar la reflexión en los datos en bruto que puedan verificarse. El ideal de verificación llega hasta el siglo XX y Taylor reconoce como importantes representantes a los empiristas lógicos. Ellos añaden al método de inducción propio del empirismo tradicional, la inferencia lógica y matemática, propia del racionalismo⁵⁴⁶. Esta impronta ha tenido su continuidad en las teorías que comprenden la mente humana en torno al modelo computacional. Para Taylor tales esquemas son

⁵⁴³Taylor, «La interpretación y las ciencias del hombre», 144.

⁵⁴⁴ Taylor, 145.

⁵⁴⁵ Taylor, 147.

⁵⁴⁶ Cf. Taylor, 149.

estériles en el ámbito de las ciencias del hombre, pues impiden entender importantes dimensiones de la vida humana.

Taylor afirma que, tanto en el plano fenomenológico como en el discurso corriente, “cierto concepto de la significación tiene un lugar fundamental en la caracterización del comportamiento humano”⁵⁴⁷. El canadiense se refiere a ella como “significación experiencial”. Él utiliza este concepto “para referirse al tipo de significado del que trata el nuevo paradigma de hermenéutica implementada en la acción humana.”⁵⁴⁸. El de Quebec utiliza esta expresión para distinguirla del significado lingüístico, aquel del que se ha ocupado tradicionalmente la hermenéutica. Tal como lo señala su nombre este tipo de significado se forja en la experiencia y recoge “tres elementos: la emoción, la situación y el modo peculiar de reaccionar, vinculándolos entre sí y remitiéndolos en última instancia al modo de vida en el que dicho comportamiento, dicho modo de experimentar ese sentimiento determinado se torna inteligible en esa situación concreta”⁵⁴⁹. En esta significación podemos reconocer tres determinantes: es significación para un sujeto (un grupo de ellos o incluso para el sujeto humano en general); es significación de algo, vale decir podemos distinguir entre una acción, situación u otro elemento y la significación; por último, las cosas solo tienen significación en un campo en que se relacionan con otras cosas, no existe un elemento significativo único, lo que además implica que elemento y campo se influyan mutuamente y sus cambios e interacciones puedan variar el significado⁵⁵⁰. La significación se da en un trasfondo u horizonte de sentido, aun cuando también puede pensarse desde una fusión de horizontes. Análogamente en el caso de la significación de una palabra, ella depende del significado de las otras palabras con las que

⁵⁴⁷ Taylor, 152.

⁵⁴⁸ Gracia Calandín, «Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural.», 51.

⁵⁴⁹ Gracia Calandín, 52.

⁵⁵⁰ Cf. Taylor, «La interpretación y las ciencias del hombre», 152.

contrasta. En síntesis “la significación en este sentido – llamémosla experiencial – es significación de algo, para un sujeto, en un campo”⁵⁵¹.

Para el quehacer hermenéutico de las ciencias, es preciso tener presente que un texto es interpretado a través de un texto, pero algo análogo al texto no es interpretado por algo análogo al texto, sino por un texto. Lo interpretado y la interpretación no son unívocos, pero tampoco totalmente heterogéneos. La conocida fórmula de Taylor, del hombre como animal que se autointerpreta, implica la experiencia en términos de significación de la propia situación. A esta interpretación el canadiense la tilda como “una especie de proto- ‘interpretación’”, esta a su vez es modelada por el lenguaje en el que el agente vive estas significaciones, segundo nivel de interpretación. Y, por último, por la interpretación que podemos hacer de las acciones del agente, en que se toma la totalidad. Podemos pensar, por ejemplo, en una interpretación hecha a través de una novela. Si la interpretación de lo vivido es más clara, modificará de alguna manera cómo se comporta el agente. Una ciencia hermenéutica que alcance su meta debería ofrecer, por tanto, una interpretación desfasada con respecto a lo explicado⁵⁵².

En “Interpretación y las ciencias del hombre” un punto que Taylor quiere dejar claro es la imposibilidad de un sistema de predicción en las ciencias del hombre a semejanza de las ciencias de la naturaleza. En primer lugar, no son sistemas cerrados, siempre se puede tener en el análisis social interferencia externa, en segundo lugar, no se puede alcanzar la exactitud propia de la ciencia de los datos en bruto, no puede juzgarse las interpretaciones con los criterios propios de una ciencia que mide. La tercera razón es que el hombre como “animal que se autodefine” tiene cambios en estas definiciones que implican cambios en su naturaleza: “las mutaciones conceptuales en la historia humana pueden producir y con frecuencia producen redes conceptuales que son inconmensurables, es

⁵⁵¹ Agrega Taylor: “Este rasgo la distingue de la significación lingüística, que tiene una estructura de cuatro y no de tres dimensiones. La significación lingüística es para los sujetos y en un campo, pero es la significación de significantes y remite a un mundo de referentes” (Taylor, 153).

⁵⁵² Cf. Taylor, 159.

decir, cuyos términos no pueden definirse en relación con un estrato común de expresiones”⁵⁵³. Taylor ejemplifica esto en las diferencias que existen entre las concepciones de negociaciones propias de nuestras sociedades occidentales y las de una sociedad primitiva, ambas son inconmensurables.

La estabilidad de las concepciones es algo más propio de las ciencias naturales. Por todo esto, las ciencias humanas no tienen un carácter causal-predictivo, más bien “son en gran medida” *ex post*⁵⁵⁴.

7.1. Ausencia y presencia del trasfondo en psicología.

En *The Explanation of Behaviour* de 1964 Taylor critica el comportamentalismo propio de la psicología experimental de aquella época, sobre la base de sus críticas a las posiciones cartesianas y empiristas sobre la acción y la intención. Su objeción de fondo a estas teorías comportamentalistas es que el propósito que subyace a la psicología conductista es excluir toda explicación teleológica del comportamiento humano. Esto implica exiliar de la reflexión los principios distintivos de los organismos animados⁵⁵⁵. La pretensión de un naturalismo de buscar leyes que emulen a aquellas de los eventos físicos para explicar la intencionalidad y la significatividad es para Taylor equivocada en su raíz. Taylor señala al conductismo como aquella corriente psicológica paradigmática que ha tenido y sigue teniendo influencia en otras corrientes más recientes.

Para el canadiense, la referencia a la intencionalidad y a la significatividad tiende de acuerdo con lo esencial del paradigma conductista a removerse del proceso explicativo⁵⁵⁶. Watson no aprecia el carácter mentalista e introspeccionista de la tradición psicológica que él critica y se guía por el paradigma de la ciencia natural, dominio en el cual incluye a la psicología⁵⁵⁷. La introspección no permitiría la determinación y cuantificación de los

⁵⁵³ Taylor, 196.

⁵⁵⁴ Cf. Taylor, 198.

⁵⁵⁵ Cf. Cincunegui, «Charles Taylor y la identidad moderna», 67; Cf. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, 42-43.

⁵⁵⁶ Cf. Cincunegui, «Charles Taylor y la identidad moderna», 70.

⁵⁵⁷ John Watson (1878-1958) propuso aplicar los principios básicos de las ciencias naturales al ámbito de la psicología: “La psicología, tal como la ve el conductista, es una rama puramente objetiva de la ciencia natural. Su

estados de consciencia y el mentalismo mete al investigador en un mundo privado cosa totalmente opuesta al ideal de desvinculación que provenía desde la ciencia natural. El psicólogo conductista se atiene a la observación de los movimientos del organismo, asumiendo de manera axiomática correlaciones entre ellos y operaciones del cerebro y del sistema nervioso central⁵⁵⁸. Esto *bypasea* la necesidad de un proceso interior. De esta forma se puede establecer una correlación entre el estímulo que proviene del entorno y la respuesta que se expresa en el comportamiento. Está detrás el ideal científico que para obtener genuino conocimiento se debe de verificar empíricamente. El problema que se suscita para Taylor es que no se pueden traducir fenómenos que tienen un carácter teleológico a leyes de un carácter mecanicista, la explicación teleológica tiene sus propias leyes⁵⁵⁹. Son estas últimas las que gobiernan la acción. El modelo de las ciencias físicas no es el adecuado para estudiar este fenómeno. Existe un propósito de la acción humana que no puede ser pasado por alto y que juega un papel absolutamente relevante⁵⁶⁰. Nosotros damos sentido a la situación en que vivimos y nos movemos de acuerdo con un propósito. La relación entre la situación y la acción no es de determinación, no es un fenómeno de estímulo – respuesta (ER) como supone el conductismo. Este último se define por un elemento de afirmación y otro de negación: por el primero la conducta se explica de forma exclusiva desde la situación y desde las inclinaciones del sujeto y, por el segundo, se niegan determinadas características propias del sujeto como la

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” [Watson, J.B., “Psychology as the behaviorist views it”, citado desde Cincuneguí, 69].

⁵⁵⁸ Cf. Cincuneguí, 71.

⁵⁵⁹ Cf. Cincuneguí, 71.

⁵⁶⁰ “Entre la situación y la conducta hay una conexión, que es una relación significativa entre la situación y propósito de la acción, no una determinación de la acción por parte de las condicionantes de la situación, como los distintos conductismos suponen” (Llamas, *Charles Taylor*, 156.)

intencionalidad⁵⁶¹, sus disposiciones, interpretaciones y finalidades⁵⁶². Sin embargo, para Taylor el mismo reconocimiento de un estímulo en el sujeto de estudio, da pie para validar la intencionalidad. Incluso el animal debe seleccionar datos relevantes para que un estímulo sea tal. Existe una selección, un *set* de estímulos conectados entre sí⁵⁶³ que el animal discrimina. Esto implica para Taylor la consideración de un “entorno intencional” (*intentional environment*), que es el entorno tal “como afecta o es conocido por el animal... que es correlativo a la conducta”⁵⁶⁴ y que se diferencia del entorno ambiental externo. El animal no solo da respuesta al estímulo, sino también a las condiciones ambientales relevantes. Además, el animal es capaz de aprendizaje. Por ejemplo, de encontrar un nuevo camino si se le ha obstruido la ruta habitual para encontrar su alimento. Tiene una capacidad de crecer en su conocimiento, aprende a orientarse, y a actuar para conseguir su objetivo⁵⁶⁵. Con ello va más allá del condicionamiento, “la acción no se define como respuesta a un estímulo, sino en función del objetivo”⁵⁶⁶. Es teleológica. El objetivo funciona como causa final de la acción, en contraposición con el estímulo que parece ser causa eficiente para el conductismo.

Tanto la acción humana como la del animal, son teleológicas, pero en el caso humano puede incorporar la intención consciente del agente, y en este sentido tener un propósito,

⁵⁶¹ Dice Taylor: “Los teóricos del estímulo-respuesta desean eliminar todas las nociones que involucran intencionalidad. De hecho, bajo la influencia de la epistemología empirista, tienden a creer que estas nociones no son conceptos empíricos genuinos, y no se les puede dar un sentido empírico definido a menos que se definan operacionalmente. Al contrario, estos conceptos se aplican de manera arbitraria e incommunicable, sobre la base de la ‘introspección’, y su uso hace imposible una ciencia del comportamiento intersubjetivamente verificable.” (Taylor, *The Explanation of Behaviour*, 112).

⁵⁶² Cf. Llamas, *Charles Taylor*, 156. Afirma Taylor en la “Introducción” de *Philosophical Papers*: “El conductismo, que fue el objetivo de mi explicación del comportamiento, trató de ignorar el propósito y la intencionalidad, de hecho, incluso a un lado de la conciencia” (Taylor, *Philosophical Papers I*, 2).

⁵⁶³ Afirma Taylor: “Entonces, debería ser posible ver si las correlaciones del tipo exigido por E-R realmente se mantienen o si el aprendizaje también se ve afectado por la atención selectiva del animal... El término “*set*” se ha acuñado para cubrir estos casos de atención selectiva.” (Taylor, *The Explanation of Behaviour*, 125).

⁵⁶⁴ Taylor, 121.

⁵⁶⁵ Cf. Llamas, *Charles Taylor*, 157.

⁵⁶⁶ Llamas, 158. Afirma Taylor: “Caracterizar la conducta como acción es caracterizarla como dirigida hacia una meta. Ahora bien, esto quiere decir que es posible dar cuenta de la forma particular que adopta en cualquier situación en parte de un modo teleológico, según la situación lo requiera dada la meta en cuestión” [Taylor, *The Explanation of Behaviour*, 196. Citado desde Llamas, *Charles Taylor*, 158].

es decir ser intencionadas. Toda acción y deseo son intencionales, pero solo la acción humana propositiva es intencionada. También en el caso humano pueden darse acciones no intencionadas, como en la acción motivada por el deseo inconsciente⁵⁶⁷.

En la tradición científica occidental habría para Taylor una “hostilidad hacia la teleología”, pues se contrapone a los datos empíricos del naturalismo y el positivismo⁵⁶⁸.

La crítica al naturalismo de Taylor no tiene que ver con una crítica a la validez de las ciencias naturales. Sus procedimientos y la búsqueda de la absolutez y objetividad son para él inherentes a la naturaleza de sus objetos. Lo problemático es querer aplicar estos rasgos y sus procedimientos a las ciencias humanas. El chiste del borracho que buscaba sus llaves debajo del poste de luz y no en el lugar que se le habían perdido remite a esta problemática. El innegable éxito en su ámbito de las ciencias naturales no augura el mismo éxito al aplicar su procedimiento en el ámbito de las ciencias humanas. Ciertamente parece haber más luz bajo el farol de las ciencias naturales, pero el ámbito de las ciencias humanas está en otra parte y requiere de otros procedimientos, a saber, preferentemente hermenéuticos. La índole propia del ente que posee un modo de ser de estar-en-el-mundo, que implica en su misma constitución ontológica un trasfondo de significatividad requiere que la investigación que busque entenderlo sea hermenéutica. Esto tanto a nivel de psicología como de teoría social.

En "Peaceful Coexistence in Psychology" (1984) de *Philosophical Papers I* se confrontan dos visiones distintas de psicología, el enfoque clásico o epistemológico y el enfoque hermenéutico. El primero está basado en datos brutos, en operaciones que no sean susceptibles de interpretación, es decir que sean unívocas y en un talante fisicalista que dejaba en un segundo plano, cuando no completamente de lado, la evidencia que podía entregar la introspección. El modelo más radical fue el conductismo, pero Taylor ve como sus herederos naturales a la familia de teorías inspiradas en el modelo computacional de la mente, así como la neurofisiología, de índole más bien fisicalista. Un

⁵⁶⁷ Cf. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, 71.

⁵⁶⁸ “Charles Taylor, “The Explanation of Purposive Behaviour” (1970), citado desde Llamas, *Charles Taylor*, 166.

modelo así choca con la naturaleza de la acción, de la emoción y del pensamiento, todos, como vimos, maneras de consciencia de la situación. Tanto “la acción como la emoción se caracterizan por la forma en que el agente o sujeto ve la situación, entonces su interpretación personal puede entrar en la definición del fenómeno estudiado”⁵⁶⁹. La visión del agente y su contexto son requeridos para su estudio. Los datos que desde ahí se obtienen están lejos de ser datos en brutos. Es el enfoque hermenéutico el que se adecúa a este fenómeno. Esto también puede verse en las demás disciplinas que estudian el comportamiento humano. Siguiendo a Ricoeur, Taylor observa que una teoría como el psicoanálisis freudiano es hermenéutica⁵⁷⁰, así como los enfoques que han descendido de él, por ejemplo, el de Erikson y el de Rogers. Pero que el psicoanálisis sea hermenéutico no quiere decir que no pueda ser una teoría causal. La relación entre fuerzas psíquicas y las acciones o emociones se da no a través de datos en bruto, sino de datos de interpretación. No obstante, como lo indica el nombre del artículo, Taylor considera que ambos modelos pueden coexistir. El modelo clásico puede ser útil en ámbitos como la frontera psicofísica, cuando, por ejemplo, se quiere descubrir la relación entre estados físicos y estados psíquicos; o en un nivel intermedio en las que se logre cualificar y cuantificar ciertos datos como en las pruebas de inteligencia en el estudio de una competencia. Pero en el estudio del comportamiento concreto, ámbitos propios de la acción y emoción, es el enfoque hermenéutico el indicado.

En cuanto a la tradición basada en una concepción empirista que apuesta por datos atómicos que van generando la realidad a través de procesos mecánicos, en “What is Involved in a Genetic Psychology?” (1975) se muestra cómo la idea de una psicología genética va en sentido contrario. En este artículo se trata sobre la naturaleza de la psicología genética y la ontogénesis. La psicología genética está basada en el

⁵⁶⁹ Taylor, «Peaceful Coexistence in Psychology», 121.

⁵⁷⁰ Habermas pone como ejemplo de una teoría crítica, a la vez que hermenéutica, la teoría freudiana: “La comprensión escénica se distingue de la comprensión hermenéutica simple por su fuerza explicativa: sólo alumbra el sentido de manifestaciones vitales específicamente ininteligibles en la medida en que logra explicar también, con la reconstrucción de la escena original, las condiciones de la génesis del sinsentido.”[Habermas, «La pretensión hermenéutica de la ética (1970)», 290].

reconocimiento de que hay un complejo especial de problemas de ontogénesis en oposición a una visión incremental del aprendizaje basada en unidades homogéneas, como por ejemplo una acumulación de hábitos. Para una psicología genética el patrón tanto de la inteligencia, como del aprendizaje, de la vida emocional, etc. es diferente en cada etapa de desarrollo y no puede ser simplemente explicada por una agregación de elementos. Para este tipo de especialidad hay diferencia de estructura y de organización global. Frente a una psicología como el conductismo que es atomista, la psicología genética tiene una índole holística⁵⁷¹. Este carácter se complementa con otras dos características: este tipo de psicología reconoce una índole transformadora en cada etapa del desarrollo humano y no solo es incremental, además de abrirse a algo que va en contra de la tradicional forma de pensar empirista, que se niega a que la realidad o parte de ella tenga un carácter innato. La psicología genética reconoce estructuras innatas en el desarrollo humano. El sujeto genera una peculiar imagen del mundo de acuerdo con un repertorio (*repertoire*) “que se caracteriza por una serie de habilidades y capacidades para manipular, describir, hacer inferencias sobre el mundo”⁵⁷² de acuerdo con su particular etapa de desarrollo. Además de esto la psicología genética posee un carácter que podríamos llamar encarnado y otro “histórico-evolutivo”, ya que intenta mostrar el vínculo entre la inteligencia y la función biológica y la evolución desde formas más primitivas de la psicología humana. Taylor reconoce en la Psicología Genética una ciencia “hermenéutica”, que en este sentido recorre un camino adecuado a su objeto de estudio, aunque pueda el canadiense tener ciertos reparos en algunos de los postulados concretos que se han ido dando en este recorrido⁵⁷³.

En "How is Mechanism Conceivable?" (1971) se reflexiona sobre si la explicación neurofisiológica del comportamiento debe ser de tipo mecanicista. Uno de los problemas que toca esta pregunta es el del determinismo que pondría en cuestión la libertad y responsabilidad moral humanas. Para Taylor y para nuestra comprensión común el

⁵⁷¹ Cf. Taylor, «What Involved in a Genetic Psychology», 139-40.

⁵⁷² Taylor, 143.

⁵⁷³ Véase Taylor, 148-63.

comportamiento humano es teleológico e intencional. El agente persigue fines y posee inclinaciones, sensibilidades y en nuestra acción no se da una separación tajante entre el agente y la situación en la que está inserto. Por ejemplo, el lenguaje en el que estamos sumergidos depende no de nosotros mismos, sino de una red de significaciones que proceden desde el trasfondo⁵⁷⁴. Para una psicología que está bajo el modelo de las ciencias naturales este tipo de elementos deben quedar fuera. Para el canadiense en cambio son elementos esenciales de la manera de ser humana. Se podría pensar que la naturaleza de lo descrito por las explicaciones neurofisiológicas es de tipo causal en contraposición a las explicaciones propias del sentido común (Ryle y Melden), pero esto para Taylor no es correcto, también las explicaciones del sentido común son causales, pero no tienen una índole mecanicista, sino que son teleológicas. Resurge la antigua distinción aristotélica entre causa eficiente y final. El mecanicismo apostaría en última instancia con reducir todos los fenómenos a leyes físico-químicas y si se sigue este paradigma de manera estricta en neurofisiología se dejaría fuera la explicación teleológica e intencional del comportamiento. En un intento de convergencia se podría postular la excepcionalidad de las leyes físico-químicas en el comportamiento humano, pero esto requeriría justificación y no permitiría entrar en una dinámica de verdadera convergencia. La búsqueda de Taylor va más bien en la línea de salvar los fenómenos y apuesta por una convergencia en la dinámica que veíamos más arriba en el artículo “Peaceful Coexistence in Psychology”. El quebequense concibe como hipótesis la existencia de principios, fuerzas y conceptos propios de nuestro comportamiento animado que complementarían los principios y conceptos de la neurofisiología. Ambos tipos de principios, conceptos, leyes y fuerzas serían válidos y se complementarían para describir la realidad físico-psíquica⁵⁷⁵. Es este un postulado sobre el que habría que seguir trabajando, pero que puede dar frutos metodológicos.

⁵⁷⁴ Cf. Taylor, «How Is Mechanism Conceivable?», 166.

⁵⁷⁵ Cf. Taylor, 185.

En el artículo “Cognitive psychology” (1983-5) se aborda el tema de una psicología cognitiva que trata de explicar el comportamiento diario, como tomar o lanzar una pelota o nuestra conversación, a través de procesos subyacentes que se asemejen a los procesos computacionales⁵⁷⁶. Esto implicaría desglosar el comportamiento en una serie de pasos explícitos a semejanza de los algoritmos computacionales. Pero la acción humana tiene una índole muy distinta a un programa informático. Como hemos visto está basada en un trasfondo de significatividad que no es totalmente explícito, lo que se diferenciaría de los pasos que forman cualquier algoritmo. En este artículo Taylor menciona a Wittgenstein y a Polanyi como dos autores que han descubierto este horizonte o, como lo llama Polanyi, “conocimiento tácito” (no explícito). Una máquina no tiene nada parecido a un conocimiento tácito y menos la condición de ser animal autointerpretante que posee una precomprensión que requiere ser interpretada. Si a esto agregamos la peculiar forma de nuestros sentimientos que son distintos a los de los animales, pues están constituidos por autocomprensiones y autointerpretaciones, que suponen el binomio precomprensión – interpretación, vemos que el modelo computacional no es el adecuado. Esto además supondría nuestra capacidad de importación (*import*), cosa muy ajena a una máquina. Relacionado con esto es el hecho que en la acción humana nos movemos por propósitos que pueden ser conscientes e inconscientes. Si es posible asignar un propósito a una máquina, este depende más del programador o usuario que de ella misma, siendo la atribución más bien una mirada antropomórfica. Esto además sería atribuir a las máquinas la capacidad de significación en primera persona [no relativo a un observador (*non-observer-relative*)], lo cual es muy cuestionable. Por otro lado, la significatividad tiene no solo una connotación interna, sino que depende del entorno cultural que nos rodea, pues la significatividad es compartida, llegamos a entendimientos con la gente acerca del significado de las cosas, somos agentes entre agentes⁵⁷⁷.

⁵⁷⁶ Cf. Taylor, «Cognitive Psychology», 187.

⁵⁷⁷ Cf. Taylor, 203.

Detrás de la psicología cognitiva está la idea de que la consciencia se entiende en primer lugar como representación, ella se entendería como separable de los procesos mentales e interactuaría con ellos, a semejanza de los elementos atómicos y las operaciones formales respectivamente, propios de la epistemología moderna. A esto hay que agregar la idea que la diferencia fundamental con las máquinas sería que ellas tienen consciencia y nosotros no⁵⁷⁸. Esto se vería como un defecto superable a futuro. Pero para Taylor, lo que realmente nos separa de las máquinas no es la consciencia o falta de ella, sino más bien la significación, las cosas tienen significado para nosotros de manera no relativa. Más allá de estas disquisiciones Taylor ve posible una complementariedad que va muy en la línea del artículo “Peaceful Coexistence in Psychology”.

7.2. La influencia del trasfondo y su ausencia en ciencias sociales

La tentación de las ciencias humanas en general y en particular de las ciencias sociales es ver la ciencia natural como paradigma. En el caso de la teoría social se tiende a ver como “una explicación de los procesos y mecanismos subyacentes de la sociedad y como base para una planificación más eficaz de la vida social”⁵⁷⁹. Pero existe una desanalogía con la ciencia natural “entendiendo que la teoría (social) cuestiona, reemplaza o extiende” el sentido común⁵⁸⁰. Esto implica una pre-comprensión pre-teórica de él y la necesidad de una ulterior interpretación: “una sociedad es, entre otras cosas, un conjunto de instituciones y prácticas, y estas no pueden existir y llevarse a cabo sin cierta autocomprensión”⁵⁸¹. Las prácticas que componen una sociedad requieren autodescripciones constitutivas de los agentes que en ella participan. El voto democrático, por ejemplo, implica la noción de autonomía individual, un voto dirigido, manipulado o determinado, no es un voto democrático. Normalmente tal comprensión es pre-teórica. En este sentido la teoría social surge cuando tratamos de formular

⁵⁷⁸ Cf. Taylor, 201.

⁵⁷⁹ Taylor, «Social Theory as Practice», 92.

⁵⁸⁰ Cf. Taylor, 92-93.

⁵⁸¹ Taylor, 93.

explícitamente lo que estamos haciendo. Desde ahí podemos criticar, afianzar, complementar, o incluso reemplazar nuestra comprensión original. Pero “una teoría puede hacer más que socavar o fortalecer las prácticas. Puede dar forma o alterar su manera de llevarlas a cabo ofreciendo una interpretación de las normas constitutivas”⁵⁸². Para Taylor, en ciencia política la práctica es objeto de la teoría, es decir esta última no es externa a la práctica, la teoría transforma su propio objeto. En el caso de la ciencia natural, la teoría también transforma la práctica, pero esta vez como algo externo a la teoría, la transformación es una mera aplicación. Esto genera un problema en cuanto a la validación de la teoría política. Para el canadiense este poder transformador no contraría la idea de validación, los cambios en la práctica pueden validar o invalidar la teoría⁵⁸³. Dice Taylor: “Probar la teoría en la práctica significa aquí no ver qué tan bien la teoría describe las prácticas como una gama de entidades independientes; sino más bien a juzgar cómo se comportan las prácticas cuando son informadas por la teoría”⁵⁸⁴. Para Taylor el hecho de que una teoría social altere la práctica se debe a que la teoría puede aportar clarividencia a la práctica, pues otorga autodefiniciones, aunque también mostrar sus lagunas revelando su inadecuación.

Un contraejemplo podría ser la economía: habitualmente se entiende como ciencia causal y predictiva. Supuestamente sus leyes actuarían independientemente de las intenciones y comprensión de los agentes. Las leyes de la economía, los bancos y sus políticas monetarias, operarían independientemente de tales cambios. Pero, para Taylor, esto se debe a que el cambio se produce muy lentamente. Esta lentitud hace que la economía pueda funcionar bajo este paradigma, dependiendo de que se mantengan las condiciones sociales que hacen posible sus leyes. Hay ciertos condicionamientos de nuestro comportamiento que llevaron mucho tiempo en formarse: dinero, bancos, mercados internacionales, etc. La posibilidad de funcionamiento de la economía como ciencia causal depende de una cultura en que una determinada forma de racionalidad se ha

⁵⁸² Taylor, 99.

⁵⁸³ Cf. Taylor, 101-2.

⁵⁸⁴ Taylor, 113.

desarrollado. Pero, incluso bajo esos parámetros falla a menudo porque esa racionalidad no es una guía suficientemente precisa. Dice el canadiense, “no podríamos tener una teoría de este tipo, tan resistente a nuestra autocomprensión (relativamente resistente, como hemos visto) fuera de esta esfera económica”. Las teorías que pretenden explicar el comportamiento político, a semejanza de este modelo económico, no logran una descripción correcta del fenómeno, sino que más bien “ofrecen una forma de concebir lo que es actuar políticamente y... en lugar de ser una teoría de cómo las cosas siempre operan, en realidad terminan fortaleciendo una forma de actuar sobre otras”⁵⁸⁵. En última instancia se convierten en teorías transformadoras. Para Taylor esta reflexión concluye en que este modelo de teoría tiene “en el mejor de los casos, una aplicación parcial en las ciencias del hombre”⁵⁸⁶ que se reduce a ámbitos especializados con un comportamiento rígido.

En ciencia política, ámbito que para Taylor requiere un enfoque hermenéutico, se ha dado también históricamente la búsqueda de “datos en bruto”, bajo el presupuesto de una epistemología empirista. Tanto es así que en el artículo de 1967 titulado “Neutrality in political science” se pregunta por la legitimidad de la filosofía política, eminentemente valorativa, frente a la neutralidad que se pregonaba en esa época para la ciencia política⁵⁸⁷. De acuerdo con esto, la ciencia se ocupaba de los fenómenos observables, pero para Taylor las características cruciales a las que debe llegar una ciencia política no se reducen a fenómenos de este tipo, el problema pudiera ser que no se ha desarrollado recursos conceptuales pertinentes para acceder a esos fenómenos cruciales. De hecho, el ámbito de la ciencia política es aquel campo donde compiten un número creciente de estructuras teóricas que buscan proponer estos recursos (enfoque marxista, estructural funcional, aplicaciones de métodos sociológicos, psicológicos, etc.)⁵⁸⁸. Taylor se esfuerza por

⁵⁸⁵ Taylor, 103.

⁵⁸⁶ Taylor, 104.

⁵⁸⁷ “Hace algunos años, uno oía decir frecuentemente que la filosofía política estaba muerta, que la había matado el crecimiento de la ciencia, el desarrollo del positivismo, la desaparición de la ideología o alguna combinación de estas fuerzas pero cualquiera que hubiese sido la causa, estaba muerta” (Taylor, «Neutrality in Political Science», 58).

⁵⁸⁸ Cf. Taylor, 63.

mostrar que, en el ámbito político, ámbito eminentemente valorativo, es imposible conservar una neutralidad absoluta. Los mismos conceptos de avance o retroceso, llevan implícitas sus referencias a bienes. Lo bueno y lo mejor, así como lo malo y lo peor, se cueñan en apreciaciones positivas de la dignidad humana, de lo preferible de la democracia, de lo negativo de la esclavitud o la opresión. Por mucho que se quiera tener miradas funcionales y se trate de dividir entre lo descriptible y lo evaluativo, separando aguas, esta división no libra a los análisis y conclusiones de estas referencias a bienes⁵⁸⁹. El problema es ignorarlo teóricamente. Para librarse de aquel problema la interpretación juega un rasgo crucial.

En “La interpretación y las ciencias del hombre” el canadiense señala que la pretensión de basarla en datos en bruto no ha llegado a los extremos que ha llegado en psicología. El objetivo de este tipo de exploración es ser una ciencia verificable, predictiva y exacta en la medida de lo posible. Para ello, se reduce el “comportamiento político” a dato en bruto. ¿Cómo puede darse esto? Es posible describir acciones como objetivos o resultados alcanzados. Algunos de ellos asociados a movimientos físicos, otros a reglas institucionales o a aquel comportamiento que puede incluir la aceptación o rechazo de fórmulas verbales, de acontecimientos, etc. Del primer tipo podrían ser ejemplos: matar, detener personas, encarcelarlas, enviar tanques a las calles, etc. Un ejemplo del segundo tipo podría ser votar en tanto regla institucional de las democracias. Las acciones del tercer tipo son pesquisadas a través de, por ejemplo, encuestas de opinión y análisis de contenidos. Todos ellos podrían satisfacer las evidencias de verificación propia de la tradición empirista, pues buscan “datos en bruto”. La objeción que surge ante este tipo de esquema es que la interpretación siempre será indispensable. ¿Cómo escogemos las proposiciones, por ejemplo, de un cuestionario? La comprensión de nuestras metas y valores son un apoyo evidente para su formulación. Taylor destaca que una de las

⁵⁸⁹ Véase, por ejemplo, los análisis de Taylor a la aplicación de métodos sociológicos de Lipset y a la teoría estructural-funcional de Gabriel Almond.

características básicas de este modo de entender la ciencia política, es que “se reconstruye la realidad de conformidad con ciertos principios categoriales”⁵⁹⁰ y estos principios categoriales son significaciones intersubjetivas propias de cada cultura⁵⁹¹.

Taylor usa una distinción de Searle que diferencia entre regla reguladora y regla constitutiva. La primera regularía un comportamiento ya constituido (ejemplo: no codiciarás los bienes ajenos), la segunda la ejemplifica con la regla que gobierna los movimientos de la reina en el ajedrez. La primera regla regula, pero no constituye el comportamiento, la segunda sí. Si bien puede existir un mover la reina sobre un tablero arbitrariamente, esto no tendría el sentido de una pieza que se mueve en este juego sin la regla que constituye este movimiento. Las reglas institucionales, por ejemplo, la que regula la acción de votar, son de este tipo. Taylor buscando ampliar el concepto se refiere a este tipo de acción constituida por reglas como “práctica”⁵⁹². Nuestras prácticas están indisolublemente unidas a nuestro lenguaje. Poseen un vocabulario y una semántica particular, que es posible diferenciar de otras. Taylor compara nuestra práctica de negociación basada en la identidad y autonomía de las partes con la de una aldea japonesa tradicional en la que el consenso unánime tiene un altísimo valor (este se rompía si dos sectores se separaban). Ambos tipos de negociación no son los mismos, aquí no solo existe una diferencia de vocabulario, sino de realidad social. Implícito en nuestras prácticas se encuentra una concepción del agente, su vínculo con otros y con la sociedad. Entre las dos sociedades ejemplificadas existe una gama de significaciones intersubjetivas distinta.

⁵⁹⁰ Taylor, «La interpretación y las ciencias del hombre», 163.

⁵⁹¹ Para Gaston Souroujon: “La definición de estas últimas prosigue con la lógica de marcos de referencias que hemos marcado anteriormente, es un lenguaje compartido que subyace a las significaciones subjetivas con que los individuos atribuyen sentido a sus acciones, y tiene su raíz en las prácticas sociales. Es una matriz de sentido que varía de sociedad en sociedad e implica un lenguaje común con el cual referirse a la realidad, y a partir del cual se erigen los consensos y diferencias entre las distintas significaciones subjetivas; en ellas está depositada cierta concepción del sujeto y ciertas distinciones cualitativas con relación a prácticas” (Souroujon, «La propuesta hermenéutica de Charles Taylor. Una crítica a la epistemología dominante en la ciencia política», 283).

⁵⁹² Cf. Taylor, «La interpretación y las ciencias del hombre», 168.

Ni las significaciones comunes⁵⁹³ ni las intersubjetivas encajan en la grilla de las ciencias sociales a las que Taylor apunta sus dardos, pues carecen de un concepto de significación que vaya más allá del sujeto individual, “la idea misma de algo que está en el mundo común, en contraste con lo que se encuentra en todos los mundos individuales, es totalmente opaca a la epistemología empirista”⁵⁹⁴. Las diferencias que involucran las prácticas de las distintas sociedades no son relacionadas, por esta corriente de pensamiento, con distintas significaciones de tipo intersubjetivas o comunes. Más bien deben ser englobadas en tipos de comportamiento y significaciones subjetivas. Este tipo de empresa exige un vocabulario universal. Por ello, el intento de hacer política comparada se ve mirado peyorativamente. Pero ¿es posible una universalidad válida en este tipo de ciencias? El ignorar las significaciones intersubjetivas corre el riesgo de etnocentrismo, interpretando las otras sociedades con las categorías de la propia.

Un ejemplo del uso de conceptos categoriales que dependen de significaciones intersubjetivas es el que da Taylor, con respecto al concepto de “legitimidad”, utilizado por politólogos de la corriente que sigue los pasos de la epistemología tradicional. Algunas sociedades gozan “de una cohesión más fácil y espontánea” que otras, es decir con menos apoyo en la fuerza⁵⁹⁵. Esto ha sido una temática abordada por filósofos como Aristóteles, Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville, entre otros. La corriente a la que alude nuestro autor, la estudia bajo el concepto de “legitimidad”, se subentiende que las

⁵⁹³ Taylor establece otra distinción, las significaciones comunes. “Entiendo por ello ideas sobre lo que es relevante, no sólo compartidas porque todo el mundo las tiene, sino comunes por pertenecer al mundo común de referencia”. El canadiense ejemplifica esto con la aspiración de los quebequenses francófonos a la identidad nacional o con la noción de sociedad libre que hace posible algo así como la negociación en nuestras sociedades democráticas occidentales. Esto funciona como punto de referencia común y es compartido en cosas como debates y comunicaciones, formando parte del mundo común. Es una consciencia que se sostiene en común, un acto colectivo, son el fundamento de la comunidad. La significación intersubjetiva puede dar un lenguaje común para referirnos a la realidad social, un entendimiento compartido de las normas, pero propio de la significación común es que es posible que nuestro mundo compartido de referencia nos proporcione “acciones, celebraciones y sentimientos comunes relevantes”. Más allá de lo que pudiera parecer, esto tiene la posibilidad de generar división, pues pueden darse interpretaciones distintas. La libertad, tan relevante para el modo de vida del estadounidense, puede interpretarse en la misma sociedad de diferentes maneras. Por otro lado, como constitutivas de la comunidad, si pierden su fuerza en este sentido, los grupos tienden a la segregación y a generar lenguajes diversos de realidad social (Cf. Taylor, 175).

⁵⁹⁴ Taylor, 176.

⁵⁹⁵ Cf. Taylor, 180.

sociedades de cohesión más espontánea gozan de mayor sentido de legitimidad entre los miembros, entendiéndose por esto una lealtad a la organización política. El filósofo canadiense considera que este no es un concepto unívoco en todas las sociedades y en todas las épocas, y que más aún depende de una serie de conceptos adicionales como, por ejemplo, el de libertad. Después de todo, la legitimidad de un gobierno es el derecho que tiene a nuestra lealtad, lo que implica nuestra adhesión libre en virtud, de, por ejemplo, garantizar el orden, mantener el imperio de la ley, etc. Todas estas “concepciones que se apoyan en definiciones de lo que es importante para los hombres en general o en alguna sociedad o circunstancia específica”. Vale decir, son significaciones intersubjetivas. Para Taylor reducir esto a “definiciones operacionales” que sean establecidas en función de los datos en bruto, o hacer una distinción entre términos “descriptivos” y términos “evaluativos” (distinción que para nuestro autor dista de estar sólidamente establecida) no es suficiente para llegar a la tan perseguida independencia de los valores (*Wertfreiheit*) que busca el paradigma empirista⁵⁹⁶.

Otro tanto ocurre para Taylor con la sociedad del trabajo, en la que se concibe a la sociedad como una industria y en las que las relaciones económicas son las relevantes. Este es el espíritu que nutre al marxismo, la solidaridad se da entre miembros que laboran⁵⁹⁷. Pero la sociedad del trabajo no es una simple ideología que entusiasma a un grupo de individuos y no se reduce al análisis marxista. Es más bien un aspecto constitutivo de la sociedad en que vivimos. En ella está la idea de que ganarse la vida tiene mayor significación que otras formas de enfrentar nuestros derroteros. ¿Pero esto ha pasado inadvertido para las ciencias políticas? Para el canadiense, un aspecto así no pasa inadvertido, el problema estriba en que no se le reconoce su carácter de significación intersubjetiva, sino que se lo considera como un marco universal⁵⁹⁸. Es decir, se

⁵⁹⁶ Cf. Taylor, 180-81.

⁵⁹⁷ Taylor en este punto cita *La condición humana* de Hanna Arendt (Cf. Taylor, «La interpretación y las ciencias del hombre», 184, cita 21).

⁵⁹⁸ “dentro del cual (se espera) las acciones y estructuras serán identificables como datos en bruto, y ello para cualquier sociedad en cualquier momento. Se sostiene entonces que las acciones políticas de los hombres en todas

universaliza algo que constituye parte de una sociedad específica. La civilización del trabajo pasa a convertirse en un tipo de forma de vida que constituye un avance del sistema político⁵⁹⁹. Un retroceso de la ilusión.

Los marcos categoriales de las ciencias políticas predominantes impiden abordar problemáticas importantes de nuestra época y para Taylor oscurecen el estudio de los problemas y malestares contemporáneos⁶⁰⁰. El problema de fondo no es que no hayan predicho estos malestares. Después de todo, predecir es una prerrogativa de las ciencias de la naturaleza. El problema es que no tienen la categoría para explicar *ex post* el derrumbe. Taylor ilustra esto con un análisis de la sociedad norteamericana de los años en que realiza el ensayo “La interpretación y las ciencias del hombre” (1971), en él muestra un cambio identitario. Una sociedad de libertad, producción y negociación, que es fruto de una emancipación frente a injusticias pretéritas, implica un esfuerzo por construir un mejor porvenir para su descendencia. Es un enfoque productivo orientado hacia el porvenir. Pero las nuevas generaciones no tienen ya que proyectarse de esta manera, están bajo un refugio de seguridad. Cae la forma de relacionarse con el tiempo,

las sociedades pueden entenderse como variantes del procesamiento de ‘demandas’ que es una parte importante de nuestra vida política. La incapacidad de reconocer la especificidad de nuestras significaciones intersubjetivas está, de tal modo, inseparablemente ligada a la creencia en la universalidad de los tipos de comportamiento o ‘funciones’ noratlánticas que vicia una gran parte de la política comparada contemporánea” (Taylor, 185).

⁵⁹⁹ Taylor se refiere en este punto al concepto de “secularización política” de Almond y Powell para describir un nuevo enfoque de la política: “Una cultura política secular se opone no sólo a una tradicional, sino también a una cultura ‘ideológica’, caracterizada por ‘una imagen inflexible de la vida política, inaccesible a la información contradictoria’ e ‘incapaz de desarrollar las actitudes negociadoras abiertas asociadas a la secularización integral” (Cf. Taylor, 185-86).

⁶⁰⁰ Para Taylor esto choca con los malestares contemporáneos. Taylor ve que: “Las tensiones de la sociedad contemporánea, el derrumbe de la civilidad y el crecimiento de una alienación profunda, que se traduce en una acción aún más destructiva, tienden a perturbar las categorías básicas de nuestras ciencias sociales. El problema no es sólo que estas no predijeron ese desarrollo y, antes bien, vieron en el crecimiento de la riqueza la causa de un mayor afianzamiento de la cultura de la negociación, una reducción de las divisiones irracionales y un aumento de la tolerancia; en suma, ‘el fin de las ideologías.’” (Taylor, 186). El problema de fondo, no es que no hayan predicho estos malestares. Después de todo, esta es una prerrogativa de las ciencias de la naturaleza. El problema es que no tienen la categoría para explicar *ex post* el derrumbe. De nuevo las categorías tienden a relegar estas problemáticas, por ejemplo, al ámbito psicológico individual; es decir, en términos de estados individuales y no de significaciones intersubjetivas. Tachando actos de rebelión extremos como retorno a las ideologías o jugadas negociadoras. Se las tacha de patologías privadas que invaden el ámbito público, pero no se busca enfocar el problema en términos de un malestar que afecta a nuestras significaciones constitutivas (Cf. Taylor, 187). Estas serán objeto de una ciencia social hermenéutica.

con la tierra, con el mundo social, con lo absoluto, frente a un mundo productivo ahora monstruoso orientado hacia el futuro.

La ciencia hermenéutica no tiene los límites que le exige el atenerse a los datos en bruto. Sus datos más básicos son significaciones constituidas parcialmente por autodefiniciones. Pero el modelo verificacionista tiene aprehensiones sobre este enfoque que se relacionan fundamentalmente con el círculo hermenéutico, que implica que el sentido que se puede dar a una interpretación se funda en otras interpretaciones, por lo que se quedaría encerrado en tal círculo y no habría forma de efectuar la verificación con un recurso ubicado más allá de las diversas lecturas. Por otro lado, la intuición sería siempre un recurso necesario de la ciencia hermenéutica, ella exige una sensibilidad y comprensión para poder captar las lecturas de la realidad. Diversas intuiciones pueden caer en un desfase que está ligado a las opciones que tengamos con respecto a la política y en general a la vida. De ahí la crítica desde sectores positivistas con respecto a la teoría identitaria. Pero esto es desconocer que: “Como hombres somos seres que se definen a sí mismos y somos en parte lo que somos en virtud de las autodefiniciones que hemos aceptado, cualquiera sea la manera como hayamos llegado a ellas”⁶⁰¹.

El desfase no solo involucra una diferencia en opciones teóricas, sino también opciones de vida. No es posible la separación entre lo práctico y lo teórico. La aspiración a una neutralidad, a una ciencia libre de “valores” (*Wertfrei*) e “ideologías” no es posible, es una ilusión, por eso un “estudio de la ciencia del hombre es inseparable de un examen de las opciones entre las cuales los hombres deben elegir”⁶⁰². Muchas veces se proyecta los ideales de la propia sociedad o las categorías con que se analiza otras sociedades o inclusive en la propia en períodos históricos diversos. La supuesta neutralidad siempre está cargada de una visión sustantiva⁶⁰³. No se cuestiona la significación de trasfondo,

⁶⁰¹ Cf. Taylor, 194.

⁶⁰² Cf. Taylor, 194.

⁶⁰³ Cf. Souroujon, «La propuesta hermenéutica de Charles Taylor. Una crítica a la epistemología dominante en la ciencia política», 285.

porque esta se vuelve opaca. Las ciencias hermenéuticas son ciencias que no pueden estar libres de valores porque implican una interpretación que se hace sobre una autointerpretación. Dice Taylor que son ciencias morales en un sentido que ya estaba en el libro I de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles⁶⁰⁴.

En el artículo “Comprensión y etnocentrismo” (1985)⁶⁰⁵ Taylor afirma que las teorías de la ciencia social se refieren a prácticas. Incluso más, la misma teorización la comprende como práctica, a esto se refiere su artículo “Social theory as practice”. Un ejemplo que nuestro autor da, con respecto a nuestro sistema político occidental, es que el concebir este como respuesta a las demandas de los individuos o de ciertos sectores de la sociedad, depende de nuestras prácticas individualistas que nos llevan a considerar las instituciones gubernamentales como instrumentos. Las teorías sociales van más allá de lo explicativo y descriptivo, “también sirven para *definirnos* nosotros mismos, y... esa autodefinition *da forma* a la práctica”⁶⁰⁶. Esto implica que la teoría como autodefinition debe tenerse presente a nivel operativo, pues esa comprensión modela esta práctica. La versión hermenéutica de las ciencias sociales no conlleva solo un avance explicativo de la acción humana, sino además una mejor comprensión de los agentes humanos.

Para Gadamer existe una diferencia entre el modelo científico tradicional y el modelo de la conversación entre interlocutores. Para Taylor el primero de ellos busca una explicación unilateral aspirando a una teoría última, cuya finalidad es “conseguir un control intelectual pleno sobre el objeto”. En cambio, en el segundo modelo existe una bilateralidad propia de la comprensión entre interlocutores. Esta depende de factores como cambios y cuestionamientos que se presentan en la situación y en el diálogo de los mismos interlocutores. Por ello la finalidad no es el control, sino más bien, “ser capaz de alguna manera de funcionar conjuntamente con el compañero”⁶⁰⁷ y con ello redefinir la

⁶⁰⁴ Cf. Taylor, «La interpretación y las ciencias del hombre», 198.

⁶⁰⁵ Taylor y Charles, «Understanding and Ethnocentricity».

⁶⁰⁶ Taylor, «Comprensión y etnocentrismo», 199.

⁶⁰⁷ Citado desde Lazo Briones, *Charles Taylor*, 151; Véase Taylor, «Understanding the Other: A Gadamerian View of Conceptual Schemes», 25.

propia finalidad. De esta manera el modelo científico persigue dejar fuera toda significación cultural, mientras que en Ciencias sociales el modelo es más bien el conversacional. Este toma en cuenta la “irreductible variación cultural” que debe ser descrita en un lenguaje que se entreteteje con las significaciones⁶⁰⁸.

Sobre todo, en el caso de estudios interculturales la comprensión de la autodefinition no es solo para el investigador, esto involucra también tomar a los sujetos de estudio como agentes de autodefinition, cuya comprensión da forma a sus prácticas. Tal comprensión debe implicar la significación de la acción y de la situación. Afirma Taylor que “para alcanzar el tipo de comprensión humana susceptible de formularse es preciso aplicar... caracterizaciones de deseabilidad” (*desirability characterizations*). Este es un concepto de Elizabeth Ascombe que supone que es posible entender a alguien, su mundo, cuando podemos comprender sus emociones, aspiraciones, lo que considera admirable o despreciable, lo que desea o aborrece. Formular tal comprensión “es ser capaz de aplicar correctamente las caracterizaciones de deseabilidad que esa persona aplica, del modo que las aplica... La formulación explícita de lo que entiendo cuando te entiendo, exige captar las condiciones de deseabilidad que tú utilizas con lucidez, o las que usarías si hubiera llegado a una formulación más reflexiva de tus: amores, odios, aspiraciones, admiraciones, etc.”⁶⁰⁹ Para Taylor son estas las descripciones cruciales de las ciencias sociales. Una labor como esta no está exenta de problemáticas sobre todo frente a esquemas no interpretativos. Por ejemplo, la convalidación intersubjetiva de las caracterizaciones hechas se trata de términos evaluativos que contrastan con la pretensión de una explicación libre de valores y por tanto atenta igualmente contra el universalismo del lenguaje científico naturalista. Una teoría opuesta de talante funcionalista tendría una

⁶⁰⁸ Afirma Taylor: “Podemos ver cuán distinta es la situación con los lenguajes de la ciencia social. Estos también han cambiado, pero mucho más como un resultado de la influencia cultural y del alineamiento cultural de ‘Occidente’. Más aún, parecen incapaces de alcanzar la universalidad que encontramos en las ciencias naturales. El estudio de los seres humanos permanece en una condición paradigática, en el que una serie de teorías y acercamientos continúan en competencia, y no hay ‘ciencia normal’ generalmente reconocida” (Citado desde Lazo Briones, *Charles Taylor*, 152; véase Taylor, «Understanding the Other: A Gadamerian View of Conceptual Schemes», 28).

⁶⁰⁹ Taylor, «Comprensión y etnocentrismo», 203.

praxis como la que ilustra Taylor en el siguiente ejemplo: al estudiar la religión podría llegar con una tesis sobre este fenómeno, v. gr., que las religiones contribuyen a la integración social. El científico social estudiaría de acuerdo con este parámetro las prácticas religiosas concretas que se dan en una sociedad determinada. Suponiendo que esto es cierto, que efectivamente esas prácticas contribuyen a la integración, podría pasar que muchas prácticas equivalentes o alternativas lo hagan. De esta manera, el parámetro de la integración social no ayudaría a comprender el tipo específico de práctica que se ha dado allí. Algo similar pasa con el esquema del materialismo histórico de las relaciones de producción, ¿podría explicar todo fenómeno de esta manera, por ejemplo, las diferencias entre las teologías luterana y calvinista? Ante el estudio de una cultura ajena a la nuestra, fuera del enfoque hermenéutico, podría darse una postura neutral, que busque un lenguaje que esté por sobre las culturas. ¿Es esto posible? En general un modelo así para el canadiense cae en el etnocentrismo. Otra postura sería una que parece una aliada sin serlo. Aquella que él denomina “tesis de la incorregibilidad”, ella excluiría la posibilidad de valorar y criticar otra cultura (de ahí el apelativo de incorregibilidad) cayendo en el relativismo cultural. Un error que Taylor percibe es la falsa elección entre usar nuestro lenguaje o el de la otra cultura para su estudio. La alternativa no es ni uno ni otro, sino más bien, como vismo, un *lenguaje de contrastes transparentes*⁶¹⁰, noción próxima a la fusión de horizontes de Gadamer. Taylor pone como ejemplo, la comparación de Montesquieu entre monarquía y república. Este *Lenguaje de contrastes transparentes* haría posible la formulación de los dos modos de vida, el propio y el que se quiere estudiar.

⁶¹⁰ “Me refiero a un lenguaje en el cual podamos formular ambos modos de vida en cuanto posibilidades alternativas, vinculadas a ciertas constantes de lo humano vigentes en uno y otro. Ha de tratarse de un lenguaje en el que las variaciones humanas posibles se plantearán de tal manera que tanto nuestra forma de vida como la suya puedan describirse transparentemente como alternativas en el marco de dichas variaciones. Ese lenguaje de contrastes podría mostrar que el lenguaje de la comprensión de la otra sociedad está distorsionado o es inadecuado en algunos aspectos, o emitir un juicio similar sobre el nuestro (en cuyo caso tal vez consideraríamos que entenderlos provoca una alteración de nuestra autocomprensión y, por consiguiente, de nuestra forma de vida, un proceso del que la historia conoce muchos ejemplos). También podría mostrar que ambos se encuentran en esas condiciones.” (Taylor, 211).

Al comparar ambos modos de vida estos se toman como posibilidades alternativas. De la comprensión de la cultura opuesta y de la propia, desde sus propias autodefiniciones, caracterizaciones de deseabilidad y significaciones intersubjetivas es posible establecer contrastes que permitan establecer un juicio crítico sobre ambas formas de vida. Taylor compara dos enfoques, que, no utilizando un lenguaje de contrastes transparentes, buscan interpretar el fenómeno de la magia en una sociedad precientífica⁶¹¹: el que considera la magia como una especie de protociencia o prototecnología que busca dominar las fuerzas de la naturaleza y el que la considera un medio expresivo o simbólico, que no busca tal dominio, sino más bien la armonía significativa. Para Taylor, es propio de nuestra cultura haber separado y dividido ambas facetas, el orden racional de las cosas y el significativo. Esto no ocurre, por ejemplo, en la filosofía platónica. Sin embargo, ambas formas de comprender la magia en nuestra cultura dependen en definitiva de miradas etnocéntricas, propias de occidente. Al parecer se estaría leyendo una realidad de otra cultura con un tipo de esquema propio de la nuestra, no obstante, en la segunda se quiere superar una forma de ver peyorativa de análisis. En este sentido Taylor se pregunta en el artículo “Rationality” sobre las diferentes formas de racionalidad. Nosotros occidentales modernos tenemos una racionalidad muy unida al quehacer teórico, pero no es ella la única forma de racionalidad. El que tratemos de comprender comparativamente no quiere decir que no podamos hacer alguna crítica, por ejemplo, podemos hacer notar el sorprendente desarrollo técnico que en nuestra civilización ha conllevado el separar ambos órdenes⁶¹². Esto continuaría en el juego del contraste, por ejemplo, desde una mirada platónica se podría argumentar que los avances se han dado en el ámbito de lo sensible, de menor trascendencia en el orden del ser o que, desde una mirada crítica de la tecnología, nos hemos alejado de nosotros mismos y del mundo. Pero, para Taylor, de todos modos “una vez que se logra un grado espectacular de desarrollo tecnológico, llama

⁶¹¹ En el artículo “Rationality” Taylor, entre otras cosas, analiza el estudio de Peter Winch, que toma como base el estudio de Evans-Pritch sobre el pueblo africano de los Azande, en particular su análisis de la magia o brujería como una práctica “irracional” (Cf. Taylor, «Rationality», 135ss).

⁶¹² Cf. Taylor, «Comprensión y etnocentrismo», 213-15.

la atención y esto exige explicación... Por supuesto... no existe tal cosa como un solo argumento que pruebe la superioridad global.”⁶¹³ Si bien sigue siendo un diálogo abierto, esto no quita el hecho que haya una comunicación efectiva, abierta a la valoración y a la crítica.

7.3. Otras importantes consideraciones sobre trasfondo y política

La propuesta política de Taylor y las críticas que ella contiene se enmarcan en el contexto de nuestras sociedades democráticas liberales occidentales. Es desde este trasfondo que Taylor propone una revisión que sea más acorde con esta nueva mirada antropológica que incluye el trasfondo.

7.3.1. Atomismo y trasfondo

En el artículo “El atomismo” (1976) Taylor señala como atomistas las teorías del contrato social del siglo XVII, que asumen el vocabulario normativo de Hobbes y Locke y teorías posteriores que no comparten la idea del contrato, pero sí la idea de que los individuos constituyen la sociedad para realizar sus propios fines individuales. También se puede considerar atomistas teorías contemporáneas que vuelven a la idea del contrato social y defienden la prioridad del individuo y sus derechos por sobre la sociedad. Detrás de todas estas doctrinas existe una visión de lo que significa la naturaleza y la condición humana, que hace posible la doctrina de los derechos y su primacía. En ellas se atribuye derechos a los individuos que valen incondicionalmente y se hace de esto un lugar fundante para tales teorías. Sin embargo, esa misma jerarquía se le niega a un principio de pertenencia y de obligación hacia la sociedad.

Esta primacía de los derechos está lejos de ser una doctrina aceptada sin más en todo tiempo y lugar, es una característica típicamente moderna que ha influenciado nuestra conciencia política occidental. Lo más probable, es que en otras épocas se hubiera encontrado extravagante esta manera de pensar. La tesis antropológica aristotélica de que “el hombre es un animal social” se contrapone con la noción de individuo. Si bien la

⁶¹³ Taylor, «Rationality», 148.

afirmación aristotélica es planteada en relación con la autosuficiencia humana, ella no se da al margen de la *polis*. Por el contrario, el atomismo afirmará la autosuficiencia del individuo. Pese a que como el mismo filósofo de Quebec lo señala, no todos estarían de acuerdo con el estagirita en que esta doctrina necesita un marco de referencia centrado en la autosuficiencia, por ello considera necesario probarlo. No está demás decir que esta doctrina de la autosuficiencia individual es hartamente cuestionable. Al respecto pueden surgir las típicas preguntas por seres humanos que crecieron al margen de la sociedad y no desarrollaron muchas de las características típicamente humanas, o la idea de un individuo solitario existiendo sin ningún tipo de ayuda de otros congéneres⁶¹⁴. Al parecer, la autosuficiencia planteada no es de corte tan claro y simple. Por ejemplo, en la paradigmática doctrina atomista de Locke, la condición inicial de la sociedad se da más bien en un estado desarrollado de relaciones sociales y de intercambio; que aún no cuenta con una comunidad política. Tampoco en las teorías que conciben la naturaleza del hombre como fundamentalmente social se afirma que el hombre no puede vivir sin más fuera de la sociedad, el acento más bien se encuentra en que lo que es característicamente humano solo se desarrolla en ella. En Aristóteles la plenitud no se desarrollaría fuera de la *polis*.

Cuando se piensa en derechos individuales no se está pensando necesariamente en individuos humanos que hayan desarrollado sus capacidades, estas también se le atribuyen a recién nacidos, a idiotas, a comatosos crónicos, a los lunáticos y a los afectados por la senilidad. Pero esto no significa que las capacidades humanas no tengan nada que ver. Para la atribución de derechos humanos, debe identificarse un individuo perteneciente a una especie con capacidades típicamente humanas, aun cuando el individuo particular no pueda desarrollarlas. Es decir, existen seres que poseen capacidades merecedoras de respeto. A través del reconocimiento de estas es posible identificar un “derechohabiente” y la forma de los derechos que posee, es decir, en qué

⁶¹⁴ Taylor se imagina una escena de corte muy canadiense, un hombre existiendo solo en el Lago del Esclavo, lago que queda a cuatrocientos kilómetros del círculo polar ártico. Pero ¿es a esa autosuficiencia a la que se refieren las teorías atomistas?

consisten esos derechos. No es posible atribuirle a un ser que carezca de la capacidad de elegir, el derecho a elegir una religión, una opción política o incluso la posibilidad de no elegirlos⁶¹⁵. Que haya determinadas capacidades que exijan respeto significa, en el espíritu de estas teorías, que no se debe afectar el ejercicio de tales capacidades, que es bueno que esas capacidades se desarrollen y que en ciertas circunstancias es deseable y hasta obligatorio que se pueda fomentar ese desarrollo y que es bueno que nazcan seres con esas capacidades. Así, por ejemplo, la capacidad de formar convicciones morales y religiosas no solo implica el derecho a profesarlas o el mandato de no impedir esta profesión. También se debería desarrollar esta capacidad para llegar a convicciones auténticas, a la fidelidad a esas convicciones, a no vivir en la mentira, a ayudar y fomentar en otros esa capacidad, por ejemplo, educando a nuestros hijos en este sentido. Esta capacidad humana es objeto de desarrollo y en ese sentido puede suprimirse, distorsionarse, atrofiarse y por supuesto realizarse.

Pero ¿cómo entonces algunos afirman derechos desconociendo la vinculación con esas capacidades? La respuesta es posible encontrarla en la concepción que se tenga de la naturaleza del sujeto. Hay concepciones de lo propiamente humano que le asignan una importancia central a la capacidad de elegir nuestro modo de vida. Es este un punto de vista que Taylor denomina “ultraliberal”. Estas teorías temen que la afirmación de capacidades genere obligaciones que produzcan una restricción de la libertad, el hecho de cualificar puede negar el presupuesto de que todas las elecciones de vida son igualmente válidas. Pero, a pesar de negar u obviar la relación entre capacidad humana y afirmación de derechos, se exalta la capacidad de elegir, atribuyéndole un carácter

⁶¹⁵Pero el hecho de no tener una capacidad no es razón suficiente para explicar la diferencia entre los derechos de los seres humanos y los de los animales. La mayoría de los animales no pueden rascarse la región lumbar, pero esto no es parte de los derechos humanos. Lo que nos hace específicamente humanos tiene importancia para la atribución de derechos naturales a la gente. Afirma Taylor: “habría algo incoherente e incomprensible en una posición que pretendiera atribuir derechos a los hombres, pero que renunciara a toda convicción sobre la jerarquía moral especial de cualquier capacidad humana y le negara todo valor o mérito” (Taylor, «El atomismo», 234).

absoluto a la libertad⁶¹⁶. Detrás de esto está la idea del yo puntual de Locke⁶¹⁷. La afirmación de estas capacidades y su resguardo requiere un trasfondo social, incluida la capacidad de autonomía que para el ultraliberalismo es tan relevante. Para Taylor el que los hombres puedan desarrollar en plenitud su autonomía moral, necesita una cultura política sostenida por instituciones y garantías de independencia personal. Tal vez podríamos cuestionar el hecho de que, aun necesitando tal sociedad, no tendríamos por qué adquirir la obligación de pertenecer a ella y colaborar en sostenerla. Pero al debilitar la sociedad hacemos imposible la realización de la actividad defendida por los derechos, así como privamos a los que vienen después de nosotros de ejercer derechos que consideramos como bienes humanos. Si los consideramos tales no deberíamos privar a otros de estos derechos. La aserción de derechos implica la afirmación de capacidades en cuanto valiosas, pero además la aceptación de criterios para discernir si una vida es plena o trunca⁶¹⁸. La aserción de cualquier derecho humano es, además, una aserción de calidad.

Para Taylor una doctrina atomista contemporánea basada en esta primacía de los derechos es la de Nozick. El ejercicio de los derechos para él es lícito siempre que no se perjudique a los demás. Sobre una base de este tipo cree que es posible construir algún tipo de obediencia social. Pero esto no logra afirmación de pertenencia. Para poder avalar una propuesta de este tipo, habría que mostrar que las tesis sociales que vinculan los

⁶¹⁶ Afirma Taylor: “El ultraliberalismo sólo puede mostrarse desvinculado de toda afirmación de valor y, por tanto, de toda obligación de autorrealización, cuando la gente acepta la psicología moral completamente simplista del empirismo tradicional, según la cual los agentes humanos poseen una plena capacidad de elección como un elemento dado y no como un potencial que es preciso desarrollar” (Taylor, 238).

⁶¹⁷La doctrina de los derechos no es independiente de las consideraciones sobre la naturaleza humana, ni de la condición social. Así como tampoco el grado de autosuficiencia que estas teorías le asignan al ser humano es tal que lo pueda desvincular de la sociedad a la que pertenece. Taylor va a señalar que “siempre que una tesis social (vale decir, antiatomista) del tipo correcto pueda ser cierta, es imposible una primacía de los derechos, pues afirmar los derechos en cuestión es afirmar las capacidades y, visto que la tesis social es verdadera en lo concerniente a ellas, esto nos compromete a contraer una obligación de pertenencia” (Taylor, 239).

⁶¹⁸ Un ejemplo, si hablamos del derecho a la vida no nos estamos refiriendo a una mera no-muerte biológica. Si se induce artificialmente a una persona a un coma profundo, ciertamente está viva, pero ¿se está respetando su derecho a la vida? Una reacción común ante un escenario de este tipo sería la expresión “¿a eso se puede llamar vida?”.

derechos a la sociedad no son válidas, lo que a su vez implicaría demostrar que es posible una total autosuficiencia al margen de la sociedad⁶¹⁹.

Por el contrario, las teorías sociales exigen una concepción de la vida humana que tenga capacidades, que puedan desarrollarse y que tenga entre sus posibilidades no hacerlo. De esta manera la sociedad puede convertirse en condición esencial de su desarrollo⁶²⁰. Pese a la renuencia a la relación fundante de la sociedad con respecto a los derechos de las teorías atomistas, se cae en afirmar derechos que requieren de desarrollo. Por ejemplo, el de la libertad de disponer de nuestros propios bienes. Para Locke este es un puntal necesario, pese a que han existido sociedades en que se ha sobrevivido sin el derecho a propiedad. Pero, la cuestión lockeana va más allá de la supervivencia y se refiere más bien a lograr cierta seguridad e independencia de la sociedad.

Al avalarse la primacía de los derechos también suele considerarse la discusión de qué es una vida específicamente humana, como algo vacío, propio de un pensamiento de tipo metafísico. En el caso del utilitarismo se comprende al ser humano como un ser deseante, sujeto de placer y de dolor. Se limitan los derechos a los de la vida, a los de la consecución del placer y a la evitación del dolor. Pero queda en el aire la pregunta sobre el valor de la vida humana frente a, por ejemplo, la vida animal.

Otra forma de argumentación es aceptando cierta dependencia. Las relaciones familiares y de amistad pueden mantenerse sin aceptar nuestra dependencia de una comunidad más grande⁶²¹. Pero esto no es tan así, pensemos en la libertad. La libertad a la que hacemos

⁶¹⁹ Un camino explorado por Taylor es basar el derecho a la vida en la sensibilidad, tal como se entiende en los animales. La sensibilidad se tiene, no es algo que necesite desarrollarse, por el hecho de estar vivos la poseemos. Al ser algo que existe o no, si existe no puede quedar subdesarrollada. Da lo mismo en qué tipo de organización social se esté, seguiremos, si estamos vivos, siendo sensibles. En este aspecto seríamos autosuficientes. Dice Taylor que no es raro encontrar en teorías que afirman la primacía de los derechos, la idea de un derecho a la vida que se basa en la sensibilidad. En Hobbes, el apego a la vida se expresa a través del deseo, deseamos seguir siendo agentes de deseo.

⁶²⁰ Hobbes, desde su esquema nominalista, no acepta formas y propiedades de vida; cuando el conjunto de derechos es reducido, es más fácil no tener que fundamentar demasiado la autosuficiencia.

⁶²¹ Es clara la necesidad que tenemos de los otros cuando pensamos en los “niños lobos”. Hay relaciones de pertenencia que se crean con respecto a nuestros padres que generan relaciones de gratitud, el bien otorgado puede devolverse con nuestros hijos. Pero este tipo de relaciones son involuntarias, no elegimos nacer en determinada familia; son específicas y no permanentes.

referencia es la capacidad y desarrollo de concebir alternativas, llegar a la definición de lo que realmente queremos, así como de discernir qué es lo que nos exige nuestra adhesión y lealtad. Nuestra capacidad de elegir entre varias alternativas no solo tiene que ver con cosas triviales, sino por sobre todo con cuestiones de fundamental importancia en nuestras vidas. Este tipo de autonomía es dudoso que pueda surgir solo dentro de la familia. Previa a ella existe una civilización que es el seno en el que esta se desarrolla. El papel de la civilización es complejo y fundamental, en ella se despliega una identidad, vale decir una forma en la que nos entendemos a nosotros mismos, incluida la noción de libertad a la que hacíamos referencia. Ello solo se logra en una civilización que tiene esta dimensión implícita en las prácticas comunes, en los modos en que sus integrantes se reconocen; en la manera en que nos tratamos en la vida común, por ejemplo, cuando nos reconocemos derechos; en la manera de deliberar sobre nuestras diferencias; en la manera de realizar nuestros intercambios económicos; en el modo como la sociedad reconoce públicamente nuestra individualidad y el valor de nuestra autonomía⁶²².

La sociedad nos proporciona el trasfondo desde el cual hacemos nuestras elecciones y buscamos nuestra identidad. Necesitamos los marcos referenciales, entendidos como contextos de significatividad desde donde se construye nuestra identidad. Ellos son concreciones de lo que nos hemos referido como trasfondo. La autocomprensión no es algo que se puede construir en desvinculación de los demás, menos una autocomprensión

⁶²² Vivimos, afirma Taylor, en un mundo que se da el debate público sobre cuestiones morales y políticas. Esto, tan propio de nuestra civilización, es algo que podría no existir, que podría perderse, extinguirse: “¿Qué pasaría con nuestra capacidad de ser agentes libres si ese debate se extinguiera y el debate más especializado entre intelectuales que intentan definir y aclarar las alternativas que enfrentamos también cesara o se abandonararan los esfuerzos por revivir la cultura del pasado, así como las iniciativas de renovación cultural?” (Taylor, «El atomismo», 249). ¿Qué pasaría si se perdiera o diluyera la conexión de nuestra tradición jurídica con otras tradiciones? Vale decir, un agente moral autónomo, un individuo libre, depende de la sociedad, sólo es allí donde pueden alcanzar y conservar una identidad. Es en el marco de una cultura, en la multiplicidad de sus facetas y actividades, que se va configurando lo que somos y lo que queremos ser a través de sus instituciones y asociaciones e inclusive a través de su infraestructura. Afirma Taylor: “Sostengo que el individuo libre occidental es lo que es sólo en virtud de la totalidad de la sociedad y la civilización que lo produjeron y lo nutren; que nuestras familias solo pueden educarnos en la capacidad y aspiraciones aludidas que pertenecen a esta civilización, y que una familia aislada y fuera de este contexto – la verdadera familia patriarcal de antaño era una especie muy diferente que nunca tendía hacia esos horizontes. Y sostengo, por último, que todo esto genera una significativa obligación de pertenencia en quien quiera afirmar el valor de dicha libertad” (Taylor, 250).

tan sofisticada que apela a la autonomía y a la autodeterminación. Estos marcos referenciales tienen una índole lingüística y la identidad se construye en parte en la conversación que tenemos con otros, así como en una comprensión común de trasfondo que da sentido y hace posible las prácticas de la sociedad. En resumen, “la identidad del individuo autónomo y autodeterminado requiere una matriz social”⁶²³.

Pero ¿por qué debemos obedecer a una institución estatal? Desde una alternativa anarquista pareciera mejor poseer la mayor cantidad de bienes de una organización amplia y evitar todos los males de la política. De hecho, la identidad como hombres libres, que le debemos a esta civilización, no necesariamente excluye el anarquismo. Que tengamos un compromiso con esta civilización no necesariamente tiene que plasmarse en una obediencia a un gobierno de tipo representativo. Si las condiciones que hacen posible la libertad pudieran asegurarse desde la anarquía, no habría problema. ¿Pero es esto factible? Si tales condiciones solo pueden garantizarse desde un gobierno representativo, es esa la sociedad que debemos sostener, lo cual implica obediencia a su gobierno.

El individuo libre solo puede garantizar su identidad dentro de una sociedad y una cultura que tenga una determinada conformación, no cualquier cultura o civilización puede garantizarla. Por ello que este individuo debe preocuparse por la sociedad y por el conjunto de la cultura. La sociedad es la matriz de la libertad, esta, así como la diversidad individual, solo pueden desarrollarse en una sociedad donde la libertad tiene un reconocimiento general. Tal vez una cultura así pudiera surgir de asociación de comunas anarquistas, pero esto no parece tan probable.

El atomismo se refugia en algo que es compartido por prácticamente todos en esta época moderna, la intuición de los derechos. Sin embargo, para los no-atomistas, la primacía de los derechos que sostienen es una ceguera que no ve la relación entre la sociedad y la conformación de la identidad moderna que se entiende como poseedora de derechos. Ella depende de una sociedad liberal desarrollada que hace posible que nos concibamos

⁶²³ Taylor, «El atomismo», 254.

como derechohabientes. El basarse en un estado de naturaleza hipotético previo a la sociedad y el subsecuente contrato les parece a los no-atomistas absurdo. Pese a esta apreciación, el atomismo se respalda en el sentido común que tiene antecedentes en las tradiciones filosóficas del s. XVII, en el que se comprende al hombre como un sujeto aislado, sin contexto. Esto a nivel epistemológico. Desde el punto de vista político se lo comprende como un derechohabiente, sin más presuposición. No es extraño que estas concepciones políticas estén asociadas a los mismos gestores de un modelo epistemológico que entiende al ser humano como un sujeto cognoscente desvinculado, al que como veíamos Taylor se refiere como “yo puntual”.

7.3.2. Trasfondo y ética procedimental en Habermas. La valoración y la crítica de Taylor.

Taylor aprecia el hecho que Habermas, a quien incluye dentro de la tradición del humanismo cívico que el canadiense valora, logra una reelaboración de la teoría social a la luz de la filosofía del lenguaje. A Taylor esto le parece “original, fértil y convincente” en dos aspectos: la misma transformación de la teoría social que considera que la estructura de la acción humana tiene su referente en el discurso; en segundo lugar, proporciona una comprensión de las crisis políticas en las sociedades del capitalismo tardío⁶²⁴ que crean una experiencia de falta de sentido. En referencia a su visión del lenguaje, Taylor valora que el filósofo alemán “asume que el lenguaje debe ser comprendido en términos de las estructuras del discurso”. Temática que para el canadiense encuentra sus raíces en Herder y Humboldt. Para Taylor, en primer lugar, el filósofo de la Escuela de Frankfurt adhiere a (1) una aproximación fundamentalista (*fundamentalist*), pues entiende que el lenguaje se desarrolla y renueva en el discurso y este se da en relación con los otros. Esta tesis es contraria a la de Hobbes y Locke, para ellos el orden lingüístico y social se explica en términos de acciones y acuerdos entre individuos. Por el contrario, la teoría social no

⁶²⁴ El filósofo canadiense destaca que para Habermas los dos aspectos anteriores van a contracorriente no sólo de concepciones que no valoran la estructura discursiva en la vida social, sino también contra un tipo de “represión real de los procesos de comprensión (que van) en favor de formas sistémicas de integración como el mercado o el estado burocrático” (Taylor, «Language and Society», 29, el paréntesis es nuestro).

debe considerar solo al individuo, sino un marco de costumbres y normas comunes. En segundo lugar, para Taylor, Habermas adhiere a una (2) complementariedad entre estructura y práctica. Un lenguaje se puede entender como una estructura o código que es normativo para los actos del habla. Este principio es explicado por el filósofo canadiense a través de dos nociones saussureanas: “*langue*” y “*parole*”. Ninguna de estas dos nociones puede reducirse una a la otra, son esencialmente complementarias. Con estructura se designa el aspecto normativo de los actos del habla, cada uno de ellos presupone esa estructura. Esto difiere de las teorías monistas del lenguaje. Este principio evitaría un modo de primacía absoluta de la sociedad por sobre el individuo. Los individuos pertenecen a una tradición social, pero a la vez pueden renovarla continuamente. En tercer lugar, (3) la comprensión de trasfondo. Las prácticas lingüísticas se basan en un trasfondo inarticulado que refuerza la complementariedad entre estructura y práctica. La práctica no solo se mueve en un código preestablecido, sino que se basa en un trasfondo de comprensión inarticulado que “engendra la posibilidad de expresiones innovadoras que se inventan en el curso del discurso y articulan por primera vez parte de esta comprensión implícita”⁶²⁵. Lo mismo ocurre en la sociedad, es cierto que hay costumbres preestablecidas y normas articuladas, pero la misma práctica las va renovando. Nuestra explicación de la comprensión de trasfondo implica que tengamos que legitimarla de manera contra fáctica: en el caso de la acción comunicativa de Habermas “se supone que nuestra explicación es precisa porque los participantes, si tuvieran que entenderse bien y toda la falsa conciencia fuera eliminada, se articularían de esta manera”. Un cuarto enfoque es (4) la complementariedad entre el “yo” y el “nosotros”: en el discurso hablamos de algo, lo que implica que el asunto en cuestión es tal no solo para mí o para mi interlocutor, sino para nosotros. En el discurso existe una relación complementaria entre la perspectiva del nosotros y la perspectiva del yo, pero la perspectiva del nosotros es originaria, no puede ser explicada de manera acumulativa a partir de las perspectivas individuales. En el caso de los participantes

⁶²⁵ Taylor, 25.

adultos se requiere al menos una comprensión implícita de la diferencia entre las dos perspectivas. Los participantes actúan generalmente insertos en el espacio común desde la perspectiva del nosotros, siguiendo las reglas y las normas aceptadas implícitamente por todos. Pero la perspectiva del nosotros también puede ponerse en cuestión y puede que no comprendamos el espacio común de las normas de la misma manera. Si se requiere recuperar el espacio común debe recurrirse a un proceso de consenso para reparar el daño. Aquí surge la original teoría de Habermas. La razón no se entiende monológicamente, “tiene sentido reparar tales rupturas en un horizonte comúnmente compartido..., debemos buscar ‘razones’ en ese horizonte, aceptables para todos, si queremos generar un nuevo consenso”⁶²⁶.

Como vemos Taylor tiene una apreciación bastante positiva de la teoría habermasiana. Su crítica más bien proviene de otra vereda, el canadiense apuesta por una ética de bienes y por tanto sustantiva. En su obra *Las fuentes del yo*, Taylor señala que la distinción que se da entre éticas sustantivas y procedimentales depende de la noción de racionalidad. Las éticas sustantivas, de acuerdo con el quebequense, se identifican con la racionalidad entendida como comprensión o visión correcta; en cambio las éticas procedimentalistas se adhieren a una idea de racionalidad de un agente en virtud de cómo piensa, lo que importa es la corrección del procedimiento. La *phrónesis* de Aristóteles, por ejemplo, tiene que ver con la visión correcta, en el sentido de “una certera capacidad de discriminación moral”, no basada en procedimientos, sino en una correcta captación de la realidad. Un ejemplo paradigmático, de un pensar correcto definido procedimentalmente, lo constituye Descartes con su búsqueda de pensamiento claro y distinto, es decir una forma de pensar a la que se llega mediante un procedimiento y que es correcta si se adapta a tal método. En el ámbito ético, la acción moral, a la manera kantiana, no se determina en torno a contenidos y a su correcta captación, sino en virtud de la acción correcta de acuerdo con procedimientos. Tal distinción en Taylor no es menor, detrás existe un trasfondo de crítica a la epistemología moderna que está centrada en el último tipo de

⁶²⁶ Taylor, 28.

racionalidad. Descartes se muestra como el paradigma moderno de un modo de pensar que se distancia del mundo y de los otros, para entenderse como un “yo”. El esquema sujeto/objeto es una consecuencia de ello. Ciertamente esta crítica debe ser analizada en Habermas con cautela, pues es necesario tomar en cuenta el proyecto de destrascendentalización que tiene la teoría de la acción comunicativa. Como vimos también Habermas reconoce un trasfondo de comprensión. Su teoría buscaría superar la tensión entre los presupuestos trascendentales y la experiencia, para centrarse en el mundo de la vida. En ello es de particular importancia el aporte que hacen los actos del habla ahora insertados en una teoría de acción comunicativa. Taylor reconoce este esfuerzo y su preocupación por trascender el yo moderno a través de la concepción del lenguaje inserta en la Teoría de Acción Comunicativa. Valora en Habermas la idea de superar la concepción de un agente entendido desde el esquema sujeto/objeto por otro que se constituye a través del intercambio del lenguaje, además aprecia a la separación que este hace de la razón moral-práctica de la cognitivo-instrumental. Pese a seguir la estela de la ética kantiana, Taylor ve con buenos ojos que Habermas ofrece un procedimiento dialógico, dando un paso importante en dirección de la autodeterminación, esta vez entre gente diversa.

Otro problema que ve Taylor es el de la prioridad que las éticas procedimentales se asignan a sí mismas por sobre las éticas de contenidos, separando con una barrera las demandas universales de los bienes de cada cultura. Según Taylor, Habermas ve en esto un baluarte contra la agresión patriótera y etnocéntrica. Pero, aunque se quiera, es imposible desligarse del todo de los elementos sustantivos y no reconocer bienes en las teorías procedimentalistas. Por ejemplo, en el caso de Kant la adhesión a la obligación descansa en el concepto sustantivo de la dignidad. En Habermas hay una valoración fuerte de la racionalidad, ella es preferible a otras maneras de actuar. El hecho de querer discutir en una lógica libre de dominación. Podemos aceptar, de acuerdo con la teoría de la acción comunicativa, que es la norma en que se basa el habla humana y que la comprensión racional es la manera adecuada para superar las disfuncionalidades del

nosotros, pero ¿por eso debo preferirla a otros de mis objetivos? ¿El valor de la racionalidad y del diálogo en igualdad de condiciones no se impone sobre otros objetivos? La razón de por qué esta ética nos resulta tan convincente es que compartimos implícitamente un concepto de humanidad que le asigna un valor fuerte al discurso, al diálogo y al entendimiento racional. Subyace una concepción de *zoon echon logon*, asociado con una interpretación del lenguaje expresivista. La comprensión racional se muestra en la teoría habermasiana incompatible con condiciones de autoritarismo y explotación, pero ¿qué pasa con problemáticas como la ecología en las que se necesita de valoraciones fuertes? Además, se dan cita en este tipo de ética en general los típicos valores modernos de autodeterminación, y por tanto de libertad (que en esta versión habermasiana se amplía a una comunidad); de altruismo y de universalismo, bienes que están detrás, según Taylor de las éticas procedimentales en general.

Un problema está en la extensión a la que se reduce la moral, el tipo de racionalidad procedimental deja fuera gran parte de lo que los filósofos antiguos consideraban como ética (es decir una serie de bienes), proponiendo una visión moral centrada en principios de acción. Tan solo “las preguntas que pueden decidirse sobre la base de un criterio de procesos universales para alcanzar la comprensión racional son en sus ojos en realidad cuestiones morales”⁶²⁷. Las preguntas que se refieren a la vida buena tienen importancia, pero no las considera morales, sino “clínicas”. Esto choca con nuestra concepción habitual de lo moral. Taylor se pregunta si es posible restringir nuestra aspiración a una vida buena a una mera cuestión de salud y separarla de la moral. Para el canadiense la separación entre cuestiones de justicia y de vida buena es falsamente interpretada, consecuencia de la opción ética procedimentalista⁶²⁸. El problema de esto es que, para

⁶²⁷ Taylor, 32.

⁶²⁸ Habermas toma de Weber la distinción de tres dimensiones de la racionalidad: “En tiempos anteriores, las cuestiones de verdad fáctica, rectitud normativa y autenticidad personal a menudo estaban inextricablemente ligadas entre sí” (Taylor, 33). El orden cosmológico en Platón estaba ligado al de la corrección. Algunos teóricos han afirmado que en la modernidad se separan tres dominios sobre los que las preguntas se resuelven de acuerdo con criterios diferentes. De acuerdo con esto, la modernidad divide cuestiones de verdad, corrección y autenticidad como distintas esferas lógicas, lo que para ellos constituye un avance en razón. Habermas adhiere a ello y divide las cuestiones de la ética puramente formal de las cuestiones de verdad fáctica y de las cuestiones de autenticidad.

Taylor, la razón práctica no actúa formalmente, sino que reconocemos diferentes propósitos de vida, maneras de excelencia o virtudes y nos esforzamos en combinar todo ello en un punto correcto. Esto tiene que ver con las consideraciones de lo que somos como seres humanos que es parte de nuestra motivación para vivir de manera buena. Es por ello por lo que en general las teorías procedimentalistas, la de Habermas incluida, tendrían el problema de la justificación⁶²⁹. El porqué último de nuestras acciones se juega en un ámbito diferente al procedimental. Para Taylor se deja sin contestar la pregunta de por qué uno habría de adherirse a una ética “posconvencional” y qué es lo valioso o lo bueno en ellas, para que puedan generar adhesión. Para Taylor, si las cuestiones de realización se desconectan de las de verdad y corrección universal, entonces se abre la puerta al subjetivismo. De hecho, es la senda elegida por varios representantes modernos. Para el canadiense el camino es ampliar el concepto de racionalidad y no restringirlo únicamente a lo procedimental. El lenguaje también manifiesta la moralidad involucrada. Para superar las problemáticas que se dan en el espacio común, debemos tratar de articular lo que es bueno en nuestra forma de vida y que “se ha probado a sí mismo en términos intersubjetivos”⁶³⁰. Para el filósofo canadiense una teoría del discurso tiene grandes beneficios para una teoría social. El problema que detecta es que esto se ve menoscabado por la elección de una ética procedimental.

7.3.3. El comunitarismo

El fenómeno del trasfondo nos muestra la conexión fundamental con nuestros congéneres sobre todo cercanos, con nuestra comunidad y su tradición, además que nos da las bases para abrirnos a lo extraño. El trasfondo se inscribe dentro de la reflexión y fundamentación de una ética-política de índole comunitaria y de enfoque hermenéutico. Esta postura se opone a las corrientes que siguen el ideal de objetividad de las ciencias

⁶²⁹ Afirma Taylor: “si lo que es correcto hacer ha de entenderse como lo racionalmente justificable, entonces la justificación tiene que ser procedimental. No puede definirse por el particular resultado, sino por la manera en que se ha llegado al resultado” (Taylor, *Fuentes del yo*, 131-32).

⁶³⁰ Taylor, «Language and Society», 34.

duras y que persiguen explicar desde él la moral y la praxis. Entre estas posturas podemos consignar: neoliberales, neocontractualistas, neokantianos procedimentales, naturalistas y neoutilitaristas⁶³¹. El comunitarismo se cuestiona sobre las implicaciones hermenéuticas y éticas de la acción y su crítica “pretende desarmar el argumento racionalista que niega que toda teoría (especulativa o práctica) está cultural y contextualmente determinada”⁶³². Carlos Thiebaut dirá al respecto que el comunitarismo es la “conciencia de los límites del proyecto racionalista”⁶³³.

Cuando hablamos de comunitarismo estamos abarcando varias teorías con posiciones distintas. Desde el enfoque tomista de Alasdair McIntyre hasta la reconsideración de la modernidad de Taylor y de Michel Walzer. Carlos Thiebaut resume en cuatro puntos esenciales lo que une a los distintos comunitarismos contemporáneos: un rechazo del modelo deontológico de racionalidad práctica y la apuesta por un modelo teleológico, la preeminencia de la sensibilidad moral por sobre el racionalismo ético, la imprescindibilidad del juicio y de su carácter contextual y, finalmente, la índole material, histórica y cultural de las valoraciones humanas y los bienes que las inspiran⁶³⁴.

En el comunitarismo los fines se discriminan desde el lugar en que se encuentra el sujeto moral. La variabilidad y pluralidad de la sensibilidad moral tienen que ver con el contexto comunitario e histórico. Desde él se realiza el juicio moral. Este último no opera ni deductiva ni inductivamente, sino interpretativamente. La hermenéutica se realiza desde la materialidad valórica, histórica y cultural. Taylor defiende la idea que una concepción de la moral, de su razonamiento práctico y de la persona ha de recurrir a marcos referenciales que existen en el seno de una comunidad lingüística. Esta última es un requisito estructural de la acción moral. En la concepción de Taylor el yo está orientado de manera básica a la comunidad⁶³⁵. En ella el individuo debe obligatoriamente orientarse

⁶³¹ Cf. Lazo Briones, *Charles Taylor*, 29-30.

⁶³² Lazo Briones, 30; Cf. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, 11.

⁶³³ Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, 19.

⁶³⁴ Cf. Thiebaut, 26-27.

⁶³⁵ Cf. Pérez Barahona, «El federalismo renovado en Charles Taylor», 359.

en un espacio moral leyendo en los marcos referenciales que la comunidad ofrece, los bienes vitales y constitutivos a través de evaluaciones fuertes.

Taylor considera en su reflexión la pretensión de universalidad, propia de las éticas contemporáneas, pero la integra con la materialidad del compromiso de cada acto moral. Gran parte de la labor hermenéutica de la cuestión moral tiene como finalidad articular “qué contenidos de cada norma son propios de cada situación particular”⁶³⁶. Pero la indagación sobre el carácter ético-hermenéutico de la acción requiere una labor deconstructiva previa. Esta consiste en una crítica a las simplistas éticas modernas o neoilustradas que aspiran a separar lo bueno de lo justo, lo sustantivo propio de la situación particular de lo normativo que supuestamente debe imponerse por sobre la facticidad. El comunitarismo afirmará que todo pensamiento está circunscrito contextualmente. También lo está el liberalismo y sus epígonos recientes, como los de Rawls y Habermas. Ellos pertenecen a un momento y contexto histórico. Por otro lado, también están sujetos a fines, en tanto que principios sustanciales culturalmente enclavados como la justicia, la libertad, la tolerancia, la igualdad, entre otros principios modernos. Estas corrientes éticas poseen también una teleología y no meramente un carácter deontológico. Por otra parte, una de las críticas centrales que realiza a la propuesta rawlsiana es su carácter monológico. Si bien Habermas supera esto, en su ética discursiva, el problema radica en su noción de comunidad restringida a un foro “ideal” de discurso de argumentos de interlocutores racionalmente capacitados, dejando de lado el carácter sustantivo y narrativo de la comunidad y con ello la importancia de las distinciones cualitativas⁶³⁷.

Ante la idea que el bien común debe restringirse a una cuestión de derecho (Rawls) la crítica comunitarista aboga por bienes en común que vallan más allá de lo justo. En las sociedades modernas se pueden perseguir bienes en común culturales, de solidaridad, de

⁶³⁶ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 32.

⁶³⁷ Cf. Pérez Barahona, «El federalismo renovado en Charles Taylor», 360.

participación, entre otros. Un mensaje de este tenor nos dejó el filósofo canadiense en Chile en una conferencia de diciembre de 1992:

“si queremos defender una determinada cultura, una lengua, por ejemplo (Taylor piensa en Quebec), solo podremos lograrlo actuando en conjunto; solo podremos desarrollar una cultura y la participación cívica si lo hacemos en conjunto; solo podemos tener una noción de la solidaridad si todos contribuimos a ella. No es posible alcanzar este objetivo por piezas, trozo a trozo. Ahora bien, si uno introduce este tercer tipo de bienes en el acuerdo general, entonces no resulta totalmente claro que el perseguir algún bien de esta tercera clase sea en verdad paternalismo. Si estuviéramos hablando de un bien perseguido por individuos solamente, al apoyarlo estaríamos haciéndolo en favor de dichos individuos y presionando, ejerciendo coerción sobre los demás. Eso sería paternalismo”.

“Pero si el bien es algo que solo puede ser perseguido en común, no es posible que un gobierno pueda mantenerse neutral, a distancia. La sociedad en su conjunto apoya o abandona un bien. No es posible ser neutral en la elección de estos bienes. De ahí que el argumento antipaternalista basado en el supuesto de que no existe una tercera categoría de bienes, o de bien común, quede sumamente debilitado”⁶³⁸.

Hay bienes que no se reducen al ámbito del derecho y perseguirlos en común no es ni paternalismo, ni un atentado contra la equidad. Cosas como la cultura, un Estado no debiera imponerla, pero si promoverla. Esto no quiere decir que ante bienes individuales el Estado no deba mantener la neutralidad, lo que afirma Taylor es que pueden darse los bienes en común. Frente a los derechos universales aparecen además derechos de las minorías o de grupos mayoritarios específicos. Es preciso señalar que el comunitarismo de Taylor se inscribe dentro de liberalismo. Para el Profesor Carlos Ruiz, la defensa de ellos es uno de los aportes originales en este aspecto de Charles Taylor⁶³⁹. Existe una postura restrictiva que afirma que lo que una sociedad liberal requiere es un Estado neutral fundado en concepciones universalistas, que protejan al individuo frente a las diferencias de género, raza, cultura o religión. Este tipo de Estado sería el único bien común que debe compartirse en este tipo de sociedad. Adhieren a esta postura autores como Rawls, Dworkin y Habermas. La tesis de Taylor, y de otros comunitaristas, es que hay ciertos tipos de bienes como la preservación de una cultura que esté bajo alguna amenaza (por ejemplo, la cultura franco canadiense) que necesitan ser alcanzados en

⁶³⁸ Taylor, «El debate entre liberales y comunitarios», 70. El paréntesis es nuestro. Véase Taylor, «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo».

⁶³⁹ Cf. Ruiz Schneider, «Modernidad e identidad en Charles Taylor», 239.

común. El argumento tradicional liberal es que esta sería una forma de paternalismo⁶⁴⁰, pero para el filósofo canadiense los bienes comunes no deberían restringirse a los derechos universales.

Por otro lado, la comunidad es más que una asociación de cooperantes (Taylor, Sandel y Kymlicka), la vinculación propia de sus integrantes tiene que ver con la identidad conjunta y no solamente con su capacidad de cooperación entre ellos⁶⁴¹. No es tampoco un ideal a perseguir, un punto de llegada, sino formas de vida inesquivables que requieren ser reconocidas y defendidas como dice Will Kymlicka⁶⁴².

Lazo Briones refiere a una distinción hecha por Carlos Thiebaut entre comunidad fuerte y débil. En la primera engloba a autores como Taylor (también Walzer, Nussbaum y Victoria Camps). En ella se trata de conciliar ideales universalistas modernos como libertad, autonomía, justicia, tolerancia, “con la mirada atenta hacia lo que ocurre en las comunidades y la defensa de sus formas peculiares de vida”⁶⁴³. Su “fuerza” como comunidad no estaría dada por un tipo de autoafirmación que desprecie al extranjero, sino que más bien por lo que Thiebaut llama el “giro textual”, la comunidad es el espacio dónde definimos nuestros conflictos y nuestras identidades y nos replanteamos nuestros esquemas, es el espacio ético de autovaloración y también de valoración de lo extraño, muy en la línea hegeliana de cambiar el lugar de la ética de la esfera de la intención para asentarla en la comunidad. Por otro lado, la comunidad débil sería aquella que valora a ultranza los propios valores a la vez que desprecia los del otro, generando fenómenos como el fundamentalismo, el etnocentrismo, la xenofobia o la intolerancia. Este último tipo de comunidad no es la única alternativa que tiene el comunitarismo, la comunidad en sentido fuerte a pesar de que conserva la unidad es permeable, porosa a otras formas de vida culturales y al enriquecimiento o incluso empobrecimiento que pueden provenir

⁶⁴⁰ Cf. Ruiz Schneider, 240.

⁶⁴¹ Cf. Lazo Briones, *Charles Taylor*, 89-90.

⁶⁴² Cf. Lazo Briones, 104.

⁶⁴³ Lazo Briones, 91.

de aquellas⁶⁴⁴. Es un texto abierto, un trasfondo de referencias cambiantes, pero a la vez con una cierta continuidad de sentido⁶⁴⁵. El individuo no se encuentra constreñido por su comunidad, sino que posibilitado por ella para enfrentar lo diverso⁶⁴⁶. La apertura de la comunidad, dice Lazo Briones, no es algo añadido por artificio, sino un carácter estructural⁶⁴⁷.

Nuestra identidad la adquirimos a través de una hermenéutica que parte desde la tradición que nos entrega la comunidad. Pero la tradición no es algo anquilosado y estático que se sobrepone a la voluntad del que la vive. Dice Gadamer: es “configuración continuada de la vida moral y social en general, reposa siempre sobre un hacer consciente que se asume en libertad”⁶⁴⁸. ¿Pero qué impide que una política que surja desde la tradición no degenera en un nacionalismo totalitario y discriminador? ¿No es el nacionalismo nazi un intento de rescate de las tradiciones germánicas?

7.3.4. El nacionalismo liberal

En el artículo “Nationalism and Modernity” Taylor presenta el nacionalismo como un fenómeno moderno y no como una reacción atávica. Pero no es un fenómeno idéntico en todas partes, no son todos los nacionalismos lo mismo. En este artículo se pone como ejemplo de esta diferencia el nacionalismo quebequense y el nacionalismo serbio – bosnio, y por supuesto el nacional socialismo nazi. Pese a que entre los distintos nacionalismos hay vínculos, la diferencia no es solo cuestión de intensidad, son “animales distintos”⁶⁴⁹. Para muchos el desencadenamiento de este fenómeno es una reacción ante un período de crisis, tensión, transición en tiempos difíciles. Esto abriría paso a partidos

⁶⁴⁴ Cf. Lazo Briones, 91.

⁶⁴⁵ Cf. Lazo Briones, 105.

⁶⁴⁶ Cf. Lazo Briones, 94.

⁶⁴⁷ Cf. Lazo Briones, 106.

⁶⁴⁸ Gadamer, *Verdad y método*, I:664.

⁶⁴⁹ Cf. Taylor, «Nacionalismo y modernidad», 286.

extremistas que no haber mediado estas condiciones no habrían tenido el menor impacto. Para Taylor el tema es más complejo⁶⁵⁰.

El filósofo canadiense analiza nuestra noción de ciudadanía, esta es directa, no necesita de mediaciones entre el ciudadano y el Estado. ¿Qué es lo que cambia con respecto a épocas anteriores?⁶⁵¹ El modo en que la gente imagina la pertenencia, ahora no concibe las mediaciones. No obstante, la manera fáctica de relacionarme es aquella en la que recurro a un juez, o a un diputado, etc. Una de las formas en que esto ha surgido es a través del nacimiento de una esfera pública, en esta los ciudadanos nos imaginamos participando de modo directo en el debate nacional o internacional. Otras maneras se dan a través de sentirnos partícipes de modas o de la audiencia de las estrellas de los medios de comunicación. Esta manera de entender la participación permea no solo los ámbitos políticos, sino también los sociales y religiosos. Dos facetas de estos modos de acceso directo son la moderna igualdad y el individualismo. Al no haber intermediarios es innecesaria la pertenencia jerárquica. Pero esto no anula toda pertenencia, el individualismo se da como un tipo de esta: aquella que tiene que ver con la adscripción a entidades impersonales como el Estado, un movimiento o el mismísimo género humano. Otro de los hechos del imaginario social moderno es la consideración de las entidades translocales, basadas en la acción de sus componentes. Taylor destaca la ficción nacida en el siglo XVIII entre los colonos americanos: “nosotros somos el pueblo”⁶⁵². Surge la idea de que un pueblo o nación puede formarse antes de la constitución política. El

⁶⁵⁰ Taylor en este artículo dialoga con la teoría de Ernest Gellner (1925-1995), el filósofo de Quebec destaca la importancia de la economía en el fenómeno nacionalista. Sin embargo, a pesar de encontrar esta perspectiva válida, la considera insuficiente. (Cf. Taylor, 255-59).

⁶⁵¹ Taylor se apoya en Benedict Anderson para mostrar dos hechos importantes del imaginario moderno que tienen gran relevancia en el fenómeno del nacionalismo: (1) el surgimiento de sociedades horizontales de acceso directo y (2) que las entidades translocales no se basan en algo “más grande que la acción común en el tiempo secular”⁶⁵¹. Para explicar el primer punto Taylor compara dos tipos de sociedades: las jerárquicas de acceso mediatizado y las horizontales de acceso directo. Las primeras eran “sociedades de órdenes” en la que se formaba parte de ellas a través de la pertenencia a uno de sus componentes. En la Francia del siglo XVII si se era campesino se dependía del señor, y este último del rey, se pertenecía a una corporación municipal que tenía una voz en el *parlement*, etc.

⁶⁵² Cf. Taylor, «Nacionalismo y modernidad», 263.

“tiempo original” de los mitos deja su espacio para el *Novo ordo saeculorum*. Ahora las naciones y los pueblos tienen una personalidad⁶⁵³.

Juntamente con esta transformación se da el cambio en el punto de vista desde el que se mira a la sociedad, ahora es un punto de vista descentrado, neutral, anónimo. Punto de vista que se considera más verdadero que el de alguien particular como el rey o el de alguna asamblea sagrada. No hay puntos de vista más privilegiados que otros. Esto ciertamente está asociado a una nueva mirada de las cosas propia de “los modernos métodos de representación sinóptica en ‘la Época del Panorama Mundial’ [‘La época de la imagen de mundo’]”⁶⁵⁴. Hoy la base aceptable para cualquier régimen político es que se le dé forma a través de un acto del pueblo. Esto no es siempre obstáculo para justificar tiranías como la del fascismo o la del pueblo conquistador en la soberanía popular. Este principio puede perdurar a través de muchos regímenes, uno de ellos es la democracia representativa. Esta última está asociada a un cierto grado de compromiso de los ciudadanos en cuanto ellos deben contribuir a través de impuestos, participación en la guerra y como es lógico en el proceso de gobierno. El ser ciudadano en un régimen democrático supone hoy un importante componente de identidad⁶⁵⁵. Esto requiere patriotismo, es decir, “un fuerte sentido de identificación con la forma de gobierno y una disposición para dar algo de sí mismo por su bien”⁶⁵⁶. Este patriotismo es buscado por el Estado y por ello inculcado, lo que implica la precedencia de la ciudadanía sobre cualquier otra fuente de identidad: familia, clase, género y religión. Taylor señala como ejemplo el republicanismo francés que lo promocionó de manera deliberada sobre la base de una expresa ideología o de forma más indirecta en la consideración de aspectos

⁶⁵³ Anderson muestra el cambio en las concepciones de tiempo de estas sociedades de acceso directo: contrario a eventos que se asocian a un tiempo superior, el nuevo *Ordo* entiende que los eventos son simultáneos. Los eventos que marcan la vida de la nación son simultáneos y se dan en el tiempo secular. Esta desconexión de otro tipo de orden temporal está asociado a una consideración horizontal de la sociedad, ya que no hay momentos más elevados, no se requiere intermediarios que cobren una importancia distinta con respecto a aquellos a quienes sirven. En la sociedad de acceso directo se da la relación inmediata con el todo.

⁶⁵⁴ Taylor, «Nacionalismo y modernidad», 265. El paréntesis cuadrado es nuestro y se refiere al texto heideggeriano.

⁶⁵⁵ Cf. Taylor, 266.

⁶⁵⁶ Taylor, 266.

irrelevantes para operar en la vida pública como género, raza, religión, etc. Se da aquí una homogeneización de identidad necesaria para el Estado y que es paralela a la homogenización de cultura e idioma que fomenta la economía. Pues bien, una forma de alimentar con combustible el patriotismo, aunque no la única, es el nacionalismo. A pesar de que pueden parecer lo mismo se distinguen. Para el nacionalismo “la base de la fidelidad política común es una identidad étnica, lingüística, cultural o religiosa que existe con independencia de la forma de gobierno”⁶⁵⁷. El nacionalismo supone una identidad prepolítica.

Patriotismo y nacionalismo pueden correr caminos separados. Entre los antiguos demócratas el fundamento de la identificación eran las leyes, la patria se define políticamente. Curiosamente esta es la forma que adoptó en las revoluciones americana y francesa. Pese a posteriores evoluciones, ninguna fue nacionalista en sus inicios. No obstante, lo anterior, el nacionalismo se convirtió en el más accesible combustible para el patriotismo. Los líderes apelan a él para levantar a su gente. Pero esto no explica por qué muchos nacionalismos surgen al margen de la formación del Estado o por qué las apelaciones a una identidad general a veces no prosperan.

En el escenario en que el Estado moderno presione por una identidad común, que haya un grupo minoritario que no se sienta reflejado en esa identidad y que la mayoría no quiera abrir la definición de identidad común para acoger a este grupo minoritario; entonces los que pertenecen a este último se sentirán como ciudadanos de segunda clase, además de sentirse presionados a la asimilación. En un Estado democrático la legitimidad requiere que las leyes sean producto de nuestras decisiones colectivas y este colectivo está formado por miembros iguales y autónomos, ¿qué pasa si ciertos sectores son sistemáticamente desatendidos? Esto es un semillero de problemas.

La modernidad puede ser vista como una ola que envuelve la cultura tradicional, quien quiera rebelarse quedará fuera de las apuestas de poder y sujeto a esta fuerza envolvente.

⁶⁵⁷ Taylor, 267.

Desde otro punto de vista, la modernidad también puede buscar recursos en la tradición para adoptar las nuevas prácticas. El nacionalismo como fenómeno moderno genera sentimientos que solo pueden surgir en esta época⁶⁵⁸. En este sentido la modernidad se diversifica en lo que Taylor llama “modernidades alternativas”.

Si miramos la relación de conquista, se establecen presupuestos de superioridad e inferioridad, entre conquistadores y conquistados respectivamente. Para estos últimos se genera un reto a su dignidad. Esto es para Taylor lo que le da al nacionalismo su poder emotivo y lo coloca en clave de orgullo y humillación⁶⁵⁹. Ahora bien, las condiciones de la dignidad son peculiares en la modernidad, son propias de las sociedades de acceso directo. En las sociedades premodernas se usaba más bien el concepto de honor y estaba asociado a las diferencias jerárquicas, significaba todo lo contrario de algo horizontal y universalmente compartido, patrimonio de los agentes racionales como afirmaba Kant. La dignidad moderna está unida a una identidad categórica común⁶⁶⁰. La dignidad necesita del concurso del otro, no es algo que se dé “hacia adentro”⁶⁶¹. Los europeos llamaron “salvajes” a los conquistados, con esto se exaltaron a sí mismos o se miraron desfavorablemente a través de la visión del “noble salvaje”. Este modo de referencia al otro no necesita interacción, esta amenazaría el estereotipo producido. Pero la participación directa del otro puede ser una opción cuando necesite de su reconocimiento para afirmar mi identidad. Juega un papel fundamental “el modo en que la interacción es vista por las partes, debido al gran papel que juega aquí la ilusión”⁶⁶². Para Taylor la identidad en el mundo moderno se forma cada vez más en esta interacción directa con los otros⁶⁶³. La política del nacionalismo pertenece a la política de la identidad.

El no reconocimiento de los miembros de las sociedades dominantes amenaza la identidad de los dominados. Esto se amplía al escenario público universal donde reina el

⁶⁵⁸ Cf. Taylor, 272.

⁶⁵⁹ Cf. Taylor, 274.

⁶⁶⁰ Cf. Taylor, 275.

⁶⁶¹ Cf. Taylor, 276.

⁶⁶² Taylor, 276.

⁶⁶³ Cf. Taylor, 276.

vocabulario del progreso, que opera como telón de fondo de las luchas nacionalistas. Este se ha convertido en un tema delicado que ha obligado a desarrollar neologismos: de sociedades “atrasadas” se ha pasado a sociedades “subdesarrolladas” y de ahí al binomio “desarrolladas/en vías de desarrollo”⁶⁶⁴. Todo esto es un contexto específicamente moderno.

Frecuentemente la revolución nacionalista comienza en las élites⁶⁶⁵ y luego pasa a la masa. Al respecto Taylor señala que no hay un mecanismo simple⁶⁶⁶. Puede darse a través de un líder carismático que conecte el sentimiento nacionalista a reivindicaciones sentidas, o puede operarse a través de la siembra de la discordia entre poblaciones o grupos que vivían pacíficamente. A través de actos terroristas o de bandas armadas identificados con uno de los sectores en disputa, la gente común puede empezar a sospechar de sus vecinos, las comunidades se articulan por el miedo y la búsqueda de protección. Es este el escenario de las luchas intestinas que se dieron en Bosnia y Croacia. La separación produce una concentración étnica. Opera aquí la lógica de la amenaza física, el desplazamiento y el exterminio. A través de la provocación y contraprovocación pueden romperse lazos de largos períodos de convivencia. Es este un nacionalismo defensivo. También puede ocurrir que uno de estos nacionalismos defensivos pueda ser ganado para la aspiración original⁶⁶⁷.

Decíamos más arriba que no todos los nacionalismos son lo mismo⁶⁶⁸. Taylor hace una comparación entre el nacionalismo de Quebec y el de Bosnia. Si bien existen raíces

⁶⁶⁴ Cf. Taylor, 277.

⁶⁶⁵ Taylor hace una observación fáctica: El rechazo inicial nace de algunas élites, que con frecuencia se encuentran familiarizadas con la cultura metropolitana que quiere imponerse. Pero ¿por qué la rechazan si de hecho aceptan algunos de sus valores? En un segundo momento la masa sube a bordo, pero ¿qué es lo que prende en ella? En la primera fase, la de las élites, estas se sienten afectadas y desafiadas en su dignidad (Cf. Taylor, 273).

⁶⁶⁶ Cf. Taylor, 277.

⁶⁶⁷ Taylor pone como ejemplo de estos mecanismos los “nacionalismos” comunales de la India. Antes de las agitaciones del siglo XX, musulmanes e hindúes tuvieron una convivencia que llegó incluso al sincretismo de sus creencias. Las protestas nacionalistas comienzan en las élites musulmanas e hindúes. Las acusaciones de idolatría se pronuncian desde ambos sectores ante el sincretismo, se llama así a la diferencia y se difunde una amenaza a la identidad.

⁶⁶⁸ Este artículo (“Nacionalismo y modernidad”) tiene su origen en 1996, en ese momento Taylor ve que existen determinaciones muy similares en fenómenos como el fundamentalismo islámico y el surgimiento de partidos

comunes se dan diferencias. Al nacionalismo de Quebec, Taylor le llama un “nacionalismo liberal”, la diferencia con los otros nacionalismos no es de virulencia. Los nacionalismos difieren con respecto de lo que quieren conseguir⁶⁶⁹: “existen algunos nacionalismos donde una parte de lo que se define como la modernidad deseable es el régimen liberal de derechos e igualdad ciudadana atribuida a todos los miembros de la unidad política, sin importar las diferencias, incluso étnicas”⁶⁷⁰. Para el filósofo de Quebec lo que no han perdido estos nacionalismos son las aspiraciones patrióticas de las revoluciones originarias a las que aludíamos. Si bien los “hombres libres” que emanciparon no incluían a los afroamericanos y a las mujeres, no le quita fuerza a un principio que hoy logramos expandir. La idea de nación incorporaba los principios constitucionales del liberalismo. Este tipo de nacionalismo no está exento de tensiones.

El nacionalismo nazi, en cambio, excluye y entiende como extraño y amenazante el patriotismo liberal. Si bien pueden darse elementos modernos como el Estado, la soberanía popular, el hecho de hacer una definición étnica del pueblo ensombrece y genera las consecuencias indeseables que todos conocemos. Incluso las sociedades jerárquicas tradicionales contaban con límites morales hacia los extraños, aunque estos fueran transgredidos con frecuencia. El nacionalismo nazi es un animal distinto al de Quebec. La gran diferencia, a nuestro juicio, es que es posible compartir proyectos

marxistas en el tercer mundo. Para él tienen en común: “una apelación a la diferencia ante la ola de ‘modernización’, percibida en el registro de la dignidad amenazada y como la construcción de una nueva y categórica identidad como soporte de esa dignidad” (Taylor, «Nacionalismo y modernidad», 283). Sin querer simplificar el integrismo islámico, Taylor ve que en él se encuentra la sensación de operar en una escena mundial, que está presente la idea de una dignidad amenazada, desde ahí proviene su enfático rechazo a occidente. El Islam quizá tenga una vulnerabilidad extra ante la amenaza a su autoestima. Ellos entienden su revelación como definitiva y ven en ella el anuncio de su expansión. Deberían ser conquistadores, pero ven que pierden su poder. Pese a su integrismo es un fenómeno moderno, sigue modelos horizontales de acceso directo para movilizar a sus seguidores, pese a estar a favor de una especie de teocracia, se revela contra modos tradicionales como el Sha de Irán, usan la idea de parlamentos electos, tienen la imagen de Estados burocráticos y se avalan por una racionalidad que vela por los fines del Estado. También en el ámbito cristiano la infabilidad bíblica fue la bandera de lucha de una doctrina sectaria protestante que se dio en tiempos modernos. Agrega Taylor que “considerar el nacionalismo, el internacionalismo proletario y los fundamentalismos religiosos en el mismo ámbito puede ayudarnos a entender su interacción, pues de hecho, a menudo pugnan por el mismo espacio” (Taylor, 283). De hecho, el nacionalismo árabe da el paso al integrismo islámico, así como la muerte del marxismo soviético gesta luchas nacionalistas.

⁶⁶⁹ Cf. Taylor, «Nacionalismo y modernidad», 285.

⁶⁷⁰ Taylor, 285.

comunes que marquen nuestra identidad como colectividades dentro de las democracias liberales, integrando dentro de estos proyectos un patriotismo liberal que busque el pleno respeto de los derechos humanos para todos, dejando espacio para la elección de proyectos particulares grupales o individuales que pueden convivir y dialogar con el proyecto común.

8. La razón crítica

La consideración que hace Taylor de la *Lichtung* en cuanto apertura no individual del ser y la verdad; la imposibilidad de explicitar completamente el trasfondo; una impronta hermenéutica que pudiera reducirse a mera búsqueda de sentido; así como la valoración del Uno heideggeriano, que como veremos, es aquello que trasmite las prácticas de trasfondo y nos otorga nuestro horizonte de inteligibilidad del mundo; nos lleva a preguntarnos lo siguiente: ¿Si la realidad no depende tanto del ser humano individual, sino más bien de la irrupción del ser o de la cultura, qué alcance crítico pueden tener nuestras reflexiones? ¿Qué criticidad puede aportar el enfoque hermenéutico si él sólo se aboca al sentido? Pero hemos visto que la consideración de las ciencias humanas, especialmente las sociales, tiene una connotación crítica en el filósofo canadiense. En particular podemos apreciar su valoración de la propuesta de Habermas. Todo esto implica una nueva mirada de la razón y de su crítica. Afirma Taylor con respecto a la tradición epistemológica:

“A pesar de su ruptura radical con la tradición, este tipo de filosofía todavía estaría en una relación de continuidad con ella en un aspecto: pervive en su seno la exigencia de autoclaridad acerca de nuestra naturaleza como agentes conocedores, al adoptar una mejor y más críticamente defendible idea de lo que esto supone. En lugar de buscar una imposible justificación fundacional del conocimiento o de esperar lograr una total claridad reflexiva sobre las bases de nuestras creencias, se entiende esta autocomprensión como conciencia de los límites y de las condiciones de nuestro conocimiento, una conciencia que nos ayudaría a superar las ilusiones de desvinculación y de individualidad atómica que constantemente están siendo generadas por una sociedad fundada en la movilidad y en la razón instrumental.”⁶⁷¹

⁶⁷¹ Taylor, “La superación de la Epistemología», 35-36.

Para él sigue siendo importante la autoclaridad, pero renuncia a la total claridad reflexiva y a una justificación fundacional del conocimiento. Se reconocen límites en el conocimiento y condicionamientos. Taylor apuesta a un realismo en el que podemos alcanzar una ganancia en conocimiento, sin que esto signifique una claridad total. Esto ayudaría, según él, a superar las ilusiones de desvinculación y atomismo vinculadas a la razón instrumental y a este súper empoderamiento del individuo sobre la realidad. Para el filósofo de Quebec: “Todo ello podría entenderse en términos de un ampliar el proyecto de la razón moderna, o incluso de razón ‘autorresponsable’ a través de darle un nuevo significado”⁶⁷². Pero esto no a la manera del Husserl cercano a las *Crisis de las ciencias europeas* que aspiraba a una total autoclaridad reflexiva. Esto conlleva una nueva forma de concebir la razón, en la que se incluya la posibilidad de articular el sustrato de nuestras vidas. Para ello Taylor usa el concepto heideggeriano de “desocultación”⁶⁷³. El articular implica desocultar un trasfondo implícito, al menos en parte.

Existe un debate entre Gadamer y Habermas sobre el talante crítico que puede tener o no la hermenéutica. Gadamer afirmará la universalidad de la hermenéutica en cuanto la relación humana con el mundo es lingüística, a través de ello se supera toda la concepción objetivadora del conocimiento propia del positivismo y del objetivismo, así como el subjetivismo extremo del idealismo. Habermas, por su parte, cuestionará la universalidad de la hermenéutica y establecerá una división entre *ciencias empírico-analíticas*, *histórico-hermenéuticas* y *sociales críticas*. Las primeras persiguen lo que buscaba la antigua cosmología: “describir teóricamente el universo en su ordenación conforme a leyes, tal y como es”⁶⁷⁴, de tal modo que el establecimiento de sus leyes permite contrastar las teorías de manera crítica con “conexiones hipotético-deductivas de proposiciones”⁶⁷⁵ que expresan magnitudes observables y que a su vez posibilitan pronósticos controlables. Este tipo de

⁶⁷² Taylor, 36.

⁶⁷³ Taylor, 37.

⁶⁷⁴ Habermas, «Conocimiento e interés», 162.

⁶⁷⁵ Habermas, 169.

acción se inscribe dentro de la acción instrumental y el interés que la mueve es “la disponibilidad técnica de los procesos objetivados”⁶⁷⁶. Por otro lado, para Habermas, las *ciencias histórico-hermenéuticas* comparten con las ciencias empírico-analíticas el ideal metódico de “describir desde la actitud teórica una realidad estructurada”⁶⁷⁷ y con ello caerían en la “ilusión objetivista de la teoría pura”. No obstante, se diferencian en que no contrastan sistemáticamente las suposiciones normativas con el fin de controlar los hechos, sino que más bien buscan comprender el sentido de la tradición desde la interpretación de textos y aplicarlo al intérprete. Su interés es práctico, pues busca generar un “consenso de los actuantes en el marco de una autocomprensión transmitida”⁶⁷⁸. El hecho de que se enfoque la atención a una autocomprensión transmitida es para Habermas un impedimento para la criticidad de las ciencias hermenéuticas, se daría un carácter sumiso, irreflexivo y dependiente ideológicamente⁶⁷⁹. Para Habermas son las *ciencias sociales críticas* las que son capaces de poner en cuestión los “nexos legales” y lograr que “desencadene un proceso de reflexión en el afectado”⁶⁸⁰ que sufre una situación de dependencia. En estas ciencias se daría una autorreflexión “que libera de los poderes hipostasiados de las instituciones, de la reificación de estos poderes y de la cautividad de la falsa conciencia”⁶⁸¹, que “está determinada por un interés cognitivo emancipatorio”⁶⁸², este interés es compartido con la filosofía. Es esta pretensión crítica la que Taylor, según Lazo Briones, integra en la estructura de la investigación social que no obstante ser hermenéutica es a la vez crítica⁶⁸³.

Para Habermas en el psicoanálisis freudiano se daría a la vez una hermenéutica profunda, a la vez que crítica, que no solo llevaría a cabo una hermenéutica simple, sino que llegaría

⁶⁷⁶ Habermas, 170.

⁶⁷⁷ Habermas, 162.

⁶⁷⁸ Habermas, 171.

⁶⁷⁹ Cf. Lazo Briones, *Charles Taylor*, 167.

⁶⁸⁰ Habermas, «Conocimiento e interés», 172.

⁶⁸¹ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 167-68.

⁶⁸² Habermas, «Conocimiento e interés», 172.

⁶⁸³ Cf. Lazo Briones, *Charles Taylor*, 168.

de manera crítica a la génesis del sin sentido⁶⁸⁴. Ya veíamos que en Taylor se da una consideración parecida, aunque en el canadiense esto no sale del ámbito de la hermenéutica. Para el filósofo alemán en cambio, sólo una metahermenéutica puede hacer la crítica. Según Habermas, la hermenéutica gadameriana sería susceptible de quedar atrapada en plexos de dominación y poder⁶⁸⁵. Pero, para Gadamer esta no es sino una sobreestimación de la injerencia que el pensamiento filosófico puede tener sobre la vida social y sus motivaciones⁶⁸⁶. La comprensión no se forma por un método, sino en la praxis misma del intérprete en la historia efectual⁶⁸⁷. Seguir el camino contrario haría irrelevante la necesaria separación entre la ciencia social y la ingeniería social. Para Gadamer existe un carácter crítico de la hermenéutica que va contra la ideologización de la teoría de la ciencia que se restringe a un tipo de racionalidad de medios y fines. También se opone a un tipo de ciencia monologal que en virtud de sus lenguajes especializados pudiera alcanzar una comprensión exhaustiva sin tomar en cuenta la comunicación común⁶⁸⁸. Un funcionamiento fuera de las condiciones contingentes de la tradición de la razón emancipatoria es para Gadamer algo muy relativo⁶⁸⁹. La pretensión de una “ilustración total”, en el sentido de una total autoaclaración racional, supone un “objetivismo dogmático”⁶⁹⁰. En cuanto a la índole dogmática y conservadora de la

⁶⁸⁴ Cf. Habermas, «La pretensión hermenéutica de la ética (1970)», 290.

⁶⁸⁵ Cf. Lazo Briones, *Charles Taylor*, 171.

⁶⁸⁶ Dice Gadamer: “Por mi parte me siento profundamente escéptico frente a la fantástica sobreestimación que con ello atribuye el pensamiento filosófico a su papel en la realidad social; dicho de otro modo, mi escepticismo se dirige contra una sobreestimación irrealista de la razón en comparación con las motivaciones emocionales del ánimo humano. No es fruto de una casualidad literaria, sino una forma muy pensada de delinear un conjunto temático, el que no logre imaginar la confrontación entre hermenéutica y crítica ideológica sin el enorme papel que desempeña en ello la retórica.” (Gadamer, *Verdad y método*, I:659-60).

⁶⁸⁷ Cf. Lazo Briones, *Charles Taylor*, 172.

⁶⁸⁸ Afirma Gadamer: “No se puede alegar en serio contra esta pretensión que la ciencia moderna ha desarrollado sus propios lenguajes especiales y técnicos y sus sistemas de símbolos artificiales y procede dentro de los mismos ‘monologalmente’, es decir, ha alcanzado la ‘comprensión’ y el ‘entendimiento’ al margen de toda comunicación lingüística corriente. Habermas, que así arguye, sabe muy bien que la ‘comprensión’ y especialización, que constituye también el *pathos* del ingeniero social y del experto moderno, carece de la reflexión que le permitiría responsabilizarse socialmente” (Gadamer, *Verdad y método*, II:249).

⁶⁸⁹ Cf. Lazo Briones, *Charles Taylor*, 173.

⁶⁹⁰ Afirma Gadamer: “Mi tesis es -y creo que es la consecuencia necesaria del reconocimiento de nuestro condicionamiento por la historia efectuar y finitud- que la hermenéutica nos enseña a considerar sospechosa de dogmática la oposición entre una tradición viva «natural» y la apropiación reflexiva de la misma. Detrás de eso late

hermenéutica se podría contestar que una interpretación sin conceptos previos es imposible, pero esto no significa asentir irreflexivamente, pues siempre es posible sustituirlos con otros más adecuados. Con respecto a la relación con la autoridad esta no es necesariamente de sumisión, sino de reconocimiento y se da dentro de los marcos de finitud de la reflexión humana y no como un acto de mera obediencia, la configuración continuada de la vida moral y social se vive conscientemente y en libertad⁶⁹¹. Con respecto al psicoanálisis Gadamer afirma que “el motivo inconsciente tampoco supone un límite para la teoría hermenéutica”⁶⁹² como él ve que ocurre en la psicoterapia propuesta por Lacan. Ella se integra en una narración ininterrumpida y requiere de un manejo de símbolos fragmentados que inquietan una resimbolización.

Por su parte, Taylor en consonancia con Gadamer y Ricoeur afirma que la hermenéutica requiere una base material que se opone a un punto de partida acontextual, detrás de cada interpretación existe una precomprensión. Esta última posibilita un componente crítico de autodesafío, pues la interpretación del mundo es para Taylor una autointerpretación, propia del animal autointerpretante tayloriano-heideggeriano-gadameriano. Para Taylor una ciencia social crítica que no se desligue del componente hermenéutico lleva a una autoreflexión que incorpora el interés emancipatorio del conocimiento. A través de esta autoreflexión el ser humano autodefine las categorías que componen su ser, sus prácticas, instituciones e ideas⁶⁹³. No es posible que el sistema social sea un sistema cerrado que asegure la exactitud de sus predicciones. Gadamer valora que Taylor haya señalado el componente hermenéutico de las ciencias sociales, punto en el que desaparece la distancia entre el teórico, con su explicación especializada, y su intervención social. Entre los

un objetivismo dogmático que sigue deformando el concepto de reflexión. Incluso en las ciencias comprensivas, el sujeto no logra evadirse del contexto histórico-efectual de su situación hermenéutica hasta el punto de lograr que su comprensión misma no entre en ese proceso. El historiador, aun el de la ciencia «crítica», está tan lejos de abandonar las tradiciones vigentes, como la de los Estados nacionales, que él como historiador nacional interviene en las mismas con su acción formadora y conformadora, y lo que es más importante: interviene tanto más cuanto más consciente es su reflexión sobre su condicionamiento hermenéutico” (Gadamer, *Verdad y método*, II:232-33).

⁶⁹¹ Véase Gadamer, *Verdad y método*, I:333, 337 y 664; Gadamer, *Verdad y método*, II:237; Lazo Briones, *Charles Taylor*, 174-75.

⁶⁹² Gadamer, *Verdad y método*, II:241.

⁶⁹³ Cf. Taylor, «La interpretación y las ciencias del hombre», 196 ss.

hechos y el investigador media el lenguaje y la posición del investigador en él. Como vimos con Gadamer, Taylor también rechaza una “reflexión total” que pudiera operar fuera de las condiciones contingentes que sobreestime el papel de la razón en la vida social.

El talante hermenéutico de las ciencias sociales para Taylor con su componente crítico tiene consecuencias de manera especial en el pensamiento moral y político. Su enfoque tiene que ver con la naturaleza de las transiciones. A través de ellas podemos “entrar y salir del propio punto de vista cultural y el ajeno en forma crítica, conseguimos una explicación no violenta (no etnocéntrica)”⁶⁹⁴. Lazo Briones destaca el hecho que esto está en consonancia con la idea gadameriana que la comprensión se realiza desde la praxis misma y no *a priori*, así como del hecho de que nunca se llega a un supuesto punto final de la investigación dado su carácter situado. Además del hecho que las interpretaciones que provienen de la tradición no se toman de forma irreflexiva, sino que siempre media la mejor explicación disponible (*best account*).

En la teoría social la crítica antiatomista situada se vuelve contraria “a ciertas formas de conservadurismo contemporáneo y también a doctrinas radicales de libertad no situada”⁶⁹⁵ y muy cercana a la tradición del humanismo cívico que va desde Humboldt a Arendt, pues este hace énfasis en la libertad situada y en las raíces identitarias comunitarias. Si desde la tradición epistemológica son posibles morales basadas en la razón instrumental, como el utilitarismo, o en el “yo puntual” como las diversas derivaciones de Kant, entre ellas Rawls, desde esta nueva manera de entender la razón y su crítica estas alternativas se muestran poco plausibles⁶⁹⁶. En la misma búsqueda de

⁶⁹⁴ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 183.

⁶⁹⁵ Taylor, “La superación de la Epistemología», 37.

⁶⁹⁶ Dice el profesor Carlos Ruiz: “Comprender cabalmente esta relación entre el yo y el bien en Taylor no es sencillo, porque en primer lugar, nuestro autor había venido desarrollando una original concepción del bien desde mucho tiempo antes de libro (*Las Fuentes del yo*), y en segundo lugar, porque esta concepción implica una crítica y una radical reformulación de lo que se entiende en la filosofía contemporánea por la moralidad, cuyas dos grandes variantes son el utilitarismo y las concepciones kantianas como las de John Rawls”[Ruiz Schneider, «Modernidad e identidad en Charles Taylor», 230, los paréntesis son nuestros].

Taylor de los ideales motivadores, de las fuentes morales, de su interés por el atomismo social, por la cultura de la autenticidad y de la influencia de la razón instrumental, ve Lazo Briones una investigación de carácter hermenéutico-crítico⁶⁹⁷.

Fijémos ahora nuestra mirada en otro tipo de crítica que tiene que ver con algunos de aquellos que se consideran críticos de la tradición epistemológica, pero que se oponen a que esta crítica derive en conclusiones antropológicas de corte político-moral. En este grupo Taylor incluye los neonietzscheanos, cuyo principal representante es Foucault. Para el canadiense este filósofo al final de su vida rechaza el yo puntual, pues rechaza un yo que adopta una actitud instrumental con respecto a sí mismo, yo que describe vívidamente en las prácticas y “verdades” de la sociedad disciplinaria. El problema que ve Taylor es que Foucault no aceptó tampoco un yo auténtico más profundo, como el canadiense ve que existe en las tradiciones de Hegel, Heidegger y Merleau-Ponty. Esto es rechazado en pos de la idea nietzscheana del yo como obra de arte, concepción central de la “estética de la existencia”⁶⁹⁸.

Algo análogo ocurre con Jacques Derrida, el llamado “fin de la subjetividad” no pone obstáculos para que la subjetividad opere la autoconstrucción, invente significado y elimine trabas como la correcta interpretación o tener que lidiar con significados de la vida y del texto absolutos. Detrás de todo esto hay ideas nietzscheanas como que el lenguaje ordena nuestro mundo o la teoría entendida como violencia. Esto efectivamente significa una alternativa a la tradición epistemológica, pero que a diferencia de la de Taylor ataca la aspiración a la verdad. No hay apelación a la corrección última, y no porque las condiciones de intencionalidad⁶⁹⁹, propia de los argumentos trascendentales que busca Taylor, se hayan mostrado inadecuadas; sino porque estas mismas pretensiones no dejan de ser pretensiones de poder. Este tipo de crítica tiene el problema que no deja atrás la actitud de autoconstrucción, pues pone en primer lugar la voluntad. Otra importante

⁶⁹⁷ Cf. Lazo Briones, *Charles Taylor*, 197.

⁶⁹⁸ Cf. Taylor, “La superación de la Epistemología», 38.

⁶⁹⁹ Cf Taylor, 38-39.

faceta de la identidad moderna. Todas las sospechas de pretensiones de poder cierran el paso a una consideración de la crítica como ganancia en razón, pero sí cooperan en un mejor posicionamiento de la voluntad. Esta tuvo un rol importante en el surgimiento de la ciencia moderna y en la epistemología a ella asociada⁷⁰⁰.

Los neonietzscheanos, que son en definitiva los que se niegan a aceptar una ganancia en razón, poseen cierta interpretación del conocimiento, la relativa a los “régimenes de verdad”. Pero ¿es posible mostrar que esta alternativa es mejor que aquella referida a las condiciones de intencionalidad?⁷⁰¹ Esta última asegura una ganancia en razón que se enfrenta a importantes intuiciones de los neonietzscheanos que vinculan las doctrinas filosóficas con el poder. La mayor radicalidad de estas afirmaciones es algo por demostrarse. Pero esta corriente filosófica, para Taylor, se siente eximida de tal tarea por su presunta evidencia. Tal es la postura que el canadiense atribuye a Derrida, que argumenta contra una cierta claridad autoposeída de la postura contraria. En opinión de Taylor, una caricatura. La atmósfera general de los neonietzscheanos es que la cuestión se encuentra resuelta. Lyotard, por ejemplo, invita a dejar atrás los metarrelatos. Otros tratan de argumentar en nombre de Foucault diciendo que no es posible comprometerse con una argumentación con respecto a las interpretaciones del conocimiento, pues esto significa ir contra la misma posición nietzscheana que rechaza una argumentación de este tipo⁷⁰². Pero ¿no es esto una evasiva? Así parece creerlo Taylor.

Más allá de estos dos tipos de argumentaciones neonietzscheanas Taylor reconoce en Foucault un intento serio en la búsqueda de las condiciones de intencionalidad en *Las palabras y las cosas* en donde se refiere a la invención del hombre y del “doble empíricamente trascendental”. Estos argumentos están basados en la crítica heideggeriana y de Merleau-Ponty a Kant. Pero Foucault concluye que no se puede decir

⁷⁰⁰ Cf. Taylor, 39.

⁷⁰¹ Cf. Taylor, 40.

⁷⁰² Cf. Taylor, 40-42.

nada de las condiciones de intencionalidad y se refugia en una especie de estructuralismo, evitando así la cuestión. Esta posición es luego abandonada⁷⁰³.

9. Ética y trasfondo

9.1. La pérdida del sentido de las evaluaciones fuertes (*Strong evaluations*)

Una consecuencia de la pérdida del trasfondo en nuestra concepción antropológica es la falta de consideración en ética de la distinción entre evaluaciones fuertes y débiles. Estas discriminaciones operan sobre un contexto significativo. Recordemos que las evaluaciones fuertes son valoraciones que “implican las discriminaciones de lo correcto o de lo errado, de lo mejor o de lo peor, de lo más alto o de lo más bajo, que no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, sino por el contrario, se mantienen independientes de ellos y ofrecen criterios para juzgarlos”⁷⁰⁴. Las evaluaciones fuertes conllevan definir qué es realmente importante para nosotros, jugándose en ello la comprensión de nosotros mismos.

Taylor ve en riesgo la consideración en ética, de este tipo de evaluaciones, por causa de instancias objetivadoras del mundo. En el desprecio de nuestra experiencia vinculada y encarnada, que tuvo su expresión más básica en la no consideración por parte de la ciencia de las cualidades secundarias, no se tendría cabida para un fenómeno que tiene que ver con la apreciación del sujeto sobre lo que debe ser. Esto no es una discriminación solipsista, sino que supone un trasfondo de sentido desde el cual interpretamos los bienes que queremos sean parte de nuestras vidas. Muy acorde con el pensamiento objetivador es el utilitarismo, que contempla solo evaluaciones de tipo débil, se elige entre aquellas opciones que reportan mayor felicidad. Pese a ello en la misma postura utilitarista para Taylor existirían evaluaciones fuertes que permanecen subrepticamente inadmitidas: en ella se valora el modo de vida en que se calcula de manera consciente y clarividente frente a la manera ilusoria y autoindulgente de vivir⁷⁰⁵.

⁷⁰³ Cf. Taylor, 41.

⁷⁰⁴ Taylor, *Fuentes del yo*, 20.

⁷⁰⁵ Cf. Taylor, “What Is Human Agency?”, 23.

El evaluador fuerte es responsable de sus elecciones en cuanto estas son frutos de una aprobación que no tiene nada que ver con una elección de tipo radical. En este sentido, muy en sintonía con la crítica que hace Heidegger al “compromiso” sartreano al que aludiremos más adelante, Taylor critica la teoría de la opción radical desde su distinción de evaluaciones fuertes y débiles.

En su obra *El ser y la nada*, Sartre presenta el ejemplo de un joven que elige entre cuidar a su madre enferma y unirse a la resistencia. Frente a tal disyuntiva se afirma que no hay camino para enjuiciar entre aquellos dos grandes clamores, por lo que el joven podría simplemente declarar uno de los clamores rivales como muertos y elimina el dilema. Es una cuestión de mera elección que nos recuerda el yo puntual de Locke. Bajo esta lupa los mismos dilemas morales se convierten en inconcebibles. El joven no tiene un lenguaje para establecer la superioridad de una alternativa sobre la otra y así poder articularla, ambas parecen inconmensurables. Frente a esto Taylor hace el ejercicio de hacer extensivo esto a todos los casos de elección moral. Varía notablemente el dilema: una madre enferma frente a ir a unas vacaciones a la Riviera. Aquí hay una elección abierta, pero ¿es posible construir la obligación de ir a la Riviera? Un juicio como “Yo le debo a mi madre quedarme”, en ambos ejemplos, puede ser estimado recto porque hay motivos para considerarlo así. En cambio, el agente de la elección radical tiene que escoger como simple sopesador. ¿Puede ser que yo me lance por un camino u otro, sin consideración de nada? Dentro de la teoría de la elección radical una consideración de las alternativas podría no ser comprendida como verdadera elección, pues ella se entiende como simple elección de preferencia y no de evaluación fuerte. Dice Taylor que esta teoría mantiene cierto halo de sensatez ya que subrepticamente se hacen evaluaciones fuertes: La elección entre el cuidado de la madre y el unirse a la resistencia posee una fuerza dada o revelada, que no es escogida. Somos animales lingüísticos y nuestros deseos y aspiraciones deben articularse, es decir interpretarse, estamos movidos por fuerzas psíquicas y no solo físicas. Damos sentido a lo que deseamos y es importante para nosotros, sentido que no inventamos. Las articulaciones no se reducen a descripciones, a través de ellas

formulamos lo incipiente o confuso y damos forma a los objetos. Ello involucra nuestra responsabilidad, en un camino que las simples descripciones no lo hacen. De hecho, pensamos en la responsabilidad de las personas en una forma que no tiene nada que ver con la elección radical. Generalmente articulamos visiones parciales, nubladas e inciertas. El modelo ético de Taylor es de tipo hermenéutico. Ello no quiere decir que no se pueda hacer elecciones que involucren nuestra identidad y nuestro destino de forma radical.

Para Taylor aquello que hace plausible la teoría de la elección radical tiene que ver con la existencia de una pluralidad de visiones morales que se consideran inconmensurables entre sí. A ella aludiremos más adelante.

9.2. Recuperando el trasfondo

Ya hablábamos sobre la naturaleza de la acción y su significatividad, queremos ahora conectar la acción con su dimensión ética. Una ética debe corresponder a la índole propia de la acción humana libre. Como dijimos más arriba, la forma en que concibe Taylor la acción está a contracorriente de las teorías causales de la acción. En ellas se acostumbra a separar los elementos que la componen: deseos, intención, acción en cuanto observada. Con esto se pretende evitar todo elemento de valoración subjetiva, conservando así la neutralidad de los modelos explicativos naturalistas. Bajo estos parámetros se interpretan los deseos e intenciones como causas eficientes de la conducta humana. Como veíamos la acción humana es para Taylor intencional, intencionada o propositiva y teleológica. Ella no solo se mueve por un fin, sino que además posee propósitos y metas. A diferencia del animal su carácter propositivo implica la consciencia reflexiva. Esto supone el trasfondo en el que actuamos y en el que nos orientamos en una jerarquía de bienes y situaciones. La acción se mueve en un mundo y desde él se articula. Los bienes son los fines que guían la acción, orientando la vida y configurando la identidad del sujeto. Su capacidad expresiva depende de las condiciones contextuales culturales, y esta expresión, que es la acción misma, no es separable ni del deseo, ni de su finalidad. Encarna Llamas se refiere así a la consideración de Taylor sobre la relación entre acción e identidad: “la acción define la identidad de un modo diferente a los significados captados en la

percepción, porque supone una distancia respecto de ellos, una decisión, una adhesión a un bien que define la identidad del sujeto y que ha sido libremente elegido. Por eso la identidad se constituye en la acción”⁷⁰⁶. En el siguiente apartado profundizaremos en la noción de bien, en su adhesión a él, en las distinciones que Taylor realiza y en su relación con la identidad.

9.2.1. El bien y la identidad

Dice el profesor Carlos Ruiz que el “punto de partida para el análisis de las relaciones entre identidad y modernidad en Taylor, debería ser, me parece, la relación fuerte entre la idea del yo y el bien”⁷⁰⁷. Efectivamente, Taylor reflexiona sobre la relación de la identidad y de los bienes que perseguimos a nivel individual, comunitario, cultural y epocal. La búsqueda del bien (*agathon*) no es común como principio en la filosofía contemporánea, más bien esta se ha orientado a aquello que es correcto hacer en contraposición con lo que es bueno ser. A una ética de tipo formal en contraposición a una de tipo sustancial. La opción del canadiense es claramente de esta última índole. Cuando hablamos de lo que es bueno ser estamos hablando de aquello que es valioso para nosotros, de algo a lo que aspiramos, y que en este sentido es constitutivo de nuestra identidad, la que está estrechamente vinculada con los bienes que perseguimos.

La acción moral humana es intencional e intencionada y en su estructura tiene en un puesto esencial el bien, la teleología de la acción apunta a bienes⁷⁰⁸. En la reflexión tayloriana se reconoce una pluralidad de bienes que el sujeto capta y opta desde un trasfondo significativo y nuestra identidad se define a través de la posición que adoptamos con respecto a ellos. La opción de cada sujeto no es absoluta, él no inventa los bienes, sino que son leídos desde el contexto. El sujeto puede aceptarlos o rechazarlos, lo que implica una valoración.

⁷⁰⁶ Llamas, *Charles Taylor*, 166-67.

⁷⁰⁷ Ruiz Schneider, «Modernidad e identidad en Charles Taylor», 229.

⁷⁰⁸ Cf. Llamas, *Charles Taylor*, 199.

En cuanto a nuestras valoraciones morales de la realidad, evidentemente hay algunas de más peso que otras. No es lo mismo la valoración que le doy a la vida de una persona, que a un mero acto de cortesía. En este sentido, comprendemos que hay valoraciones que son fundamentales en nuestra configuración de la moral y de la identidad. Como vimos, a ellas Taylor las denomina como “valoraciones fuertes”.

¿Qué entiende Taylor por bien?⁷⁰⁹ Las formulaciones de Taylor no siempre son diáfanas. Hemos encontrado un análisis del asunto en el texto *Charles Taylor: Una antropología de la identidad* de Encarna Llamas. Esta autora comienza desarrollando el tema a partir del siguiente fragmento de *Las fuentes del yo*:

“En estas páginas vengo hablando del bien, o a veces del intenso bien, significando con ello lo que se distingue como lo incomparablemente superior en una distinción cualitativa. Esto podría ser una acción, o motivo, o estilo de vida que se tomara por cualitativamente superior. Lo ‘bueno’ se utiliza aquí en un sentido general, y designa cualquier cosa que se considere valiosa, digna, admirable, de cualquier clase o categoría.”⁷¹⁰

Nos parece que no es de extrañar que Carlos Thiebaut hable de “valores” a la hora de referirse a los bienes de Taylor⁷¹¹. Para el quebequense los bienes son cualquier realidad a la que se capta su bondad de manera intencional. Su constitución se efectúa a través de la evaluación fuerte que realiza el sujeto. Este acto intencional no es producto de una invención monológica, sino que depende del universo de significados en que se encuentra inserto el sujeto concreto⁷¹². Es decir, supone el trasfondo. La bondad se entiende como propiedad de una realidad y no apunta al dualismo que divide las acciones entre buenas y malas. Estas propiedades se presentan como fines y son objeto de articulación por parte del sujeto. Algunos son “facetas o componentes de la vida buena. Vamos a llamarlos ‘bienes vitales’”⁷¹³. En algunos bienes, dice Taylor, la atribución de bondad tendría “un sentido más pleno”, así como lo tenía la idea de Bien en la filosofía platónica. La relación

⁷⁰⁹ Véase Taylor, «The Diversity of Goods».

⁷¹⁰ Taylor, *Fuentes del yo*, 139.

⁷¹¹ Cf. Thiebaut en Taylor, *La ética de la autenticidad*.

⁷¹² Cf. Llamas, *Charles Taylor*, 201.

⁷¹³ Taylor, *Fuentes del yo*, 139.

de nuestras acciones y aspiraciones con este bien “más pleno” es lo que las constituye en buenas. A esta clase de bien Taylor la denomina “bien constitutivo”⁷¹⁴.

Dice Llamas que Taylor propone una ética de bienes en un sentido radical, en tanto son estos los que rigen el sentido de lo moral, los que hacen buenos al ser humano, a su acción y a su vida. Son fuentes morales. Es decir, fuentes de constitución de la identidad bajo parámetros morales. Pero además de ello, lo propio de los bienes constitutivos es que “rigen nuestro conocimiento moral”, vale decir el reconocimiento de otros bienes y exigencias morales. El carácter de bien de otras realidades es revelado gracias a este bien constitutivo. Estas se muestran como buenas, ya sea por semejanza con él, por participación o porque ayudan a su realización⁷¹⁵.

Entre los bienes constitutivos se da una jerarquía. Thiebaut señala una distinción entre bienes “supremos” y “últimos”, interpretamos constitutivos e hiperbienes respectivamente. Estos últimos tendrían un carácter final con respecto a los bienes llamados supremos (constitutivos)⁷¹⁶. Taylor los define como “bienes que no solo 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.”⁷¹⁷ Llamas dice que el bien constitutivo que el sujeto elige como hiperbién es la estrella polar de su vida⁷¹⁸, los demás bienes son plurales y de entre ellos se elige aquel que tiene el carácter de más irrenunciable. De acuerdo con lo ya dicho, el hiperbién es uno de los bienes constitutivos y por tanto vitales⁷¹⁹.

⁷¹⁴ Dice Llamas: “El carácter de constitutivo de un bien responde a una determinada descripción intencional que hace un sujeto de una realidad, en la que capta algún aspecto de esa realidad que es precisamente lo que hace que lo percibamos como un bien vital” (Llamas, *Charles Taylor*, 201.). Bien vital y constitutivo no corresponden a clasificaciones distintas [Cf. “Comments and Replies”, citado desde Llamas, 202.]. De hecho, afirma Taylor: “los bienes vitales nos refieren algún rasgo de la manera en que son las cosas y en virtud del cual esos bienes vitales son bienes. Dicho rasgo los constituye en bienes y por eso los denomino constitutivos.” (Taylor, *Fuentes del yo*, 139.).

⁷¹⁵ Cf. Llamas, *Charles Taylor*, 202-3.

⁷¹⁶ Cf. Thiebaut, en Taylor, *La ética de la autenticidad*, 26. Nota 17.

⁷¹⁷ Taylor, *Fuentes del yo*, 101.

⁷¹⁸ Cf. Llamas, *Charles Taylor*, 204.

⁷¹⁹ Esta singularidad es bastante clara en el caso del platonismo, también en su derivación teísta cristiana.

El abrazar el hiperbién se entiende como un paso a una consciencia moral superior, la importancia y significatividad de su elección hacen que ellos sean objeto de conflicto. Un ejemplo cercano a nuestra cultura es el principio de respeto igualitario. Este se opone a concepciones jerárquicas pretéritas de la sociedad, como la relación entre amos y esclavos. Pero el principio de respeto igualitario no se queda aquí, continúa su influjo, por ejemplo, cuestionando la relación entre sexos con respecto a formas de vida patriarcales, cuyo cuestionamiento no era relevante en el momento en que surgió. Como modernos consideramos que este hiperbién es incomparablemente superior a otros, se construye sobre nociones anteriores superándolas y constituye un punto de vista crítico de otras visiones contemporáneas. Por tanto, “una perspectiva ética organizada de esta forma alrededor de un hiperbién es inherentemente conflictiva y está en tensión”⁷²⁰.

Pese a que Taylor no elabora un discurso ontológico sobre el bien, los bienes poseen un carácter ontológico que les otorga fuerza y que requiere de articulación y orden. Este orden no depende únicamente del sujeto, pues los bienes provienen de nuestros horizontes significativos. Sobre la posibilidad de una ontología de lo humano hoy en día se generan desconfianzas que no están exentas de justificación y prejuicios. Por ejemplo, se piensa que estas ontologías han generado clasificaciones como superiores e inferiores, conquistadores e indígenas, civilizados e incivilizados, fieles y herejes, naturaleza humana dañada versus naturaleza pura libre de contaminación social, etc. Otro criterio que opera en contra de la valoración de una articulación ontológica es el de un trasfondo epistemológico moderno de carácter reduccionista. Teorías como la empirista y racionalista, influidas por el indiscutible éxito de la ciencia moderna, hacen que lo humano se reduzca a objetualidad. Una teoría evolucionista diría que nuestras reacciones morales son meras reacciones evolutivas adaptativas. Taylor para responder a este tipo de esquemas señala el componente de articulación que requiere el hecho moral, muy distinto al de nuestras reacciones biológico-instintivas. Las reacciones morales, implican

⁷²⁰ Taylor, *Fuentes del yo*, 103.

una ontología de lo humano, la que hace referencia a nuestro lugar en el mundo y a cómo entendemos este último⁷²¹. Las articulaciones ontológicas son articulaciones de nuestras reacciones morales, están implicadas con ellas. Para formularlas se requiere una postura no-neutral. Ante esta afirmación puede pensarse que las articulaciones son subjetivas, pero ellas requieren cierto grado de objetividad, necesaria a la hora de neutralizar algunas de nuestras reacciones, liberándonos de nuestras mezquindades. Pero que no sea meramente subjetivas no va en contradicción con la vivencia de las reacciones morales. La articulación de nuestras reacciones y respuestas morales cuando es adecuada nos otorga sentido. El punto de partida de esta articulación, de esta ontología moral, no puede ser el agente humano. La moral y nuestra identidad son intersubjetivas, es por ello por lo que lo que debe preocuparnos en primer lugar es el trasfondo en el que se desarrolla la persona.

La elaboración de una ontología moral choca con otra clase de obstáculos, entre ellos se inscribe la discrepancia que existe entre lo que es la moral consciente, lo correcto desde el punto de vista del discurso, incluso aquello que queremos creer y, por otro lado, lo que necesitamos entender sobre la verdad de nuestras reacciones morales. No siempre lo declarado y esperable es lo que realmente se persigue. Es la misma naturaleza de las ontologías morales la que complica su elaboración, pues nuestras creencias morales son inciertas, provisionales y están frecuentemente en búsqueda.

9.2.2. Algunas problemáticas morales y la mejor explicación disponible (BA)

Una primera problemática que Taylor señala es la índole cualitativa propia de toda valoración fuerte, que se contrapone al carácter cuantitativo de la valoración débil. Esto choca con la concepción naturalista que comprende a los bienes o valores como meras coloraciones proyectivas y manipulables⁷²². Es decir, choca con una tradición moral que

⁷²¹ En Platón, por ejemplo, su teoría moral es la misma que su teoría del universo.

⁷²² El prescriptivismo de Hare (Véase R. M. Hare, *Freedom and Reason*, citado desde Taylor, *Fuentes del yo*, 87.), por ejemplo, separa un nivel descriptivo aparte de lo valorativo. Puede entenderse también esta proyección como

veía los bienes y valores como una proyección subjetiva, asemejándoles a las cualidades secundarias. El punto valorativo de un término se comprende desde su trasfondo social, desde los propósitos comunes, desde las discriminaciones cualitativas de las personas, es decir desde el sentido de sus percepciones del bien, insertas en el trasfondo. Hay reglas que dependen del intercambio cultural más que otras⁷²³. Lo bueno y lo justo no son propiedades que funcionen independientes del ser humano, pero no por eso dejan de estar afincadas en lo real. El naturalismo ha dificultado ver la peculiaridad de estos ámbitos⁷²⁴, aunque más allá del contexto moderno también ha existido la misma dificultad. Platón, por ejemplo, consideraba que los objetos de la moral y los de la naturaleza eran los mismos.

Otra dificultad que se plantea en el ámbito moral es la posible inconmensurabilidad de nuestras posturas morales. Las sociedades son distintas en lo que se refiere a cultura y valores. Habría, de acuerdo con una postura relativista, una incomunicabilidad constitutiva a nivel moral entre las diversas culturas y en sociedades cronológicamente anteriores a la nuestra. Para Taylor si bien la inconmensurabilidad es posible no se debería suponer *a priori*. En comparación con sociedades anteriores podemos tener la impresión de que vivimos una situación de ganancia o de pérdida. Esto no sería una relativización

involuntaria, a la manera de las cualidades secundarias de Locke, meras apreciaciones subjetivas que no corresponden a la realidad. Para Taylor no es posible separar el significado descriptivo del valorativo.

⁷²³ Se dan obligaciones como no matar, no herir, no mentir, etc. que son necesarias para el normal funcionamiento de la sociedad. La mayoría de las personas justifica esto desde sus propias percepciones de bien, como puede ser: la inviolabilidad de la vida humana, la integridad corporal, el valor de la verdad, etc. También es posible que algunas personas puedan obedecer estas reglas sin esta justificación. Hay reglas menos importantes que pueden prescindir de las nociones de bien como pueden ser las normas de amabilidad, urbanidad, etc.; aun cuando pueden estar relacionadas con la dignidad que se reconoce en las personas.

⁷²⁴ El naturalismo y la ciencia moderna ha visto la necesidad de intervenir el lenguaje común con el fin de precisar sus concepciones. Con respecto a esto, Taylor se pregunta, si contamos con otros términos mejores a los términos morales que usamos comúnmente. Si bien existen términos propios del lenguaje teórico, también se requieren términos como “libertad” y “dignidad”. Que sean términos de la vida corriente no los excluye sin más del estudio explicativo de las ciencias humanas, son términos en que los individuos viven sus vidas, aun cuando no se ajusten al modelo de la ciencia. Para Taylor los términos que dan sentido a nuestras vidas deben tener validez en este ámbito como en el explicativo, aunque nuestro autor tampoco se cierra a cambiarlos por otros mejores. Si la física no es antropocéntrica, tampoco debería expresarse en términos físicos las ciencias humanas. Son necesarios los términos relativos a los bienes, porque para comprender nuestra vida necesitamos comprender lo que les da sentido.

propiamente tal, porque reconocería que en otras civilizaciones hay bienes-para-todos. El hecho de comparar en términos de ganancia y pérdida supone conmensurabilidad.

Otra problemática, la filosofía moral ha tendido a presentar la moral de manera excluyente. Una teoría moral eliminaría bienes de otras morales. Las perspectivas éticas que son iluminadas por un hiperbién están siempre en tensión, por ejemplo, el respeto igualitario sigue encontrando nuevas aplicaciones, la igualdad de todos los hombres, de todas las mujeres, los homosexuales, etc. Por otro lado, un hiperbién se posiciona frente a otros e incluso puede rechazarlos. Ejemplos de ello son: el respeto igualitario sobre las virtudes de la vida familiar tradicional, el judaísmo y el cristianismo sobre los cultos paganos, la república de Platón frente a la vida agonista, etc. Cuando un hiperbién suplanta otros valores se erige lo que Nietzsche llamó la transvaloración de los valores⁷²⁵. Un problema asociado a esto es comprender que un solo hiperbién puede servir para “juzgar todo modo de vida y todo bien sin contraste alguno”. Este no es solo el talante que toman posiciones etnocéntricas, sino en opinión de Lazo Briones, “la posición de un Kant o un Habermas, que ponen como único foco orientador de la acción, la noción de obligación, despreciando o simplemente no tomando en cuenta la fuerza de los bienes sustantivos que son parte de nuestra acción”⁷²⁶.

Desde un relativismo cultural se comprendería que nuestras valoraciones están circunscritas a la propia cultura. Las otras culturas serían entes separados fatalmente, dejando de lado la posibilidad de juzgarlas objetivamente. De esta manera puede concluirse que cada cultura tiene su hiperbién y que con él debiera quedarse “(el contextualismo a la Richard Rorty) o bien que ninguno de ellos es suficientemente válido y entonces habría que entregarse a la disipación autocomplaciente en la que todo vale lo

⁷²⁵ Pero esta suplantación no es nítida, los antiguos valores siguen existiendo y generando conflictos. Taylor señala dos estrategias, que se han intentado, para evitar el conflicto: la radicalidad que niega cualquier bien que no sea el hiperbién propio (Ej. el Sócrates de la República niega la familia en nombre de la armonía social) y la otra estrategia es afirmar todos los bienes. Aristóteles se acerca a esta última, aun cuando se reconoce bienes de estatus superior (contemplación, *phronesis*). Para él la vida buena en general es la que abarca la totalidad de los bienes que perseguimos.

⁷²⁶ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 213.

mismo y por lo tanto nada vale (posiciones nihilistas extremas)”⁷²⁷. Ciertamente hay cosas que en otras culturas nos parecen injustificables, la comparación entre nuestros hiperbienes nos provoca un malestar epistemológico. Tendríamos, de acuerdo con esta manera de ver las cosas, imposibilidad de juzgar objetivamente cuestiones como la esclavitud, la quema de viudas en la pira funeraria, el sacrificio humano o la clitoridectomía. Que pensemos a veces así es influencia del naturalismo y del anticolonialismo, pese a que este último curiosamente integra nuestra concepción del respeto universal. No obstante, con Taylor consideramos que nuestra crítica hacia estas prácticas no carece *a priori* de validez. La perspectiva moral tiene, por su propia naturaleza, pretensiones más amplias. La pregunta debiera ser por qué debe detenerse en los límites de nuestra cultura, límites que por lo demás, no están nada claros.

Esto de una parte, pero hay otro problema que surge de estas últimas reflexiones, ¿qué pasa si nuestras pretensiones críticas culturales están erradas? Podrían ser etnocéntricas y crueles.

Sobre la afirmación de que toda valoración “es una simple proyección de nuestras reacciones subjetivas en un mundo que es neutro, recurrimos a lo que se podría denominar ‘fenomenología moral’, que también podría considerarse como el examen de los insoslayables rasgos de nuestro lenguaje moral”⁷²⁸. La idea es que términos de virtud como “coraje” o “generosidad” puedan ser tratados de igual manera que, por ejemplo, términos de la teoría atómica. Si bien Taylor ha criticado la metodología de la ciencia natural aplicada a las ciencias humanas, lo que está comparando aquí es el tipo de consideración de la realidad que se quiere estudiar y su relación con concepciones precedentes o alternativas. Los quarks son elementos que han dejado atrás otras formas de entender la realidad atómica, su ontología. Detrás de este cambio está la creencia que el objeto de estudio es real y que nos acercamos mejor a él a través de la teoría que

⁷²⁷ Lazo Briones, 213.

⁷²⁸ Taylor, *Fuentes del yo*, 107.

generamos. Lo mismo debería correr para términos como “coraje” o “generosidad”, la explicación que tengamos debe ser del tipo: mejor explicación disponible⁷²⁹ [*Best account* (BA)]. ¿Por qué no considerarlos como rasgos reales de nuestro mundo humano?

Los hiperbienes nos inquietan pues desafían a otros hiperbienes y en ocasiones los desplazan. El hiperbién define una perspectiva de “crecimiento”, “santificación” o “consciencia superior”. La problemática que ha surgido de la lucha de hiperbienes ha generado escepticismo moral. La sustitución de los bienes anteriores genera cosas como el rechazo a la religión. Esto también se expresa teóricamente: Nietzsche trata de separarse de lo que define como ‘moral’; la ilustración trata de autorrepresión a algunas de las prácticas anteriores; los neonietzschanos, por su parte, relacionan al hiperbién con formas de dominación y exclusión. Pero ninguno de ellos está exento de la influencia de hiperbienes. Para Taylor, por ejemplo, Foucault propone bienes rivales como “el respeto equitativo y universal”.

A través de la crítica se puede ir mostrando bienes ilusorios, aunque no por ello se debe afirmar a priori que lo sean. No se trata solo de una observación desapegada, sino de argumentación que el punto de vista propio es mejor. Esto no se reduce a meras corazonadas, pensarlo así sería volver a caer en una epistemología naturalista⁷³⁰. Si la ontología moral se refiere al ámbito humano, dicha interpretación ha de hacerse en términos antropocéntricos, contando con los significados que las cosas tienen para nosotros. En este sentido el gran razonamiento práctico no busca establecer que un planteamiento es el correcto, sino que es superior al precedente o a otros que con él coexisten. La transición de un sistema a otro debe demostrar la ganancia epistémica. Las fuentes de argumentación deben buscarse en la narrativa biográfica. Argüir es rebatir interpretaciones de lo vivido. Nietzsche habla de la genealogía de la moral que apunta precisamente al centro del razonamiento práctico, de ahí que sean tan devastadoras. Un

⁷²⁹ Cf. Taylor, 94-95.

⁷³⁰ En cuanto a los motivos morales que han contribuido a una visión moral como la naturalista, tenemos entre ellos: la defensa de la vida corriente y la crítica a los bienes superiores, la concepción moderna de la libertad como autodeterminación de la voluntad, las demandas de benevolencia y altruismo y la idea de una ética universal.

hiperbién solo podrá defenderse mediante cierta lectura de su génesis. Existe una desconfianza propia del espíritu naturalista, que desconfía de los argumentos de transición, que insta a la búsqueda de “criterios” para dirimir las diferencias. Para Taylor esto no es plausible, pues mis perspectivas son definidas por mis intuiciones morales, al abstraerme de ellas lo haría también de mi argumento moral. Con respecto a estas últimas se podría pensar que la propuesta tayloriana se reduce a una moral sentimentalista como la de Hume. Si bien el canadiense reconoce cierta afinidad con el filósofo inglés⁷³¹, hay una diferencia crucial. Para Taylor las inclinaciones de Hume son “reacciones brutas”, no están motivadas por una visión de aquello que se siente o se intuye. Hume describe nuestras reacciones emocionales como de aprobación y reprobación, lo cual podría llevarnos a pensar en qué es lo que las hace dignas o indignas de tal aprobación. Para Taylor la comprensión de la maldad o bondad forma parte de la motivación, pero se puede y a veces se debe decir algo más. La razón aquí actúa de forma hermenéutica, no causal⁷³², “una interpretación puede admitir expansión, desarrollo y clarificación”⁷³³. Dice Lazo Briones: “hermenéutica y ética en el pensamiento de C. Taylor se coimplican necesariamente... (la) labor de desenmascaramiento crítico e interpretación del mundo va unido... (a las) valoraciones y a criterios que utilizamos para evaluar”⁷³⁴.

Otras de las razones de por qué los hiperbienes pueden parecer sospechosos es porque se refieren a entes que trascienden la vida humana: La idea de Bien, Dios, etc. Son entes que además están fuera del ámbito de las ciencias naturales. Taylor afirma que esto no debe ser fuente de inquietud, lo que se busca es la mejor explicación disponible (*BA*):

“No obstante, *a priori* nada impide que percibamos a Dios y el Bien como esenciales para la mejor explicación que podamos presentar del mundo moral. Aquí ni siquiera se cuestiona nuestra capacidad para reconocer esto, prescindiendo de las intuiciones morales. En vez de ello nuestra aceptación de cualquier hiperbién conecta de manera compleja con el hecho de que nos mueva”⁷³⁵.

⁷³¹ Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 273.

⁷³² Cf. Taylor, 274.

⁷³³ Taylor, 275.

⁷³⁴ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 199.

⁷³⁵ Taylor, *Fuentes del yo*, 115.

Al parecer, un elemento importante es que la aceptación de un hiperbién “conecta” con el hecho que nos mueve, aunque esto no es suficiente porque el fenómeno no es simple. Taylor dice “de manera compleja” aludiendo a que en parte nunca tenemos estas apreciaciones solos, no es la razón monológica la que los plantea. Otra razón de su complejidad es que podemos tener apreciaciones comunes con respecto a los hiperbienes que muchas veces no se condicen con nuestra manera de sentirlos. Podemos apreciar un hiperbién y no nos movemos necesariamente por él. El reduccionismo ha hecho leña de esta diferencia entre apreciar y sentir. Pero en esto hay que tener presente que en la experiencia moral de ser movidos por un hiperbién percibimos el bien que hay en él y es por eso por lo que nos mueve, no al revés, no es que el hiperbién sea valioso por nuestra reacción. Nuestra argumentación bien podría ser errónea, pero también podría estar en lo cierto, la crítica será una buena aliada a la hora de ir puliendo, mejorando o incluso suprimiendo esta *BA* provisional. Epistemológicamente la razón práctica se parece al conocimiento perceptivo. En esto vemos una influencia de Merleau-Ponty, las percepciones e incluso la ilusión⁷³⁶ pueden cuestionarse a través de nuestra habilidad para mejorar la percepción. Es para nosotros seguro en la praxis el hecho que las cosas sean como las percibimos, pero no por ello no podemos pensar que no es posible mejorarlas o incluso negarlas si una percepción es dudosa. Por otro lado, que pensemos que deberíamos apartarnos de nuestras percepciones y de la confianza que les brindamos es tan injustificado como que lo hagamos con nuestras intuiciones morales. Afirma Taylor: “El punto de vista moral más fiable no es el que se fundamenta fuera de nuestras intuiciones, sino el fundamentado sobre las más intensas de nuestras intuiciones, una vez que han respondido con éxito al desafío de las transiciones propuestas fuera de ellas.”⁷³⁷ Esta búsqueda de la *BA* se complementará en Taylor con una importante noción gadameriana: la “fusión de horizontes”.

⁷³⁶ Afirma: “La cosa alucinatoria no está, como la cosa verdadera, henchida de pequeñas percepciones que la llevan en la existencia” (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 352.)

⁷³⁷ Taylor, *Fuentes del yo*, 117.

La articulación del bien se vuelve peligrosa para ciertos contemporáneos. Da la impresión de que estamos menos capacitados para articular que antes, por ejemplo, no se sabe qué decir cuando se nos pregunta por la razón del respeto hacia los demás. Los marcos referenciales se nos han hecho problemáticos y es propio de nosotros los modernos estar en búsqueda. Además de ello, Iris Murdoch afirma que el bien es algo “no representable e indefinible”⁷³⁸. Una formulación es potente en cuanto se acerque a sus fuentes morales. Una manera de hacerlo es articulando nuestra historia y sentimientos con una fuente moral histórica. Esto implica narrativa. Un ejemplo puede ser la lucha de los derechos civiles de Estados Unidos, interpretados bajo el prisma del éxodo bíblico. Se puede relacionar la propia vida con una historia más amplia, por ejemplo, la historia de salvación del cristianismo, el progreso de la humanidad o la revolución. Algunos prefieren el silencio a la articulación, para Taylor eso mismo nos priva de toda la energía que nos brindan las fuentes morales. La articulación para el canadiense en *Las Fuentes del yo*, afirma Thiebaut, es básicamente “lingüística, en manera compleja, de los supuestos culturales de interpretación y de las valoraciones fuertes... Frente a esta rica complejidad, la ‘ética de la inarticulación’ típica de la modernidad... sería una ética de la simplificación que dejaría de lado esas valoraciones fuertes”⁷³⁹ y los bienes a ellas asociados que actúan como fuentes morales. Un hito de este empobrecimiento es la conocida “falacia naturalista” de Hume, en la que se acusa un tránsito ilícito entre las proposiciones de hecho y las de valor. Con ella se operaría un reduccionismo con respecto a la riqueza valorativa del lenguaje. Tras este hito gran parte de las filosofías modernas habrían caído en la inarticulación, sustituyendo la dimensión sustantiva de los bienes y su jerarquía, tal como se presentan en el lenguaje moral, por procedimientos para resolver conflictos y razones básicas que presentan los involucrados en ellos.

⁷³⁸ Cf. Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, citado desde Taylor, 74 (717). Afirma Taylor: “O como escribe más tarde: ‘Si los ángeles existieran, quizás estarían capacitados para definir el bien, pero nosotros no entenderíamos la definición’ p. 99. Quien haya leído el libro de Murdoch se dará cuenta de cuánto le debo en todo lo que escribo aquí” (Taylor, 716-17).

⁷³⁹ Taylor, *La ética de la autenticidad*, 20.

Lo valorativo solo se capta desde un trasfondo que supone nuestro intercambio social de distinciones cualitativas. Dice Lazo Briones: “Si esto es así, lo valoral depende de la captación del sentido del bien, y esta captación es imprescindible en las deliberaciones cuando escogemos cursos de acción u orientarnos frente a una determinada situación”⁷⁴⁰. La mejor explicación disponible de Taylor implica una explicación entre otras, en donde se busca una jerarquización-articulación. Pero ¿cómo es posible una articulación de este estilo? ¿Cómo superar los problemas del relativismo, de la inconmensurabilidad, de la imposición etnocéntrica? La respuesta de Taylor tiene que ver con una ética de la articulación.

Pablo Lazo Briones, en su estudio sobre la índole hermenéutica de la ética y política de Charles Taylor, siguiendo la reflexión de este último, contrasta dos tipos de razón práctica: a una de tipo “apodíctico” opone una que el filósofo canadiense llama “*ad hominem*”. La primera busca argumentar a través de un principio universal y necesario o mediante un hecho ante un argumento moral distinto. La segunda recurre más bien a las evaluaciones fuertes que dan sentido a nuestras vidas y opera en el diálogo a través de transiciones: “de un argumento equivocado o parcial a otro que lo es menos y que aparece, en ese momento histórico, como la mejor explicación disponible”⁷⁴¹. Su carácter transicional implica establecer juicios comparativos, esto a contracorriente de una explicación fundacionalista. Además, supone aceptar que toda teoría es fruto de la corrección de otra precedente y que ella misma puede ser corregida en el futuro, también que podrá ser corregida de acuerdo con las conexiones significativas propias de cada entorno, lo que se encuentra muy vinculado con “la creciente capacidad de realizar nuestros propósitos... (Así,) una ampliación de nuestra capacidad práctica es, por tanto, un criterio fiable del incremento del conocimiento”⁷⁴². Vale decir, se produce una ganancia epistémica. Por último, su carácter transicional implica la posibilidad de la

⁷⁴⁰ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 211.

⁷⁴¹ Lazo Briones, 244.

⁷⁴² Taylor, «La explicación y la razón práctica».

reducción de la confusión y el error, esto conlleva una ganancia en intuición moral y una transición biográfica⁷⁴³.

En el artículo “La explicación y la razón práctica” Taylor pone el ejemplo de una conversación tipo *ad hominem* con un nazi. La idea es argumentar a favor del respeto a todos los seres humanos desde las evaluaciones fuertes de los interlocutores. Para ello se parte de la prohibición de asesinato de los congéneres⁷⁴⁴.

El mismo Taylor confiesa que nada asegura el éxito de convencer a este interlocutor, sobre todo desde posiciones tan fanáticas. Pero este es un buen ejemplo de argumentación *ad hominem*. Esta argumentación por transiciones implica una comprensión implícita de nuestra forma de vida, comprensión cuya interpretación no cierra sus posibilidades, sino que, muy por el contrario, puede potenciarlas y diversificarlas. Un ejemplo puede ser el del reconocimiento del principio de igualdad, que señalábamos más arriba: primero una igualdad de todos los hombres, luego de las mujeres, de los niños, de los homosexuales, de otras minorías otrora marginadas, etc. Esto dice Lazo Briones, “significa tener una noción ‘desencapsulada’ de nuestra sociedad, esto es, entenderla siempre ‘como una entre otras posibles’. Pero significa también que no hay forma de refugiarse en un ‘relativismo agnóstico’ desde el que se diría que hay ciertos asuntos en los que la razón no puede arbitrar”⁷⁴⁵. Siempre cabrá la posibilidad de construir argumentaciones a partir de las evaluaciones fuertes, incluso frente a acciones que nos parezcan en un primer momento incomprensibles de otras culturas.

9.2.3. La ética de la articulación

Las discriminaciones cualitativas que hacemos en nuestra praxis moral corriente funcionan prearticuladamente, desde “un sentido orientativo de lo que es importante,

⁷⁴³ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 244.

⁷⁴⁴ “tanto los nazis como yo mismo aceptamos alguna versión del principio ‘no debes matar’, junto a un conjunto distinto de excepciones. El argumento racional puede activarse en torno a la cuestión de por qué ellos (los nazis), pueden permitirse las excepciones que se permiten; y de hecho esta postura histórica no resiste mucho tiempo al escrutinio racional.” (Taylor, «La explicación y la razón práctica», 82).

⁷⁴⁵ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 245.

valioso, dominante, que surge en nuestras particulares intuiciones sobre cómo deberíamos actuar, sentir, responder en distintas ocasiones y en el que nos basamos cuando deliberamos sobre cuestiones éticas”. Articular esas distinciones es encontrar razones para actuar de una o de otra manera bajo la guía de bienes morales que sean coherentes con el hiperbién que nos y los orienta, “es exponer el meollo moral de las acciones y los sentimientos que las intuiciones imponen sobre nosotros o a los que nos invitan o nos presentan como admirables”⁷⁴⁶. Crecemos moralmente a través de transiciones que nos afectan biográficamente, cambiando en la apreciación y en las opciones que tomamos.

La articulación implica un ordenamiento ontológico de bienes e hiperbienes, los cuales siempre están abiertos a ser desafiados “y ante esos desafíos tendrán que ser defendidos argumentativamente refiriéndose siempre a su génesis histórica, a su relevancia en un contexto dado”⁷⁴⁷. Esto implica un carácter sustancialista de nuestros juicios morales y no una mera razón básica, tipo “criterio exterior” que arbitre⁷⁴⁸. Para Taylor nuestra perspectiva moral se define por nuestras intuiciones morales, fuera de ellas somos incapaces de comprender cualquier argumento moral. El hacerme cambiar de parecer implica cambiar la lectura de mi experiencia moral, de mi historia, sus transiciones y de todo aquello de que me haya apartado negándome a vivenciarlo⁷⁴⁹. Para el canadiense: “El punto de vista moral más fiable no es el que se fundamenta fuera de nuestras intuiciones, sino el fundamentado sobre las más intensas de ellas, una vez que han respondido con éxito al desafío de las transiciones propuestas fuera de ellas”⁷⁵⁰. La dinámica que lleva de un tipo de comprensión a una comprensión más plena, transición que puede darse tanto en la confrontación con otras opciones morales como en el desafío

⁷⁴⁶ Taylor, *Fuentes del yo*, 120.

⁷⁴⁷ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 245.

⁷⁴⁸ Dice Lazo Briones: “en el utilitarismo, la maximización de la satisfacción para el mayor número; en el kantismo, la noción de puro deber contra las inclinaciones; en el contractualismo, la manera en que se ha llegado al acuerdo y no los bienes que implica; en la ética comunicativa, el ideal de una comunidad sin constreñimientos, etc.” (Lazo Briones, 246).

⁷⁴⁹ Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 114.

⁷⁵⁰ Taylor, 117.

que impone la circunstancia concreta, tiene sintonía con lo que Aristóteles proponía en su ética. Una ética como la utilitarista o la procedimental no da cuenta de este tipo de articulación, para ello se requiere una ética sustancialista.

Para Lazo Briones la articulación de los bienes posibilita la permanencia de esos mismos bienes, pues “articular un bien, esto es, en gran medida tener un contacto hermenéutico con él, significa cubrir la condición necesaria para que los agentes se adhieran a él (así por ejemplo la adhesión a y defensa de los derechos humanos se debe a que han sido promulgados, estudiados en distintas teorizaciones y se ha luchado por ellos en revoluciones).”⁷⁵¹ También la filosofía y otro tipo de articulaciones tienen que ver con su vigencia y con posibilitarlo como fuente moral. Pensamos, por ejemplo, en cómo el discurso de los derechos humanos ha penetrado sociedades en que la igualdad de derechos de la mujer está muy soslayada, pero en donde este discurso ha colaborado a abrir un flanco ético, político y jurídico que busca una mayor igualdad. Pero que la articulación posibilite la existencia de los bienes no quiere decir que estos sean subjetivos, ellos se encuentran en el trasfondo de sentido y es desde ahí, desde nuestra comprensión implícita de él, que podemos articularlos. Ya hablamos más arriba de las diferencias entre distintos tipos de bienes: vitales (componentes de la vida buena), constitutivos e hiperbienes. Esta articulación produce una fuerza que opera en la definición y transformación de nuestro propio ser. Recordemos el fenómeno del *import* que proveía de fuerza a través de nuestros afectos a aquello que consideramos valioso. De hecho, los afectos son fundamentales en la concepción moral de Taylor.

Un ejemplo claro de hiperbién es el Bien platónico, este se posicionaba en la filosofía platónica como el bien supremo que proveía de bondad a los demás bienes, a las acciones morales y en general a las cosas. Otro ejemplo, es el significado religioso del éxodo bíblico que ha inspirado no solo al pueblo judío, sino a importantes movimientos emancipadores como el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos en los años sesenta del

⁷⁵¹ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 249.

siglo XX. También corrientes que afirman la versión desencantada del universo tienen sus hiperbienes, por ejemplo, el ser humano capaz de ese “valiente desasimiento” funciona como fuente moral. Dice Taylor:

“Las fuentes morales facultan. Acercarse a ellas, tener una clara visión de ellas, captar lo que incluyen, implica que quienes las reconozcan se verán instados a amarlas y respetarlas y a través de ese amor y respeto estarán mejor capacitados para vivir a su medida. Y la articulación puede acercarlas. Por eso las palabras facultan; porque a veces las palabras pueden tener una tremenda fuerza moral”⁷⁵².

Las fuentes morales facultan, capacitan para vivir a la altura del bien moral y esto se vuelve más cierto a través de la articulación. Pero dice Taylor la fuerza que proporciona una fuente moral no es solo una función de la formulación. Él no quiere caer en un racionalismo ético. Dice el filósofo de Quebec:

“De hecho, el caso más vigoroso se da cuando el hablante, la formulación y el acto de pronunciar el mensaje se une para revelar el bien, como ilustra la inmensa y continuada fuerza del evangelio. Una formulación posee fuerza cuando acerca a las fuentes, cuando las esclarece y las hace asequibles en toda su fuerza inherente, en su capacidad para inspirar nuestro amor, respeto o fidelidad. Una articulación eficaz libera su fuerza y así es como las palabras tienen poder.”⁷⁵³

Este acercarse a la fuente no tiene solo un componente intelectual, sino fuertemente afectivo, es capaz de “inspirar nuestro amor, respeto o fidelidad”. Su fuerza no proviene de una fuerza demostrativa apodíctica, sino de una hermenéutica existencial en la que uno de sus componentes es el *import*: “El secreto de esa fuerza es la capacidad que poseen de conferir significado y sustancia a las vidas de las personas.”⁷⁵⁴

Si esto es así la ausencia de esta fuerza estaría dada por la inarticulación. Esta no sería consecuencia de una mera apatía moral, sino que sería condicionada en parte por la ausencia de las discriminaciones cualitativas en la filosofía moderna, por ejemplo, en el naturalismo y utilitarismo, aunque también en visiones opuestas como la filosofía neonietzscheana en la que toda toma de postura se reduce a formas disfrazadas del poder.

⁷⁵² Taylor, *Fuentes del yo*, 144.

⁷⁵³ Taylor, 144.

⁷⁵⁴ Taylor, 145. El racionalismo para el canadiense desnaturizaría de algún modo la moralidad, para Taylor lo que nos lleva a perseguir preceptos morales no es la evitación de la contradicción, “sino el reclamo extrínseco de una forma de ser más elevada” (Taylor, *Animal de lenguaje*, 280).

A pesar de ello, las posturas neonietzscheanas no carecen de motivaciones morales, en sus propias críticas, aunque no confesados, están presentes los bienes de libertad y autenticidad.

La articulación de bienes presupone una precomprensión, en sentido heideggeriano, desde la que se parte la interpretación. Dice Lazo Briones:

“Aquí Taylor hace recordar la importancia que da Aristóteles al discernimiento *phronético* de los bienes que componen nuestras vidas, como el peso que dan Heidegger primero y Gadamer después a la significatividad del mundo y a la efectividad de la tradición que nos interpela, pero sobre todo nos hace pensar en el lugar central que tiene el lenguaje como medio en el que se da la experiencia ético-hermenéutica básica que nos abre al mundo realmente humano”⁷⁵⁵.

El mundo heideggeriano y los horizontes gadamerianos suponen contextos significativos que nutren de sentido la acción. La articulación opera desde ellos culturalmente en narratividades de carácter histórico, en ellas “se juega la topografía moral que da sentido a nuestras acciones”⁷⁵⁶. Para Taylor hemos sido presa de formulaciones éticas “encorsetadas” de la filosofía moderna que dentro de su “molde lógico” impiden que sean cuestionadas, por eso para el canadiense se debe evitar la “automutilación” que nos impida reconocer los bienes por los cuales vivimos⁷⁵⁷. Dice Taylor: “Si la articulación contribuye a abrirnos, 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”⁷⁵⁸.

Esta articulación se enlaza con el modelo de fusión de horizontes gadameriano que impide que el sujeto y las sociedades restrinjan esta a los límites de la propia cultura. En ella se da un contraste de las diferencias, aunque esto no se queda ahí. Lazo Briones cita

⁷⁵⁵ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 252.

⁷⁵⁶ Lazo Briones, 253.

⁷⁵⁷ Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 157-58.

⁷⁵⁸ Taylor, 158.

a Ruth Abbey quien señala que Taylor, a diferencia de Gadamer, busca una mayor aproximación de los puntos de vista sin quedarse en un mero contraste de diferencias⁷⁵⁹.

9.2.4. Los tres ejes del pensamiento moral

Cada sociedad tiene una identidad distinta, pero en casi todas ellas es posible reconocer un conjunto de mandatos que se comprenden como morales, respecto a la vida de los demás, a su integridad e incluso a su prosperidad⁷⁶⁰. ¿Cómo explicarnos entonces que haya sociedades que matan, maltratan y esclavizan a otras? ¿Cómo explicarnos que al interior de esas sociedades se comentan similares atrocidades? El problema radica en quiénes son considerados sus congéneres. Sociedades antiguas como algunas modernas excluyen de los beneficios asociados a estos mandatos a los que no son de su tribu, raza, clase, etc. Es decir, se excluye a quiénes no se considera como otros semejantes. Taylor se pregunta si estos mandatos se conectan con la tendencia natural de los animales a proteger a su propia especie⁷⁶¹. En cada cultura estas reacciones asumen formas específicas que son inseparables del respeto. Las reacciones morales presuponen dos facetas, una se parece mucho al instinto y otra implica cosas como el consentimiento, la afirmación de algo y la ontología de lo humano. Taylor distingue tres ejes en el pensamiento moral: (1) el sentido de respeto y obligación hacia los demás, (2) lo que significa una vida buena y plena y (3) la dignidad.

Como ejemplo de la dimensión del respeto, podemos mirar el respeto moderno y ver con relativa claridad dos dimensiones. Este no consiste solo en una no infracción de derechos

⁷⁵⁹ Ruth Abbey, Charles Taylor, p. 166, Citado desde Lazo Briones, *Charles Taylor*, 254.

⁷⁶⁰ Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 21.

⁷⁶¹ Nos parece que en esta afirmación podría haber un elemento iusnaturalista, que matiza con una reflexión sobre las reacciones morales. Estas, dice Taylor, suelen ser tan profundas que tenemos la tentación de creer que son instintivas, a diferencia de otras que son producto de la educación (Cf. Taylor, 21.). Llamas dice que los mandatos de respeto a la vida, a la integridad, a la benevolencia, son más bien “tendencias humanas a bienes constitutivos reconocidos como tales por el sujeto”, que se constituyen en una tradición, pese a que tienden a ser reconocidos casi universalmente (Cf. Llamas, *Charles Taylor*, 207). Pero el iusnaturalismo no se concibe como basado en meros instintos. De hecho, llama la atención el uso por parte de Llamas de la palabra “tendencia”, que anteriormente al texto citado había relacionado con el texto en que Santo Tomás habla de la ley natural (*ST I-II* q. 94 a.2. Véase nota 447 en Llamas, 207.). En todo caso sería una injusticia reducir la propuesta de Taylor a una variación del iusnaturalismo, siendo su ética o metaética, una propuesta que hace énfasis en el carácter cultural y hermenéutico y que tiene una clara opción por las éticas particulares.

(*respeto activo*), sino que incluye el pensar bien de los demás e incluso el admirarlos, es decir un *respeto actitudinal*. Pero lo moral no se reduce al respeto hacia los demás, sino que incluye la cuestión de qué clase de vida merece ser vivida. Esta vida buena tiene que ver con las fuertes valoraciones que haga en mi vida de los bienes que busco. Una particularidad de la época moderna es que una vida plena conlleva la búsqueda de sentido, en otras épocas de la historia esto último no era un problema. El eje de la dignidad lo comprenderemos aquí como aquel sentido que tenemos de nosotros mismos como merecedores de respeto. Este sentido está entretejido con nuestro comportamiento. Sabemos, por ejemplo, que el espacio público es el espacio de respeto o de desprecio, de orgullo o vergüenza, en cuanto sabemos que ahí aparecemos ante los otros. Esto se expresa en nuestra manera de comportarnos, en nuestro modo de andar, gesticular, hablar, etc. En la época moderna el cómo vivenciamos y nos vivenciamos en el espacio público tiene que ver con el sentido que yo tenga como padre de familia, dueño de una vivienda, poseedor de empleo, etc. En definitiva, un sentimiento que tiene como base la vida corriente. La dignidad en la época del guerrero y del honor se comprendía de otra manera.

9.2.5. La ética de la autenticidad

La crítica de Taylor al individualismo puede confundirse con una sana consideración de la individualidad. No es lo mismo la individualidad ética que la atomización o el encierro egoísta. El individuo es posible concebirlo en comunidad, abierto a los demás e interpelado por ellos⁷⁶². Esta confusión no está ajena a nuestra consideración actual de la individualidad y de un término que podemos asociar a ella: la autenticidad. Este ideal podría entenderse como una libertad autodeterminada que involucra solo al yo. El derecho a construirme a mí mismo por encima de los demás. O peor, convertir los lazos con los demás en puramente instrumentales. Afirma Taylor:

“... las formas de la cultura contemporánea que se concentran en la autorrealización *por oposición* a exigencias de la sociedad, o de la naturaleza, que *se cierran* a la historia y a los

⁷⁶² Cf. Rodríguez, «Identidad y autenticidad», 227-28.

lazos de la solidaridad. Estas formas ‘narcisistas’ o y egocéntricas son desde luego superficiales y trivializadas; son ‘angostas y chatas’, como dice Bloom. Pero esto no sucede así porque pertenezcan a la cultura de la autenticidad. Ocurre, por el contrario, porque huyen de sus estipulaciones. Cerrarse a las exigencias que proceden de más allá del yo supone suprimir precisamente las condiciones de significación, y por tanto cotejar a la trivialización. En la medida en que la gente busca en esto un ideal, este autoaprisionarse es autoanulador; destruye las condiciones en las que puede realizarse”⁷⁶³.

Como vemos estamos en una cultura de la autenticidad, es este un ideal ético moderno. Pero existen formas de trivializarlo llegando a formas superficiales, narcisistas y egocéntricas. Una manera es centrarse en la autorrealización, entendiendo esto en oposición a las exigencias éticas que provienen de la sociedad, de la naturaleza, de nuestra tradición histórica y de los lazos de solidaridad que tenemos con los demás. Pero, así como existen formas superficiales de seguir este ideal ético, también hay formas profundas de autenticidad y de autorrealización, en la que nos comprometemos con los demás y sus necesidades, con la sociedad, con la naturaleza y con nuestra tradición cultural. Esto depende de una reflexión antropológica que comprenda que somos seres finitos, limitados e imperfectos que dependemos de la sociedad, incluso para afirmar nuestra identidad e individualidad. Moralidad e individualidad se construyen socialmente. Para Taylor en la modernidad se ha ido gestando una cultura de la autenticidad que él describe como un vivir la vida propia en contraposición al sometimiento y a la conformidad, cada uno tiene un camino original que transitar⁷⁶⁴:

“Me refiero a esa interpretación de la vida que emerge con el expresivismo romántico de finales del siglo XVIII, según la cual cada uno de nosotros y nosotras tiene su propia forma de tomar conciencia de nuestra humanidad y es importante encontrar y vivir nuestra propia vida, en contraposición al sometimiento, a la conformidad con un modelo que nos impongan desde el exterior, ya sea la sociedad, la generación anterior, o la autoridad religiosa o política”⁷⁶⁵.

Pero, para Taylor la autenticidad puede describirse como compuesta de dos dimensiones. Del énfasis en una de ellas dependerá la índole que esta pueda adquirir. La primera dimensión implica creación, construcción, descubrimiento, originalidad y con

⁷⁶³ Taylor, *La ética de la autenticidad*, 75.

⁷⁶⁴ Cf. Taylor, *Fuentes del yo*, 513.

⁷⁶⁵ Taylor, *La era secular II*, 280-81.

frecuencia oposición a las reglas de la sociedad, incluyendo la moralidad. La segunda dimensión involucra apertura a los horizontes de significatividad y una autodefinición en diálogo. El problema es privilegiar una de estas dimensiones, por ejemplo, lo que frecuentemente ocurre, la primera sobre la segunda. Lo que Taylor llama la “moda de la ‘deconstrucción’”, da énfasis al aspecto creativo y constructivo, llegando incluso a una “amoralidad de la creatividad” por sobre la apertura a los horizontes de significatividad⁷⁶⁶. La comprensión del carácter creado del valor está ligada a una sensación de libertad y poder. El canadiense asocia esto a la violencia en el siglo XX. Una noción de libertad llevada al extremo puede implicar la ausencia de límites de respeto. Para Taylor “la autenticidad ni puede ni debería ir siempre de la mano de la autenticidad autodeterminada. Se socava a sí misma”⁷⁶⁷.

Pese a estos derroteros perniciosos de la autenticidad, para Taylor, este ideal es digno de adhesión. Para él “deberíamos tratar de persuadir a la gente de que la autorrealización, lejos de excluir relaciones incondicionales y exigencias morales más allá del yo, requiere de estas en alguna forma”⁷⁶⁸. Surge la pregunta si la autenticidad es solo un rasgo de época o una potencialidad de la vida humana. Al respecto dice Taylor refiriéndose a la autenticidad: “la cultura occidental ha identificado una de las potencialidades importantes de la vida humana”⁷⁶⁹. El desarrollo de esta potencialidad, para Taylor, nos permite vivir un tipo de vida más autorresponsable, más plena y diferenciada, lo cual no excluye que haya peligros y desviaciones.

Al respecto Taylor describe un escenario actual de *lotta continua* en cuanto dos tipos de autenticidad pueden darse, una más egocéntrica y otra más descentrada y abierta a los demás y al trasfondo, por señalar algún rasgo que las caracterice. Ambos tipos de posibilidades se encuentran en nuestro trasfondo moderno.

⁷⁶⁶ Cf. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 99.

⁷⁶⁷ Taylor, 100.

⁷⁶⁸ Taylor, 104.

⁷⁶⁹ Taylor, 105.

Puede parecer que el mismo ideal de autenticidad impulsa a centrarnos en nosotros mismos y a adquirir un poder instrumental sobre la realidad, después de todo: “La libertad moderna y la autonomía nos centran en nosotros mismos, y el ideal de autenticidad exige que descubramos y articulemos nuestra propia identidad”⁷⁷⁰. Pero en estas suspicacias opera una confusión, es preciso distinguir entre la *manera* y la *materia* o *contenido* de la acción. Es cierto que a través de la autenticidad busco *mi* orientación, mi identidad (*manera*). Pero esto no quiere decir que con respecto al contenido no pueda hacer referencia a algo que está más allá de mí mismo: una causa política, Dios, la ecología, etc. Para Taylor la autorreferencialidad de la manera es inevitable en la época moderna, pero no así la autorreferencialidad del contenido. Taylor hace una analogía con el arte. El lenguaje poético, por ejemplo, antiguamente hacía referencia a ciertos órdenes de significado como las correspondencias, los cuales eran públicamente disponibles; en cambio hoy el lenguaje es un lenguaje de sensibilidad articulada por el artista. La manera ha cambiado. Usando una expresión del poeta romántico inglés Percy Bysshe Shelley, Taylor habla de “lenguajes más sutiles”, algo se define y se crea además de manifestarse⁷⁷¹. Si bien el poeta ya no se refiere a un orden objetivo, esto no quiere decir que deba ser necesariamente autorreferencial, los poetas perfectamente pueden articular algo que vaya más allá del yo. Si bien las correspondencias y la Gran Cadena del ser ya no tienen sentido para nosotros, no por eso debemos considerar el universo una mera fuente de materias primas cayendo en el antropocentrismo autorreferencial. Podemos aún pensar en nosotros como parte de un orden más amplio, lo que posiblemente iría, por ejemplo, en beneficio de la ecología. Dice el filósofo canadiense que no podríamos explorar intuiciones como estas sin recurrir a los lenguajes de resonancia personal que encontramos en el trasfondo⁷⁷². Afirma Taylor: “Si la autenticidad consiste en ser fieles a nosotros mismos, en recuperar nuestro propio ‘*sentiment de l’existence*’, en ese caso quizá

⁷⁷⁰ Taylor, 111.

⁷⁷¹ Cf. Taylor, *La era secular II*, 96.

⁷⁷² Cf. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 119.

solo podamos alcanzarlo en su integridad si reconocemos que este sentimiento nos pone en relación con un todo más amplio.”⁷⁷³ Vale decir, nuestra apuesta por la autenticidad no necesariamente queda atrapada en la autorreferencialidad, podemos elegir sentirnos parte de un todo más amplio y articular un sentido desde el trasfondo de significatividad en el que habitamos. Individualidad y comunidad pueden perfectamente convivir de manera articulada⁷⁷⁴.

En la estela de Hegel, Taylor destaca el reconocimiento en la formación de la identidad moderna. La idea de autenticidad que proviene del siglo XVIII transforma la necesidad de reconocimiento en uno individualizado. Ya no son suficientes los ritos de paso de un estatus a otro de las culturas arcaicas. La individualización del reconocimiento implica que el individuo pueda fracasar en su proyecto de ser reconocido a nivel personal y comunitario. Ciertamente este reconocimiento individualizado sigue teniendo un carácter dialógico. De este modo, así como la individualización moderna para Taylor es fruto de la socialización, también lo es el reconocimiento individualizado⁷⁷⁵. Mi identidad y autenticidad dependen de las relaciones con los otros, sobre todo aquellos que George Herbert Mead llama los “otros significativos”⁷⁷⁶.

Así como desde la idea de la dignidad ha surgido el ideal de la igualdad precisamente en dignidad y derechos, desde la idea de autenticidad ha surgido lo que hoy se conoce como política de la diferencia. A partir de esta última se opera un reconocimiento de cada individuo no solo como igual, sino como único y original⁷⁷⁷.

⁷⁷³ Taylor, 120.

⁷⁷⁴ Dice el profesor Ruiz: “Taylor ha ido introduciendo en este texto (*La ética de la autenticidad*), antes de tratar el tema de la elección, la idea de una cultura de la autenticidad, a la que vincula concepciones como la de Rousseau y Herder, y que constituye, tal vez, uno de sus hallazgos más notables en su estudio del pensamiento moderno” (Ruiz Schneider, «Modernidad e identidad en Charles Taylor», 232, los paréntesis son nuestros).

⁷⁷⁵ Cf. Ruiz Schneider, 237.

⁷⁷⁶ Cf. Taylor, «La política del reconocimiento», 299.

⁷⁷⁷ Cf. Ruiz Schneider, «Modernidad e identidad en Charles Taylor», 237.

**CAPÍTULO III: EL TRASFONDO Y EL
MITSEIN
LA POSIBILIDAD DE COMPLEMENTAR
ELTRASFONDO CON EL MITSEIN
HEIDEGGERIANO**

III. LA POSIBILIDAD DE COMPLEMENTAR EL TRASFONDO CON EL *MITSEIN* HEIDEGGERIANO

1. El coestar (*Mitsein*)

Uno de los propósitos de este trabajo ha estado dirigido a indagar sobre la posibilidad de complementar la noción de trasfondo con el *Mitsein* heideggeriano. Taylor, pese a que utiliza en su reflexión nociones heideggerianas como estar-en-el-mundo, estar-a-la-mano, estar-ahí, *Lichtung*, etc. no usa la noción de *Mitsein*. El concepto de trasfondo (*background*) de Taylor y Dreyfus es una noción que desafía la concepción del sujeto moderno. Con él comprendemos al ser humano inserto en una comunidad, en una tradición, una moral, una política, una cultura y una historia determinada. Nosotros, por ejemplo, hemos estado expuestos al pluralismo político por vivir en una sociedad con aspiraciones democráticas, que persistieron aún en tiempos de dictadura, cuando se la perseguía y ridiculizaba. Esto no quiere decir que se está condenado a esa tradición, pero sí que, si se quiere rechazarla, se lo hará partiendo de ella. El trasfondo desde el que interpretamos la realidad no es algo separado de lo que somos, como ya nos decía el concepto heideggeriano de mundo con el que los dos norteamericanos, el canadiense y el estadounidense, leen el trasfondo. Como veremos el mundo heideggeriano con el que ha sido conectado el trasfondo está ontológicamente vinculado al *Mitsein*, por ello es de esperar que su vínculo genere consecuencias en nuestra comprensión del estar en el mundo. Cuando hablamos de estar-en-el-mundo y de *Mitsein* estamos hablando de estructuras ontológicas que pertenecen a un ente con un modo de ser distinto al de los otros entes. ¿A qué nos referimos con modos de ser? Estamos introduciéndonos en el difícil tema del ser heideggeriano, el que Taylor no trata directamente. Si queremos indagar sobre el *Mitsein* consideramos recomendable introducirnos en la reflexión heideggeriana sobre el ser.

1.1. Modos de ser

Las cosas comparecen y son gracias a su ser. La filosofía heideggeriana distingue entre diferentes modos de ser, en contraposición al modo clásico de entender el ser de la tradición antiguo-medieval, es decir como esencia y como existencia. Tanto en el §4 de *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* como en el §12 de *Introducción a la filosofía*, Heidegger presenta distintos modos de ser. En el segundo de estos párrafos¹ Heidegger enumera los siguientes: los animales y las plantas *viven*, el modo de ser de la vida (*Leben*, el hombre no vive, sino que existe); las cosas de uso, los útiles, tienen el modo de ser de *estar-a-la-mano*, *Zuhandenheit*; el modo de ser de las cosas como *Vorhandenheit* (estar-ahí²) es equivalente a la existencia en el sentido tradicional que se le ha dado al término, es el modo de ser del objeto de conocimiento, es lo que está-ahí adelante sin ser usado, es lo que es contemplado y que es considerado en sí mismo, desligado de sus referencias a los otros entes, su ser subsiste por sí mismo, es substancia; los números y el espacio tienen la forma de ser de *Bestand*, la consistencia. A estas formas de ser hay que agregar las del ser humano: la existencia (*Dasein*) y la coexistencia (*Mitdasein*). La primera como modo de ser de cada Dasein y la segunda como la manera de ser del otro Dasein en cuanto nos comparece como existente³.

Uno de los grandes aportes de la filosofía heideggeriana consiste en diferenciar el ser de las cosas del ser del ser humano. Todas las formas de ser tienen como veremos su propio modo de verdad, esto quiere decir su propia forma de venir desocultos los entes, de

¹ Es decir en el §12 de (Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 80-81). Afirma además Heidegger: “Lo existente, lo vivo, lo que hay ahí delante, lo a la mano, no son ámbitos que queden unos al lado de otros, sino conceptos con que metódicamente aprehendemos el ente en su diferencia” (Heidegger, 81). Además en la p. 91 afirma: “Pero ya hemos visto que no todo ente tiene la forma de ser de una cosa de uso. Real es también el ente que nos topa en su carácter de *res*, en su carácter de cosa ahí delante (las piedras), o que vive (las plantas, los animales), o que se caracteriza por su existir (el hombre). Nos preguntamos, por tanto, ahora por el hacerse manifiestos todos estos entes, que pueden ser bien diversos en lo que se refiere a su forma de ser”.

² Jorge Eduardo Rivera, traductor al español de *Ser y tiempo*, traduce la palabra *Vorhandenheit* por estar-ahí.

³ Es preciso otra distinción: “todo ente es *algo*, es decir, tiene su *qué* y tiene un determinado *modo de ser*” (Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 43). En la ontología antiguo-medieval se distinguía un *qué*, la *essentia*, y un modo de ser, la *existentia* (Cf. § 12 de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Para Heidegger uno de los problemas fundamentales de la fenomenología es precisamente la articulación del ser). Como hemos dicho en repetidas ocasiones este último corresponde a lo *Vorhandenheit* y para Heidegger solo es aplicable a las cosas que no son el Dasein y que comparecen en el modo de ser del conocimiento.

manifestarse. Distinta es la forma de manifestarse de lo que está-a-la-mano que de lo que está-ahí. Lo a-la-mano comparece en el uso que utiliza y manipula, comparece como útil (*Zeug*), como lo que está siendo usado en la praxis. En cambio, lo que está-ahí comparece tras un alto en la praxis y de forma explícita en el modo de ser del conocimiento. Distinta también es la forma de comparecencia de la vida, aunque sea muy difícil explicitar el porqué, comprendemos que el ser de las plantas y de los animales es de una índole distinta que el ser de las cosas inertes. Del mismo modo comprendemos que el Dasein tiene una forma de ser distinta de las cosas inertes, de lo meramente vivo y de los números o el espacio.

1.2. Desde el mundo

Nuestra forma de encontrarnos con los entes es en el mundo, desde él comparecen los entes en su ser. A través de este fenómeno queremos acceder a varios modos de ser y específicamente a una estructura de uno de ellos, el *Mitsein*. Para ejemplificar⁴ el mundo circundante y acceder al fenómeno del *Mitsein*, comentaremos un texto del teólogo brasileño Leonardo Boff llamado “el sacramento del vaso”:

“Existe un vaso, un ‘tanque’ de aluminio. De aquel antiguo, bueno y brillante. El mango está roto pero le confiere un aire de antigüedad. En él bebieron los 11 hijos, de pequeños a grandes. Acompañó a la familia en sus muchas mudanzas. Del campo a la villa; de la villa a la ciudad; de la ciudad a la metrópolis. Hubo nacimientos. Hubo muertes. El participó en todo; vino siempre al lado...Creo que cuando entró en casa ya debía ser viejo, con esa vejez que es juventud, porque genera y da vida. Es la pieza central de la cocina.

Cada vez que se bebe por él no se bebe agua sino la frescura, la dulzura, la familiaridad, la historia familiar, la reminiscencia del niño ansioso que se sacia tras la sed... En casa todos los que quieren matar la sed beben por él y como en un rito exclaman: ¡Qué bien se bebe por este tanque! ¡Qué buena es el agua de aquí! Y en realidad se trata del agua que, según los periódicos, es tan mal tratada. Llega del río inmundo de la ciudad, llena de cloro. Pero, gracias al tanque, el agua se convierte en buena, saludable, fresca y dulce”.

“Un hijo regresa. Recorrió el mundo. Estudió. Llega, besa a la madre, abraza a los hermanos. Se matan añoranzas sufridas. Las palabras son pocas. Las miradas, largas y

⁴ Véase nuestro artículo: Loyola, «El mundo, los útiles y el objeto desde a vivencia del jarro de agua. Consideraciones desde un relato de Leonardo Boff.»

minuciosas: hay que beber al otro antes de amarlo... ‘Madre, tengo sed, quiero beber del tanque viejo’”.

“Y el hijo ha bebido de tantas aguas... ‘El acqua de San Pellegrino’. Las aguas de Alemania, de Inglaterra, de Francia, la buena agua de Grecia. Aguas de las fuentes cristalinas de los Alpes, del Tirol, de las fuentes romanas, el agua de S. Francisco. Agua de Ouro-Fino, de Teresópolis, de Petrópolis. Tantas aguas...Pero ninguna es como esta. Se bebe un vaso. Y no para matar la sed corporal. Esa, la matan todas las demás aguas. Para matar la sed del arquetipo familiar, la sed de los penates paternos, la sed fraterna, arqueológica, de las raíces de donde llega la savia de la vida humana. Esa sed solo la puede matar el tanque. Se bebe un primer vaso. Apresuradamente. Termina con un largo suspiro como de quien se hundió y sale a superficie. Después bebe otro. Lentamente. Es para degustar el misterio que contiene y significa ese vaso”⁵.

A través de este relato hemos podido pensar un ente que posee, lo que quisiéramos llamar, una gran densidad existencial. Es el jarro de aluminio saltado que acompañó la niñez con su mango roto. Este ente remite al pasado, a los juegos de infancia, a los hermanos, al calor del hogar, y lamentablemente también al agua del río inmundo de la ciudad. Pese a ello, el agua bebida de este jarro refresca más que el cuerpo, sacia “la sed del arquetipo familiar, la sed de los penates paternos, la sed fraterna, arqueológica, de las raíces de donde llega la savia de la vida humana”. Lo imaginamos remitiendo a los demás utensilios de la cocina, a su olor, a sus paredes gastadas, a la mesa y sillas antiguas. Todos ellos llenos de remisiones forman aquel entramado al que nos referíamos más arriba⁶. Las cosas comparecen desde este horizonte de significaciones que es el mundo⁷.

Es precisamente el mundo familiar lo que le otorga esa densidad existencial que lo hace tan especial para la familia Boff. Este ente está cargado de relaciones que lo configuran como algo sagrado. Si este mismo jarro alguien desconocido se lo encontrara en el

⁵ Boff, *Los sacramentos de la vida*, 19-21.

⁶ Entramado que unido a la remisión del por-mor-de forma llamamos, siguiendo a Heidegger, mundo circundante. Este por-mor-de es una posibilidad de ser del Dasein. Podríamos decir que el por-mor-de, es en el caso del jarro el beber agua de los Boff, como un modo de ser del Dasein. Sin embargo, debemos no ser tan superficiales en este caso, pues el jarro de agua es para Leonardo y su familia mucho más que eso.

⁷ En el artículo “Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit* en los escritos 1929-1930” el profesor Vigo expone una interesante definición de mundo: “Por lo mismo, tomado en sentido trascendental, ‘mundo’ no designa una mera totalidad aditiva del ente, en la cual el Dasein se encontrara junto a las demás cosas, sino más bien aquel horizonte de manifestación que provee, en cada caso, el límite y la medida (*Grenze und Maß*) que determinan de antemano (*vorgängig*) el modo (*Wie*) en cual el ente comparece en totalidad (*im Ganzen*)” (en Brickle, *La filosofía como pasión/ Philosophy as passion*, 164).

camino, ya no le otorgaría un carácter especial, sino que lo comprendería como un trasto viejo, inservible. El mango roto dejaría de ser una característica que lo conecta con la historia familiar, para pasar a convertirse en un defecto. ¿Qué le pasó? ¿Por qué comparece de manera distinta? Porque lo hace desde otro mundo, desde el mundo que circunda al camino, aquel en el que pueden encontrarse cosas inservibles botadas.

Como veíamos el mundo no es un conjunto de entes, el mundo familiar circundante no está constituido por la familia Boff, por los juegos de la infancia, por la sed del niño ansioso, por el agua del río de la ciudad, por la mesa y sillas de la cocina, por sus paredes, etc. Es un horizonte de significatividad formado por remisiones que no solo remiten a entes, sino también a seres humanos. El mundo no es algo individual, podemos darnos cuenta de que no es solo Leonardo el que está inmerso en este mundo, también sus hermanos y los demás integrantes de la familia. Este querido y añorado vaso no solo remite a otros utensilios, también lo hace a seres humanos: a los hermanos Boff, a la familia en general. Esto tiene que ver con el existencial del coestar o *Mitsein* y con el modo de ser de la coexistencia.

1.3. El coestar y la coexistencia

El coestar y la coexistencia son dos nociones importantísimas del filósofo de Messkirch que aparecen explícita e implícitamente en gran parte de su obra. No queremos de ninguna manera agotar el tema, pero sí fijarnos en algunas de sus determinantes con el objeto de ver su sintonía o falta de ella con la noción de trasfondo.

En el relato de Leonardo Boff se describe un ente que tiene una gran carga afectiva para la familia, el jarro de aluminio saltado que acompañó la niñez. Este ente remite a otros entes. Tanto el jarro de agua como los demás utensilios de la cocina están llenos de remisiones. Ellos forman un entramado que está unido a una última remisión llamada el por-mor-de. Todo este entramado es un horizonte de significatividad que con Heidegger llamamos “mundo circundante”. Las cosas comparecen desde este horizonte de significaciones que es el mundo. Pero el jarro de la casa de los Boff no solo remite a

útiles, también lo hace a seres humanos: a los hermanos Boff, a la familia en general. Es precisamente en este remitir a otros seres humanos en que es posible descubrir una estructura del ser del Dasein, el *coestar*, y un modo de ser, la co-existencia. Esta última es el ser de la existencia de los otros Dasein.

No solo las cosas comparecen desde el mundo, junto con ellas comparecen los otros, incluso aunque no estén fácticamente presentes. En la mesa del comedor comparecen los otros que se sientan en ella, la familia, por ejemplo, el padre y la madre que se sientan en las cabeceras, los hijos que se sientan alrededor, aquel que desde hace tiempo no está, que está lejos, y que ha dejado una silla vacía. En este sitio vacío que implica una ausencia comparece el otro, su *Mitdasein*, su coexistencia⁸. En el celular que se quedó comparece aquel que olvidó llevárselo. En la puerta comparecen los que a menudo entran y salen por ella. Aquel dibujo enmarcado que hizo el nieto, remite a este último. En fin, en la misma casa comparecen aquellos que la construyeron o los que se demoraron tanto en hacer esa ampliación, etc.⁹ Recordemos que las cosas son originariamente útiles y que estas comparecen desde el horizonte de significatividad que es el mundo, el que está constituido por remisiones enlazadas. En este entramado de significatividad existe una remisión que es más que una mera remisión entre útiles, es un por-mor-de que remite a modos de ser del Dasein. El útil remite a un comportamiento del Dasein, la silla es *en lo que* sentarse de un Dasein, la mesa es aquello *en-qué* un Dasein come, el cuadro hecho con el dibujo del nieto, específicamente aquello *con-qué* lo recordamos a él y a su capacidad de pintar, lo que produce orgullo y ternura. Con respecto a esto último afirma Heidegger en *El Concepto de tiempo (tratado de 1924)*:

⁸ Cf. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, 299.

⁹ Interesantes son los ejemplos de Heidegger: “Lo que aparece es lo que es y cómo es, en cuanto ‘la mesa esta, aquí’ en que a diario comemos *nosotros* (uno, y uno bien determinado), en la que en aquella ocasión se entabló aquella conversación, jugamos a aquel juego y *estaban* también *allí* tales personas determinadas, es decir, en el estar, ser aquí de la mesa esta todavía están ahí, siguen *siendo* con ella; este libro de aquí, regalado por X, que el encuadernador E tan mal lo encuadernó. Uno hace una cosa de tal modo que ante los demás, ante los otros parezca de tal o cual manera, obtenga su respeto o logre superar a tales.” [Heidegger, *Ontología*, 125.5; el texto corresponde a lecciones dictadas por Heidegger en el semestre de verano de 1923. Véase también Heidegger, *Ser y tiempo*, 143].

«Aquello que comparece simultáneamente en semejante mundo circundante (puente, bote), aquello que está ahí en el horizonte de su referencia no puede ser nombrado ahora como el “para-esto” y el “para-aquello” o como el de-qué está compuesto. Esto es algo que tiene que ver con el ente mismo que comparece. Lo circundante es el *con-qué* del trato de los otros, el *en-qué* de su permanecer. El trato que nos mantiene ocupados discurre en el mundo circundante y los otros comparecen de entrada solo en este ámbito de la ocupación.»¹⁰

Es decir, los otros comparecen primariamente, “de entrada”, en el ámbito de la ocupación, de la praxis. El útil nos reenvía a los otros¹¹. Absortos en lo que hacemos, en nuestro estar-siendo-en-el-mundo, los otros coexisten con nosotros: “El codevelamiento del otro es un elemento constitutivo de la *Bedeutsamkeit* (significatividad), es decir de la mundaneidad del mundo”¹². Esto nada tiene que ver con un sujeto y su yo contraponiéndose a un objeto y a un no-yo¹³. Nos encontramos en un mundo que nos es común. En la cotidianidad los otros que coexisten con uno, no nos aparecen expresamente, ellos se ponen de manifiesto en nuestras ocupaciones. Pero este ponerse de manifiesto no es un tipo de conocimiento explícito, es en la ocupación en que se pone de manifiesto nuestro mundo común compartido con los otros¹⁴:

“La manifestación de los otros que fácticamente viven en lo que aparece queda mejor caracterizada mediante la expresión ‘del mundo común’, es decir, son otros que, por vivir fácticamente, aparecen ‘en el mundo’, ‘mundanamente’: en cuanto aquellos con los que uno ‘tiene que ver’, con los que uno trabaja o con los que uno piensa hacer algo; (por razón de esto, los muchos otros que son ‘indiferentes’); ‘común’, por cuanto tales otros son aquellos con los que ‘uno mismo’ tiene que ver”¹⁵.

Tanto aquellos más cercanos que comparten mi ocupación como aquellos ‘indiferentes’ participan de este mundo común (*Mitwelt*). Pero no solo ellos son manifiestos, también

¹⁰ Heidegger, *El concepto de tiempo*, 36.

¹¹ Cf. Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 96.

¹² Biemel, 98.

¹³ Cf. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, 297.

¹⁴ Heidegger, *El concepto de tiempo*, 36. En *Ontología y hermenéutica de la facticidad* Heidegger afirma lo siguiente: “Los que conviven con uno, los que coexisten con uno en la cotidianidad no aparecen en principio y en general aislados de modo expreso, sino que se ponen precisamente de manifiesto en lo que uno hace, en aquello con lo que uno se ocupa. Estar ahí en tal manifestación no quiere decir, ni mucho menos, ser objeto de un saber orientado a ello; más bien, es en la presencia (en sus para-qués) donde se halla la manifestación del mundo común con los otros, instando a lo que partiendo de ella existe a entrar en su aquí.” (Heidegger, *Ontología*, p. 126). El específico concepto de presencia utilizado aquí aparece descrito en la nota 4 de la p. 120 de la edición recién citada.

¹⁵ Heidegger, *Ontología*, 126.

lo soy yo mismo, tal como me encuentro en la existencia cotidiana. Dice el profesor Jorge Acevedo: “Esta manera de comparecer inmediata y regularmente los otros, que ocurre a partir del mundo común en que nos afanamos, es, a la par y sorprendentemente, el modo en que nosotros mismos nos hacemos primariamente presentes para nosotros mismos. Y en ninguno de los dos casos hay una captación expresa o teórica”¹⁶. La presencia primigenia de nosotros mismos para nosotros mismos no es a través de una introspección hacia nuestras vivencias internas, “no se da ninguna reflexión sobre el yo y la mismidad”¹⁷ y, pese a ello, uno se encuentra a sí mismo en el estar ocupado en el mundo¹⁸, pero de una manera prerreflexiva¹⁹. La reflexión es uno de los modos de ser posibles del Dasein, pero no el más inmediato. El Dasein se encuentra primeramente a sí mismo en las cosas con las que se ocupa “porque tendiendo a ellas o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. Cada uno de nosotros es aquello que persigue y aquello por lo que se preocupa”²⁰. Sin embargo, para Heidegger, en esta forma de encontrarse en la cotidianidad, el Dasein se encuentra en un modo impropio de ser, en el cual estamos de alguna manera perdidos y en el que no nos pertenecemos del todo, lo que no quiere decir que no seamos nosotros mismos. Retomaremos esta importante cuestión cuando abordemos la temática del Uno (*Das Man*).

Volviendo al tema de la mundanidad es posible afirmar que desde ella comparecen no solo las cosas, los entes intramundanos, sino también las coexistencias (*Mitdasein*) como el propio sí mismo: “Lo que comparece puede apresentarse como estar-a-la-mano, el

¹⁶ Acevedo, “El modo primario de encontrarse el hombre con los otros y consigo mismo. Heidegger.», 244.

¹⁷ Heidegger, *El concepto de tiempo (conferencia)*, 39.

¹⁸ Dice Heidegger: “Los otros aparecen en el mundo común llevando consigo su propio ‘uno mismo’. En el manifestarse en el mundo común de lo que aparece está uno mismo con aquello que hace, «uno mismo» entre otros, con su posición, su aspecto, sus logros, su éxito o fracaso. En el aquí de la mesa y demás ‘cosas’ del mismo tipo con que nos encontramos también es uno mismo, de consuno, lo que aparece, solo que de modo no destacado. Y eso no -incluso menos que los otros- en el sentido, digamos, de un captarse teórico o de alguna manera expreso. Pero sobre todo está uno mismo ahí de esta manera, sin volver la mirada hacia el propio yo, sin reflexión de ningún tipo; por el contrario, uno mismo se encuentra a sí mismo en ese estar ocupado en el trato con el mundo” (Heidegger, *Ontología*, p. 126).

¹⁹ Véase la relación que el profesor Acevedo hace de la reflexión sartreana Acevedo, “El modo primario de encontrarse el hombre con los otros y consigo mismo. Heidegger.», 244-45.

²⁰ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2000, 201.

estar-ahí, *Mitdasein* o *Dasein* él mismo”²¹. Para acentuar el carácter compartido de este mundo, Heidegger habla del “co-estar-siendo-en-el-mundo”²². Pero este co-estar-siendo no se identifica con un concepto psicológico que ha cobrado gran notoriedad en nuestros días: la empatía. En *Prolegómenos* Heidegger advierte que la empatía puede comprenderse desde el esquema del sujeto encapsulado. Este último conoce sus vivencias internas, pero para conocer las de los demás debe ser capaz de sentir las, de empatizar²³. En *Ser y tiempo* entiende la empatía como la proyección a otro del propio ser en el que el otro se reduce a un doblete de mí mismo²⁴. Sin negar su entera validez, Heidegger va contra su supuesto carácter originario, la empatía es un fenómeno secundario. No hay algo así como un sujeto primariamente solo, sino que el *Dasein* es primeramente coestar, estructura tan original como estar-en-el-mundo. Esto implica un estar abierto a los otros²⁵. Afirmar el profesor Acevedo comentando un fragmento de *Introducción a la Filosofía*: “Heidegger nos hace ver de otra manera que el vínculo *primario* entre los hombres no consiste en un elaboradísimo mutuo aprehenderse, sino en algo previo que posibilita ese mutuo aprehenderse (si es que llegara a ocurrir). La base de ese aprehenderse es el ‘simple’ ser-unos-con-otros en que hay una referencia de los que conviven a algo común.”²⁶ Nuestro vínculo originario como seres humanos no significa aprehender explícitamente al otro, hay algo que es anterior y que posibilita este mutuo aprehenderse, en esto tiene que ver el mundo compartido que tenemos con otras coexistencias. En definitiva, al otro “lo entiendo a partir del mundo en que está siendo conmigo, el cual se descubre y se entiende gracias a la relación del estar-con-otros”²⁷, noción esta última que retomaremos más adelante.

²¹ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, 302.

²² Cf. Heidegger, 303.

²³ Cf. Heidegger, 304.

²⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 149, SZ 124.

²⁵ Cf. Acevedo, “El modo primario de encontrarse el hombre con los otros y consigo mismo. Heidegger.», 252.

²⁶ Acevedo, 247.

²⁷ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 304.

1.4. Cuidado y co-existencia

En este punto nos remitiremos a la obra *Ser y tiempo*, en particular al §26 llamado “La co-existencia de los otros y el coestar cotidiano”. Este párrafo, pese a lo reducido de su tamaño, es de gran relevancia en tanto entrega elementos importantísimos que tienen que ver con la comparecencia del ser del otro en tanto coexistencia.

El concepto de “cuidado” (*Sorge*) es definido en *Ser y tiempo* específicamente en el §41 de la siguiente manera: “el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en (el mundo)-en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* [*Sorge*]”²⁸. Cuidado es en primer lugar “la totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein”²⁹. El Dasein cuida de su ser estando-ya-en-un-mundo y esto en medio del ente intramundano. Que el Dasein cuide de su ser significa que su ser *le va*, su ser es de su incumbencia. Él debe hacerse a sí mismo³⁰, está obligado esencialmente a ello. Él es en la medida que se hace a sí mismo³¹.

Que el Dasein cuide de su ser no quiere decir que el Dasein esté condenado a ser un ente egoísta y egocéntrico. Al Dasein altruista su ser también *le va*, él también cuida de su ser, en tanto donación hacia el otro. Una dimensión fundamental del cuidado es precisamente la solicitud por el otro. Este cuidar de su ser se da en el mundo en medio del ente intramundano. Lazo Briones relaciona el concepto de autointerpretación tayloriana con la noción de cuidado de Heidegger, equiparándolos³². Al respecto refiere a un texto de Jesús Adrián Escudero que entre otras cosas señala la relación con los otros y el carácter

²⁸ Heidegger, *Ser y tiempo*, 214, SZ 193. Cf. Nota del traductor en p. 484.

²⁹ Heidegger, 214, SZ 193.

³⁰ El profesor Carlos Ruiz Schneider hace un interesante análisis de la nota 7 del capítulo 2 de *Las fuentes del yo* (p. 706), en que Taylor comentando a Tugendhat, destaca el carácter práctico que tiene el Dasein con respecto a su propio ser: “El yo y la identidad, entonces, para Taylor nos ponen esencialmente en relación con la práctica, no con el conocimiento objetivante u otros aspectos cognitivos” (Ruiz Schneider, «Modernidad e identidad en Charles Taylor», 235).

³¹ Cf. §9 de *Ser y Tiempo*. En *Introducción a la filosofía* se afirma: “La existencia es ese ente al que esencialmente le viene dejado ser como ella pueda ser. El ser de sí misma es algo que a la existencia le viene propuesto y le viene encargado, es decir, el ser de la existencia es para la existencia misma una propuesta y una tarea” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 340).

³² Cf. Lazo Briones, *Charles Taylor*, 226.

compartido del mundo (*Mitwelt*). Escudero entiende el cuidado heideggeriano como “la capacidad de desenvolverse práctica y familiarmente en el mundo en tres dimensiones básicas: el mundo subjetivo de mis vivencias (*Selbswelt*), el mundo compartido por otros (*Mitwelt*) y el mundo objetivo de las cosas (*Umwelt*). Esta familiaridad permite que los otros y las cosas siempre se nos den como significando esto o aquello, porque el mundo está revestido del carácter de significatividad”³³. Hay dos elementos que queremos considerar aquí: en primer lugar, el mundo heideggeriano y su significatividad que ya hemos visto corresponde al trasfondo de Dreyfus y Taylor y el Dasein relacionándose con los otros en un mundo compartido, en tanto cuida o autinterpreta su ser.

Ya decíamos que este cuidado de su ser se da en medio del ente intramundano. Pues bien, ente puede ser aquello que no tiene el modo de ser del Dasein. Este anticiparse a sí estando en medio del ente implica el ocuparse. ¿Qué relación existe entre el ocuparse y el cuidado? El Dasein está obligado a ser y su ser *le va*. Él es un ente que tiene que concretar su ser en específicas formas de estar-en (entre) los entes intramundanos³⁴. Ejemplos de maneras de estar-en son “habérsela con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar”, así como también “dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar”³⁵. Todas son maneras de tratar con el ente que no es el Dasein. El cuidado implica el ocuparse, pero ¿qué pasa con el ente humano? ¿El trato con él consiste en ocuparse? Este punto a nuestro juicio es fundamental: “El ente en relación al cual el Dasein se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un Dasein. De este ente no es posible ‘ocuparse’, sino que es objeto de *solicitud* (*Fürsorge*)”³⁶. El otro, en tanto otro Dasein, aquel que comparece como coexistencia no es objeto de ocupación, sino de *solicitud*. Pensemos en Boff y sus

³³ Citado desde Lazo Briones, 226.

³⁴ Cf. Loyola, «Dasein, conocimiento y Pragma, comentarios a los parágrafos 9, 12 y 13 de Ser y tiempo de Martin Heidegger», 73.

³⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, 83.

³⁶ Heidegger, 146.

hermanos, el otro es objeto de solicitud y no de ocupación. Si al Dasein le va su propio ser, en este caso el ser hermano-de y su estar-en, como momento estructural de su ser implica el tener que habérselas con el ente, en este caso una coexistencia, entonces este tratar con el otro se da en tanto solicitud, no como ocupación. Es posible comparar la solicitud con el respeto kantiano. Para Kant la persona es fin en sí misma³⁷. Si bien el respeto es ante la ley, es también ante la persona que es fin en sí misma. El modo de acceso a la *personalitas moralis* es para Kant el respeto³⁸. La solicitud es el cuidar del otro y en este cuidar se da el cuidado del propio ser. En cuanto cuidamos del otro, por ejemplo, en cuando Leonardo Boff cuida de sus demás hermanos, él *es* hermano-de.

En el §26 se manifiestan dos posibilidades positivas fácticas que puede adquirir la solicitud: 1) Quitarle al otro cuidado reemplazándolo y 2) el anticiparse “a su poder-ser existensivo, no para quitarle el ‘cuidado’, sino para devolvérselo como tal”³⁹, esto ayudaría al otro a hacerse transparente para sí mismo. El primero de estos modos puede concretarse en el paternalismo o en la dominación, ambos modos relacionados, aun cuando no toda dominación es paternalismo. El segundo en un cuidado por el otro que le ayude a asumir su autonomía y superación. Estas dos formas fácticas son dos formas positivas de la solicitud, pero también hay formas deficientes como la indiferencia. El no interesarse por los otros es otro modo de la solicitud. La indiferencia tiene el carácter de la no-llamatividad⁴⁰, tan propia de nuestro modo cotidiano de estar-en-el-mundo. Pensemos, por ejemplo, en nuestro despreocupado estar en la calle o en el estar en la fila de un banco, preocupados de irnos pronto. Estamos entre los otros siendo indiferentes. Tal condición puede verse afectada o incluso romperse cuando el otro me dice “¿me cuida el puesto por favor?”.

³⁷ “Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, no solo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no solo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado al mismo tiempo como fin” (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 63). En este sentido el concepto ontológico de persona sería “fines objetivos, esto es, cosas [*Dingen*] (res en el más amplio sentido) cuya existencia es en sí misma un fin” (Kant, 92).

³⁸ Cf. Heidegger, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, 169-80.

³⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, 147.

⁴⁰ Cf. Heidegger, 146.

De igual modo, en el §26 de *Ser y tiempo* afirma Heidegger que, si al descubrimiento de lo a la mano les es propia la circunspección, a la solicitud le corresponde el *respeto* (*Rücksicht*) y la *indulgencia* (*Nachsicht*).

La ocupación es guiada por la circunspección, lo que guía la solicitud es el *respeto* y la *indulgencia*, “ambos pueden recorrer con la solicitud, los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta llegar a la *falta de respeto* y a la extrema indulgencia propia del indiferente”⁴¹. A pesar de que el texto se refiere solo a los modos deficientes, se entiende por el contexto que ellos pueden también “recorrer” los modos positivos de habérselas con el otro. Con respecto a la indulgente indiferencia, recordamos el caso de una alumna que se quejaba con gran pena de que sus padres no le prohibieran nada. Ella interpretaba el asunto como indiferencia por parte de ellos hacia su persona. Si bien no me atrevería a decir que esa era la explicación de su problema, sí considero que la relación entre indiferencia e indulgencia estaba muy bien realizada.

Desde el mundo comparecen los entes, no solo los entes que no son el Dasein, sino los otros en tanto coexistencias. Podemos pensar en el mundo familiar de los Boff. Desde él los otros comparecen como hermanos, padres, etc.

En el §26 de *Ser y tiempo* hay un fragmento que nos parece de particular importancia y que queremos citar en extenso. Para comentarlo dividiremos en partes este párrafo:

(1) Ahora bien, según el análisis hecho anteriormente, al ser del Dasein que a éste le va en su mismo ser, le pertenece el coestar con otros. Por consiguiente, como coestar, el Dasein “es” esencialmente por-mor-de otros. Esto debe entenderse como un enunciado existencial de esencia. (2) También cuando un determinado Dasein fáctico *no* se vuelve hacia otros, cuando cree no necesitar de ellos o cuando, por el contrario, los echa de menos, *es* en el modo del coestar. (3) En el coestar, en cuanto existencial por-mor-de otros, estos ya están abiertos en su Dasein. Esta apertura de los otros, constituida previamente por el coestar, es pues también parte integrante de la significatividad, es decir, de la mundaneidad que es el modo como la significatividad queda afinada en el por-mor-de existencial. (4) Y por eso la mundaneidad del mundo así constituida, en la que el Dasein se encuentra siempre por esencia, hace que lo a la mano en el mundo circundante comparezca de tal modo que, junto con él, como objeto de ocupación circunspectiva, comparezca la coexistencia de otros. La estructura de la mundaneidad del

⁴¹ Heidegger, 147.

mundo es tal que primeramente los otros no están-ahí, junto a otras cosas, como sujetos que flotan en el vacío, sino que se muestran en su estar ocupados en el mundo circundante desde lo a la mano de éste⁴².

En (1) Heidegger relaciona el ser del Dasein, de cada Dasein, y su *irle* con el coestar. Esto es de gran importancia. Fundado en la estructura existencial del coestar el Dasein construye su ser y se entiende a sí mismo. Nos entendemos por ejemplo como: hijos-de, cónyuges-de, amigos-de, profesores-de, alumnos de-, etc. Esta cualidad no es accidental en el Dasein, como la entendiera Aristóteles, sino que es parte importante de la esencia existencial del Dasein. Recordemos que en Aristóteles la categoría de relación no pertenecía a la substancia aun cuando se daba en ella⁴³. Si bien el pensamiento agustiniano-tomista relegaba la relación a la categoría de accidente, no ocurría lo mismo en el caso de Dios⁴⁴. Pese a que este sigue siendo interpretado desde la categoría de substancia, la comprensión agustiniana-tomista de la Trinidad comienza a considerar la relación en la esencia divina y en su peculiar condición de Persona (hipóstasis)⁴⁵. Lamentablemente esto no se aplica a la ontología de los seres humanos en tanto unos-con-otros y Dios y el hombre siguen siendo clasificados en la categoría de substancia.

En (2) Heidegger enfatiza el carácter estructural esencial del coestar, éste es un carácter estructural incluso cuando el Dasein fácticamente no se vuelva a otros. A través de su

⁴² Heidegger, 148. Los números en paréntesis redondos son nuestros.

⁴³ Cf. *Categorías*, Cap. 5; 6a, 3b-8b, 24 y *Metafísica* V, cap. 15; 1020b, 26-1021b, 1.

⁴⁴ La teología cristiana considera de este modo las relaciones trinitarias: “*Relaciones* son las conexiones que existen entre las tres divinas personas. El Padre en relación con el Hijo posee la paternidad; el Hijo en relación con el Padre posee la filiación; el Padre y el Hijo en relación con el Espíritu Santo poseen la espiración activa; el Espíritu Santo en relación con el Padre y el Hijo posee la espiración pasiva. Las relaciones permiten distinguir una persona de otra. Pero las personas se distinguen también por su personalidad” (Boff, *La santísima Trinidad es la mejor comunidad*, 51).

⁴⁵ “Pero donde realmente llega a adquirir una importancia decisiva el concepto de relación es en la teología latina de Occidente. Aquí hay que mencionar a Agustín, que en el libro V de su obra *sobre la Trinidad* (c. 6-13: PL 42,914-920) aplica este concepto cuando escribe: «Como el Hijo se relaciona con el Padre, así se relaciona el ser engendrado con el ser ingénito... En su relación al Padre (*relative ad patrem*) se llama Hijo (c.6...), engendrado... no engendrado..., ambos conceptos se mueven dentro del modo de ser de la relación (*in eodem tamen praedicamento quod relativum vocatum utraque significatio vertitur*: c. 7)...” (Auer, *Dios, uno y trino*, 321).

“... estas ideas tuvieron ya en Tomás de Aquino un especial desarrollo, cuando desde su *Comentario a las Sentencias* enseña que lo constitutivo de las personas en Dios no son las procesiones ni las propiedades sino precisamente las relaciones; si se entiende las personas como un concepto axiológico (personalidades) y se designa como hipóstasis el ser esencial de la persona, hay que decir que las hipóstasis se constituyen objetivamente por las relaciones (*Sent.*: 1, d.26, q 1, a 2; *De Pot.* 98, a. 3 y a. 4; *ST I*, q. 40, a. 3). ... “Esta doctrina asegura que, en cuanto a la realidad, el único ser de Dios es realmente idéntico con cada una de las personas (y por consiguiente con las tres) y que, gracias a las relaciones como constitutivas de las personas, estas se distinguen realmente entre sí” (Auer, 322-23).

coestar los otros ya están abiertos para él. En (3) se relaciona la apertura constituida por el coestar con el carácter de la significatividad del mundo. Es conveniente recordar en este punto que el mundo circundante consiste en el conjunto (plexo) de remisiones y condiciones respectivas, incluida la remisión al Dasein llamada por-mor-de. El útil tiene un para-algo, el jarro de la casa de los Boff remite a otros útiles, el jarro por ejemplo está en condición respectiva de los muebles de la cocina, de la jarra que tiene mayor tamaño y que sirve para verter el agua, etc. En último término este ente es por-mor-del Dasein. Referencias similares podríamos establecer entre cada uno de los elementos de la cocina. Pues bien, este enjambre imbricado de relaciones es lo que constituye el mundo circundante. Es desde el mundo que comparecen los entes, el mundo es el horizonte de mostración de ellos. El mundo circundante tiene la estructura de la significatividad gracias a las remisiones. Pues bien, las cosas adquieren su sentido desde el mundo. Heidegger nos dice que la apertura de los otros como otros que nos permite el coestar es parte de la significatividad del mundo. Podemos comprobar fácilmente que otro Dasein comparecerá de manera distinta que las cosas que no son el Dasein: El ser de los otros está abierto para el Dasein. Un humano comparecerá con un modo de ser distinto del modo de ser de un útil o de un objeto. Como veremos, la comprensión del modo de ser es parte de la estructura intencional del Dasein. La apertura de los otros es parte del mundo y el mundo es parte de la estructura de ser del Dasein en tanto estar-en-el-mundo. El mundo no es un accesorio que se le añada al Dasein, el Dasein es mundo. No es posible pensar al Dasein sin el mundo. No es que primero sea y después acceda al mundo, él es mundo o no es Dasein. Es además desde el mundo que la existencia se entiende a sí misma⁴⁶.

En (4) Heidegger va a señalar que la comparecencia de lo a-la-mano es distinta de la comparecencia de los otros Dasein, los otros coexisten. Pero además afirma que los otros comparecen en su circumspecta ocupación con el ente intramundano. Por un lado, se

⁴⁶ Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 343.

establece una diferencia, no es lo mismo la comparecencia de un Dasein que la comparecencia de un útil y por otro lado las otras existencias (coexistencias) nos comparecen en la ocupación.

1.5. Verdad y modos de ser

Para profundizar en la estructura del coestar, en el modo de ser de la co-existencia y del estar-unos-con-otros, nos guiaremos por tres presupuestos, dos extraídos de *Introducción a la Filosofía* y uno de *Ser y tiempo*:

1. Distintos modos de ser conllevan su propio modo de verdad⁴⁷.
2. Nos será posible comprender el estar-unos-con-otros si es posible aclarar la esencia de la verdad⁴⁸.
3. “El fenómeno de la cooriginareidad de los momentos constitutivos ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un ‘primer principio’ elemental”⁴⁹.

A partir de estas tres afirmaciones, que ponemos como presupuestos, pretendemos mostrar lo peculiar de los dos conceptos heideggerianos antes aludidos. Se nos impone definir en qué consiste la verdad y esbozar algunas consecuencias que a partir de ello se derivan. Después de esto nos proponemos, siguiendo a Heidegger, relacionar verdad, coestar y co-existencia. Finalmente tener presente el tercer criterio pues nos adentraremos, en alguna medida, en la existencia del Dasein y al menos enunciaremos varios de sus momentos constitutivos.

Uno de nuestros postulados guías afirmaba que distintas formas de ser exigen su propio modo de verdad⁵⁰. La esencia de esta es un tema importantísimo de la obra *Introducción a*

⁴⁷ Cf. Heidegger, 92. Véase también Págs. 80-81 y 108.

⁴⁸ Cf. Heidegger, 118-19.

⁴⁹ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, 302.

⁵⁰ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 92. En el §13 Heidegger afirma lo siguiente: “La verdad empezó dándonos en su determinación general como des-ocultamiento del ente. Conviene, pues, al ente de alguna manera que todavía

la Filosofía. De acuerdo con este texto la respuesta a la interrogante “¿Qué es la verdad?” depende de la aclaración de en qué medida a la existencia humana le pertenece la verdad como parte de su “esencia”⁵¹.

La concepción tradicional de verdad ponía como su lugar propio el juicio, la proposición enunciativa. Para Heidegger la relación entre sujeto y predicado no se muestran como el lugar de la verdad, la relación entre la verdad y el juicio tiene un carácter derivado. El juicio se torna verdadero en cuanto su relación con el ente. Es el ente el que vuelve verdadera a la oración, es el ente lo originariamente verdadero. A esta relación Heidegger la denomina relación veritativa⁵². Pero es todavía algo más fundamental lo que posibilitará esta relación entre la oración y aquello sobre lo que versa. Este es un modo de ser del Dasein, el estar-en (*Sein bei*). Si aún es posible atribuir verdad al enunciado es porque este se basa en algo aún más prístino que no tiene el carácter de enunciado⁵³.

Como veíamos más arriba el estar-en es un momento del ser del Dasein, no es que primero el Dasein sea tal y que luego entre en relación con las cosas⁵⁴, como sugiere el ya clásico esquema sujeto-objeto. El estar-en es un momento de la estructura del ser del Dasein, del *estar-en-el-mundo*. La existencia está transida por el ente, ocupada por él, entregada a él. El ente tiene un reinado sobre ella. De hecho, todo haberse con respecto al ente tiene su origen en que la existencia ya está entregada al ente, aun cuando la existencia es por-mor-de-sí ella ya está entregada al ente y como tal ya ha salido de sí⁵⁵.

habrá que determinar. Pero de ello se sigue que presumiblemente la verdad de alguna manera vendrá determinada por el ente mismo. Ahora bien, sabemos que el ente es distinto conforme a sus diferentes formas de ser. Ello suscita la cuestión de si al cabo la verdad no se modificará también esencialmente conforme a la forma de ser de aquello de lo cual ella es el des-ocultamiento o desvelamiento (esto último en alemán *Entbülltheit*). Se nos plantea así la tarea de empezar haciendo comprensible en qué forma (o de qué forma) el ente es diverso respecto a su forma de ser para extraer cómo sobre la base de estas distintas formas de ser cambia también la verdad del ente” (Heidegger, 99). Más adelante se afirma: “a causa de la diversidad de tipos de ser del ente la verdad acerca del ente tiene que experimentar las correspondientes modificaciones” (Heidegger, 108-9).

⁵¹ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 81. En rigor el Dasein no tiene esencia en tanto naturaleza, al respecto Cf. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, 26.

⁵² Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 67 ss.

⁵³ Cf. Heidegger, 77.

⁵⁴ Cf. §12 de Heidegger, *Ser y tiempo*.

⁵⁵ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 343-346.360.

Este estar-en, es un estar-entre los entes intramundanos que solo en un sentido deficitario puede llegar a constituirse en una relación entre un sujeto y un objeto⁵⁶. Estar entre los entes intramundanos es anterior a una relación de conocimiento. Es tomando agua del jarro de aluminio como se está en (entre) los entes. Este trato, repetimos, no es en primer lugar aquello que hemos entendido como la relación del conocimiento. Es algo aún más fundamental. Antes de ser sujeto, el Dasein es un ser-en-el-mundo y antes de ser objeto, la cosa es un estar-a-la-mano. Afirmar Heidegger en *Introducción a la Filosofía*:

“Mediante un tremendo gasto y lujo de sutiles teorías y argumentos se busca explicar esta relación sin haber asegurado antes el conjunto de fenómenos que hay que convertir en problema. Se ocupa uno esforzadamente de problemas que no existen en absoluto y no se ven aquellos que resultan cuando, en lugar de eliminar las trivialidades, va uno al centro de ellas”⁵⁷.

La tentación de querer hacer valer lo que se demuestra racionalmente por vía argumentativa y el desprecio de la visión inmediata de los fenómenos velan, ocultan estos últimos⁵⁸. De lo que se trata es más bien de mostrar el fenómeno, aunque sin quedarse solo en una simple descripción⁵⁹.

En nuestro estar absortos en la ocupación, en nuestro estar entre las cosas sin prestarles atención explícita, se encierra un fenómeno positivo, las cosas comparecen ante nosotros como útiles (*Zeug*) y su modo de ser es el estar-a-la-mano. Esta es la manera más originaria de relacionarnos con las cosas. Al prestarles atención a las cosas no les aportamos nada, sino que, por el contrario, son las cosas mismas las que nos topan. La espontaneidad del Dasein tiene el carácter de recibir.

Las cosas nos comparecen desde un mundo en el trato que usa y manipula. Cuando prestamos atención explícita recortamos al ente del conjunto, lo desligamos del mundo, de esta manera nos comparece como objeto. He aquí dos formas de comparecencia del

⁵⁶ Cf. §13 de Heidegger, *Ser y tiempo*.

⁵⁷ Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 78-79.

⁵⁸ Heidegger, 79.

⁵⁹ Cf. Heidegger, 79.

ente. ¿Qué relación tiene esto con la verdad? En este estar-en (entre) los entes intramundanos estos se nos develan, salen de su ocultamiento y esto es precisamente lo que significa verdad⁶⁰. Afirma Heidegger en *Los Problemas Fundamentales de la fenomenología*: “En la medida en que el Dasein existe como ser-en-el-mundo siempre está ya confrontado ‘con el ente’. Decimos ‘con el ente’, esto es, este ente está, en algún sentido, develado”⁶¹. La verdad como desocultamiento del ente. La palabra griega que designa verdad es a-létheia, “compuesto de negación y la raíz del verbo lanthano, estar oculto”⁶². La verdad es entendida como desocultación, verdadero es el ente mismo en tanto desoculto. Esto se diferencia de la noción de la verdad como carácter de la oración, del juicio. En este sentido Heidegger entiende la proposición enunciativa como un explicitar manifestativo, apofántico, ostensivo en cuanto se refiere siempre a un ente ya develado⁶³. Hay un fenómeno que nos puede parecer paradójico: Lo develado es el ente mismo⁶⁴, pero a la vez la verdad pertenece al ser de la existencia humana⁶⁵, en cuanto la existencia tiene un comportamiento develador⁶⁶. ¿Qué es entonces lo verdadero? ¿Lo develado, el

⁶⁰ “La verdad de la existencia o Dasein es desocultamiento o *Unverborgenheit*; y ello significa que es apertura, alumbramiento de la existencia o Dasein (*Erschlossenheit*) y venir descubiertas las cosas (*Entdecktheit*); ambas cosas a la vez, es decir, conjuntamente, a una; con la *Existenz* o existir de la existencia o Dasein se vuelve manifiesto (*offenbar*) el ente, pero no ente cualquiera y sin más, sino lo que venimos llamando *Vorhanden*, es decir, lo que está-ahí-delante, es decir, las cosas en el sentido más amplio, la ‘naturaleza’, y también lo *Zubanden*, es decir, lo a la mano, es decir, los *utensilia et instrumenta*, y también la existencia o Dasein y la co-existencia o *Mit-dasein*, esto es, nosotros mismos y el prójimo, y todo este ente se vuelve manifiesto, en cierto modo en conjunto. Fácticamente este todo viene determinado de distintas maneras en lo que se refiere a esa su totalidad, a veces también se lo deja indeterminado, pero incluso en esa indeterminación, ese todo está o queda o es-ahí (en tanto que todo) de forma característica” (Heidegger, 171).

⁶¹ Heidegger, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, 265.

⁶² Cf “Verdad” en Riu y Morató, *Diccionario de Filosofía En CD ROM*. Además Cf. Heidegger, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, 264.

⁶³ Cf. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 257.

⁶⁴ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 119.

⁶⁵ Cf. Heidegger, 118. En el § 5 de *Problemas fundamentales de la fenomenología* se afirma: “El ser de un ente se nos aparece en la comprensión del ser. La comprensión es aquello que nos abre ante todo algo así como el ser o, como decimos nos lo revela [*erschliesst*]. ‘Hay’ ser solo en la específica revelación [*Erschlossenheit*], que caracteriza la comprensión del ser. Pero la revelación de algo la llamamos la verdad. Éste es el concepto apropiado de verdad, tal como ya en la antigüedad se puso de manifiesto. Hay ser solo cuando hay revelación, esto es, cuando hay verdad. Sin embargo solo hay verdad cuando existe un ente, que abre, que revela de suerte que pertenezca al modo de ser de este ente el revelar mismo. Tal ente somos nosotros mismos. El Dasein existe en la verdad” (Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 44).

⁶⁶ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 118.

develar o el carácter de develado de lo develado? Esta aparente contradicción no es un error, lo que se muestra es una estructura intencional. Afirma Heidegger: “Al Dasein, en tanto que *develación*, le pertenece esencialmente *algo develado* en su *estar develado*, o sea, el ente al que se refiere el develar de acuerdo con su estructura intencional”⁶⁷. En el comportamiento intencional es posible distinguir la *intentio* y el *intentum*. Los comportamientos intencionales tienen el carácter del *dirigirse-a*: el representar se relaciona con lo representado, el pensar piensa un pensamiento, el amar se refiere a lo amado, la percepción es percepción-de lo percibido, etc. Tal comportamiento respecto-de es la *intentio*, y el qué al que está dirigido es el *intentum*. La intencionalidad abarca ambos momentos, aun cuando ambos son diversos en cada comportamiento intencional. Hasta aquí lo dicho del comportamiento intencional no difiere de la intencionalidad en Husserl. En la *intentio* heideggeriana existe un momento peculiar: la comprensión del ser del ente⁶⁸. El comportamiento intencional devela al ente como ente, es decir en su ser. La comprensión del ser del ente es parte del develamiento del ente. Es el comportamiento intencional lo que hace al ente develarse de manera distinta dependiendo de su modo de ser. En esto consiste el presupuesto que afirmaba que distintas formas de ser del ente exigen su propio modo de verdad. Esto es así por la distinta manera de comprender o pre-comprender el ser del ente que en el develar se devela.⁶⁹

Que la verdad pertenezca a la existencia humana no excluye el error. Este es posible precisamente porque somos en la verdad. Es porque desocultamos al ente que podemos

⁶⁷ Heidegger, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, 265-66.

⁶⁸ En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger refiriéndose al comportamiento intencional de la percepción afirma: “A la intencionalidad de la percepción pertenece no solo la *intentio* y el *intentum*, sino además la *comprensión del modo de ser de aquello a lo que se tiende en el intentum*” (Heidegger, 102).

⁶⁹ Un tema controvertido. En *Introducción a la Filosofía* se afirma que el desocultamiento del ente no es el que constituye al ente en lo que es, tampoco deja de ser lo que es por volver a su ocultamiento (Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 119). Esta afirmación puede llevar a confusión, entendemos que Heidegger se refiere al ente en tanto naturaleza, es decir a lo *Vorhandenes*. En este punto Heidegger engarza con lo afirmado en *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, en particular en el §15. En él se señala que al ser de lo subsistente (la naturaleza) no le pertenece el estar desoculto como parte de su ser (Cf. Heidegger, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, 211-12. Confróntese también Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 120). Véase mi artículo Loyola, «La independencia de las cosas».

caer en el error, en la apariencia, en el engaño, la escasez de visión, etc⁷⁰. El ente nos puede quedar oculto en tanto que podemos desocultar. Ser en la verdad, nada tiene que ver con poseer los conocimientos más importantes, digamos de la vida⁷¹. Tampoco ser en la verdad implica necesariamente el conocimiento explícito de fórmulas teóricas. Ser en la verdad es desocultar el ente. La verdad pertenece a la existencia del Dasein y por tanto a las diversas maneras que esta tiene fácticamente, por lo que la forma y la manera como la existencia es en la verdad viene determinada por estas diversas maneras de ser⁷². La existencia precientífica (que no coincide con la existencia primitiva o con la existencia bárbara) tiene una forma distinta de desocultar el ente que la existencia científica. En la primera el desocultamiento del ente no viene determinada por el conocimiento científico, existe en ella un enfrentamiento directo con el ente, la tierra le viene desoculta en el cultivar y el mar en la navegación. El todo del ente por su parte viene manifiesto a través de la mitología, ella informa sobre el devenir, sobre el curso del mundo y sobre los destinos de los hombres. Esta interpretación mítica es la base de las otras formas de comportamiento tales como el cultivo o la navegación⁷³. Ciertamente la existencia precientífica descansa en errores ingenuos, supersticiones y un desconocimiento del cómo funcionan las cosas⁷⁴. Por otra parte, la existencia científica es una manera de ser en la verdad por mor de la verdad misma⁷⁵. Es un mantenerse en el desocultamiento en virtud del desocultamiento mismo. Todo comportamiento del ente implica un dejar ser al ente, en el caso de la ciencia se busca específicamente que ese desocultamiento suceda. La ciencia desoculta en pos del desocultamiento. Ciertamente nos puede venir a la mente la pregunta de qué tipo de existencia es mejor en cuanto al desocultamiento de la verdad. Heidegger no se queda con la respuesta moderna comteana que le atribuiría la superioridad a la existencia científica. Un ejemplo, el sol y su distinto modo de

⁷⁰ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 350.

⁷¹ Cf. Heidegger, 163.

⁷² Cf. Heidegger, 165.

⁷³ Cf. Heidegger, 173.

⁷⁴ Cf. Heidegger, 177.

⁷⁵ Cf. Heidegger, 192 ss.

desocultamiento: para los primeros griegos el sol era Helios que en su carro de fuego atraviesa el cielo perdiéndose en el océano, más adelante el sol se transformó en una pelota ígnea que orbita la tierra, luego tal orden se invirtió, siendo la tierra quien orbita al sol. Sol y tierra se convirtieron finalmente en parte de un sistema, uno entre muchos. Heidegger se pregunta si:

“¿Pueden afirmar la Física y la Astronomía actuales haber descubierto el cosmos tal como el cosmos es? ¿Dónde radica el criterio de que la concepción actual de los sistemas solares sea la única y la verdadera y de que, por consiguiente, sea más verdadera que la anterior y, por supuesto, muy superior a la mítica? Pero ¿no seguimos hablando todavía de la puesta del Sol, y acaso constituye esto solo una forma de hablar? ¿No vemos ponerse realmente el Sol y tal manera de ser nos desoculta el Sol no domina precisamente nuestra existencia cotidiana?”⁷⁶

Si el ente puede venir desoculto, la existencia existe en la verdad y en la no-verdad. Esta última gracias a la primera. Por otra parte, si la verdad pertenece a la existencia del Dasein, la verdad existe, vale decir tiene el modo de ser del Dasein⁷⁷. Ser en la verdad significa que ya queda manifiesto el ente.

Pero existe otro sentido en que la verdad pertenece a la existencia. Precisamente en este punto es en el que nos conectamos con la estructura del coestar. ¿Qué tiene que ver el coestar con la verdad?

1.6. Verdad y coestar

Estar entre los entes intramundanos tiene modificaciones dependiendo del modo de ser de los entes entre los que estemos. Los entes que no son el Dasein pueden comparecer, por ejemplo, como entes con el modo de ser de estar-a-la-mano o como entes con el modo de ser de estar-ahí. Los otros entes que tienen el modo de ser de estar-en-el-mundo comparecen como coexistencias. Esta diferencia es fundamental, no es lo mismo el ser del Dasein que el ser de los entes que no son él. La ontología antiguo-medieval no hacía

⁷⁶ Heidegger, 177-78.

⁷⁷ Cf. Heidegger, 166.

distinciones entre una y otra manera de ser, ambas eran considerados bajo la categoría de substancia.

Afirma Heidegger en *Introducción a la Filosofía* que la verdad es el elemento constitutivo de la estructura del estar-unos-con-otros⁷⁸: “El desocultamiento pertenece, según esto, a las cosas, a lo que está-ahí-delante, *y solo en tanto ingrediente del ser-unos-con-otros que caracteriza a la existencia o ser-ahí pertenece también a esta*”⁷⁹. Es decir, la verdad pertenece a la existencia *solo* en cuanto es ingrediente de estar-unos-con-otros. Este estar-unos-con-otros tienen una índole más fáctica que el coestar y la coexistencia⁸⁰. El desocultamiento de los entes, la verdad, está ontológicamente determinada por nuestro estar con otros.

Este estar-unos-con-otros se pone de manifiesto en el comportamiento de varios Dasein respecto de lo mismo⁸¹. Es comportándose frente al vaso de aluminio que los hermanos Boff ponen de manifiesto la estructura ontológica del coestar y el óptico estar-unos-con-otros. Esto es porque compartimos el desocultamiento. Ser-unos-con-otros es compartir la verdad⁸². Nosotros estamos determinados en nuestro ser por el estar-en y gracias a esta estructura del estar-en-el-mundo (estructura del Dasein) comparecen los entes que tienen el modo de ser de estar-a-la-mano y el modo de ser de estar-ahí. Del mismo modo, gracias a la estructura del *Mitsein*, del coestar, es posible la comparecencia ante nosotros de los otros Dasein, en tanto co-existentes.

El tercer criterio que establecimos en el apartado anterior hacía mención de estructuras co-originales del Dasein. Pues es precisamente en este punto que queremos vincularnos con este criterio. La estructura del *Mitsein* (co-estar) es tan original en el Dasein como la estructura del estar-en-el-mundo. El Dasein es en tanto co-está. No es que primero sea y luego entre en relación con los otros (Dasein), él es lo que es en tanto co-está. El ser del

⁷⁸ Cf. Heidegger, 118.

⁷⁹ Heidegger, 119. Las cursivas son nuestras.

⁸⁰ Véase la nota de Jorge Eduardo Rivera a la página 146 de *Ser y tiempo* en Heidegger, *Ser y Tiempo*, 472.

⁸¹ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 115.

⁸² Cf. Heidegger, 114 ss.

Dasein está compuesto por más de una estructura, estas estructuras están imbricadas unas con otras, el coestar es un estar-*con-otros-en-el-mundo*.

La forma de ser del estar-ahí (*Vorhandensein*) no puede co-existir con nosotros. Tampoco puede afirmarse que entre los entes que tienen el modo de ser de estar-ahí se dé algo como el estar-con-otros. Solo lo que tiene la forma de ser de la existencia (Dasein) puede co-existir con nosotros. Debemos prevenirnos de interpretar la co-existencia como un ser al mismo tiempo. El “co” de la coexistencia (el *Mit* del *Mitdasein*) hay que entenderlo como participación. Esto no significa que más de un Dasein tenga una realidad simultánea⁸³, es decir que exista (en el sentido que le da tradición a este término) al mismo tiempo. Los entes que no son el Dasein no pueden ser-unos-con-otros, *Miteinandersein* (Jorge Eduardo Rivera, traduce este término por “convivir”). Ser-unos-con-otros solo pueden serlo los seres humanos. Ser simultáneamente lo puede ser cualquier tipo de ente, pero ser-unos-con-otros solo pueden serlo los entes que tienen el modo de ser de la existencia. Hay que distinguir estas estructuras de la forma de entender la relación entre seres humanos como un yo y un tú. Esta forma de tratar el problema queda encerrada en un concepto erróneo de sujeto. El yo sería aquel que saldría de la propia esfera para acceder a la esfera del otro. No, el Dasein es por esencia, es desde siempre, un coestar, aun cuando no haya otro Dasein presente. El mismo concepto de yoidad e incluso la misma autoaprehensión de ‘yo’ solo son posibles sobre la base del ser-unos-con-otros. Más aún solo es posible la comunidad y la sociedad porque el hombre es por esencia un co-estar, y por ello es un ser-unos-con-otros⁸⁴. La comunidad no se funda en proximidad o en la naturaleza⁸⁵, sino en el “con” (“*Mit*”). Ciertamente podríamos decir que el coestar supone una igualdad de naturaleza, pero si la igualdad hace posible la coexistencia es solo porque somos entes abiertos a lo que se nos manifiesta y con la capacidad de compartir

⁸³ Cf. Heidegger, 94.

⁸⁴ Heidegger, 152-153. 157. “El ‘yo’, como decimos, ni necesita empezar saliendo fuera de sí (por la ventana), porque ya está en la calle, ni tampoco irrumpe en el otro, precisamente porque ya se encuentra con el otro en la calle y precisamente se encuentra ahí fuera (*da, ex -*), como puede mostrarse, en un sentido auténtico” (Heidegger, 157).

⁸⁵ Cf. Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 92.

el mundo que nos es común⁸⁶. Ciertamente “al ser del Dasein que a éste le va en su mismo ser, le pertenece el coestar con otros. Por consiguiente, como coestar, el Dasein ‘es’ esencialmente por-mor-de otros. Esto debe entenderse como un enunciado existencial de esencia”⁸⁷.

Puede surgir la pregunta ¿qué es más prístino, el estar-en (entre) los entes intramundanos o el coestar? La respuesta no deja de resultarnos curiosa, la primacía, contesta Heidegger, es del co-estar-con (*Mit-sein-mit*). En este punto nuestro autor se remite al Dasein primitivo⁸⁸. En esta forma de existencia el Dasein personifica las cosas, las cosas no son solo cosas inertes, sino que cobran vida⁸⁹. El Dasein primitivo entendería realidades como el sol como algo vivo.

En el §13 de *Introducción a la Filosofía* Heidegger pone un ejemplo del estar juntas dos existencias (Dasein) versus el estar juntos de dos entes que están-ahí⁹⁰: dos rocas que se encuentran en la falda de una montaña versus dos excursionistas que se encuentran en el mismo lugar. La distinción no radica en la diferencia entre vivo e inerte o entre conciencia⁹¹ y falta de ella o entre racionalidad y falta de esta. El aprehenderse mutuamente no constituye el ser-uno-con-el-otro, sino que es el coestar el que hace posible la aprehensión del otro en tanto que coexistencia⁹².

Es posible detallar aún más el ejemplo en busca de la participación mencionada más arriba. Estos excursionistas se encuentran con un paisaje espléndido y se sienten sobrecogidos por él. En esta experiencia también está presente el ser-unos-con-otros y, sin embargo, no hay un explícito aprenderse de los dos Dasein. El sernos manifiesto de

⁸⁶ Cf. Biemel, 97.

⁸⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, 148.

⁸⁸ Para Heidegger la forma de ser de la existencia primitiva no coincide con la manera de ser de la existencia precientífica o con la forma de ser de la existencia bárbara, para él es una forma de ser simple en contraposición a una forma de ser complicada (Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 173).

⁸⁹ Cf. Heidegger, 154.

⁹⁰ Cf. Heidegger, 95.

⁹¹ “El concepto de conciencia es lo que impidió y ha impedido obtener un adecuado concepto de subjetividad” (Heidegger, 147).

⁹² Cf. Heidegger, 96.

los otros no es lo mismo que el aprehenderse mutuamente con los otros⁹³. No es tampoco algo así como la comprensión de la interioridad del otro. Este “con” designa comunidad, ambos están en este ejemplo igualmente arrebatados por el paisaje. Ser-unos-con-otros significan comportarse de varios respecto de lo mismo. Podríamos pensar que, en el relato del jarro de agua, tal ente congrega a la familia Boff en torno a él. Ellos participan de la experiencia familiar y profunda de encontrar en él algo más que agua. Heidegger define el ser-unos-con-otros como “ser de forma igual, significando ‘ser’, comportarse respecto a, o [como puede decirse en castellano] haberse acerca de”⁹⁴.

La actual y necesaria valoración de la sexualidad humana puede llevar a interpretar este ser-unos-con-otros como una dimensión humana basada en ella. Para Heidegger la relación es inversa, el ser hombre o mujer es una determinada forma de ser-unos-con-otros. Aún más usa una expresión bastante extraña al referirse al Dasein como un “*neutrum*”⁹⁵. Entendemos que esta estructura del ser-unos-con-otros es la condición de posibilidad de la sexualidad humana concreta. Nos preguntamos si esta visión puede aportar algo al actual tema del género.

¿Pero es posible que dos hombres se comporten igual respecto a lo mismo? Desde un punto de vista puramente psicológico puede ser que los dos tengan una perspectiva distinta en cuanto a lo percibido. Podría ser incluso que la biología de ambos tenga pequeñas e imperceptibles diferencias. La historia que ambos tienen es diversa, lo que podría hacerlos tener una experiencia distinta. La orientación espacial es distinta dependiendo del lugar del espacio en que cada uno de los excursionistas se encuentra, no pueden físicamente ocupar exactamente el mismo lugar. De acuerdo con esto el estar-en sería distinto. Sin embargo, ¿hay algo similar en lo experimentado por ambos excursionistas? ¿Hay algo similar en lo experimentado por los distintos miembros de la

⁹³ Cf. Heidegger, 97. Cf. Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 96.

⁹⁴ Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 98, los paréntesis cuadrados son del traductor.

⁹⁵ Cf. Heidegger, 158. Más aún, la sexualidad o el género es solo un momento y no el principal de la condición de arrojada de la existencia. La corporalidad misma queda sometida al ser-unos-con-otros (Cf. Heidegger, 159). Sobre el carácter de arrojada de la existencia ver pp. 347ss.

familia Boff? Podría decirse que ambos no tienen exactamente el mismo comportamiento, en efecto no hay ningún comportamiento que sea igual a otro. Esto no es lo mismo que decir que ambos excursionistas se comportan ante lo mismo. Ser-uno-con-otros respecto de lo mismo no significa comportarse de igual manera, sino que significa comportarse respecto de lo mismo, “lo igual es aquello respecto a lo que nos comportamos”⁹⁶, no el cómo lo percibimos. Ver el mismo paisaje no quiere decir que lo que se vea sea exactamente igual. Añadamos un elemento a la historia (elemento que no tiene la historia original), supongamos que uno de los excursionistas tenga problemas visuales y que en ese momento no haya traído sus lentes. A pesar de que también queda absorto por el paisaje la vista que capta su cerebro es distinta de la de su compañero, sin embargo, ambos se siguen comportando respecto a lo mismo, aunque no vean de la misma manera. Aquí mismidad no es igualdad⁹⁷.

Los dos excursionistas llegan a la cabaña, ahora uno de ellos se dedica a la leña y el otro a pelar papas. Ambos están ocupados de diferentes entes: la leña y las papas. No obstante, ambos están ocupados respecto a lo mismo, a saber, la preparación de la cena. En este caso se vislumbra una tarea común que hace que distintos comportamientos tiendan a lo mismo. ¿Qué pasa cuando hay personas ocupándose de distintas cosas, pero sin una finalidad común? Se daría un privativo no-unos-con-otros.

El ser-unos-con-otros implica a varios ocupándose de lo mismo, ¿en qué consiste la mismidad a la que hemos hecho referencia? En primer lugar, hay que afirmar que la mismidad no excluye el cambio, sino que lo incluye⁹⁸. Pero, así como la mismidad incluye el cambio también incluye la permanencia. Así como la mismidad incluye el cambio, incluye también la diversidad. Ambos excursionistas pueden ver aspectos distintos del paisaje, así como los hermanos Boff seguramente se conectan con aspectos distintos del jarro. Especulamos que tal vez a uno le llame la atención su textura, a otro le llame la

⁹⁶ Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 99.

⁹⁷ Cf. Heidegger, 99.

⁹⁸ Cf. Heidegger, 102.

atención el aza, al otro el pelón del canto, etc. Heidegger establece una relación entre la diversidad y el mundo, sin diversidad no se daría el mundo. Desde Kant se tiene claro que no es posible acceder a la cosa en sí, la cosa en sí es incognoscible, al menos para el sujeto humano. Dios conoce la cosa en sí, por lo que para él no habría algo así como un mundo⁹⁹.

Así las cosas, nos surge la interrogante sobre qué es lo que permanece en el cambio. En el caso del vaso de agua nos comportamos frente al vaso mismo, aun cuando podemos ver diferentes aspectos de este. Los hermanos Boff se comportan ante lo mismo, según nos cuenta el relato de Leonardo Boff. Incluso nosotros nos estamos comportando frente al mismo ente en este momento, no obstante, las diferencias entre la imagen que arbitrariamente nos formamos y el vaso real. Estos ejemplos nos hacen recordar el comer en común, el mate compartido en los campos chilenos en el que un mismo recipiente se traspasa de comensal a comensal compartiendo no solo el mismo recipiente, sino incluso la bombilla. La Eucaristía cristiana en el que los fieles se reúnen en torno al mismo pan. El mismo vaso de agua de los Boff, que se da en el mismo ámbito del ingerir, implica comunidad, en este caso familiar. Más aún todo estar-en con entes que tienen el modo de ser de lo a la mano, implica un ser-unos-con-otros¹⁰⁰. Es posible recordar la conversación del zorro y el principito en la conocida obra de Antoine de Saint-Exupéry, en el que se destaca la importancia del rito¹⁰¹. El estar varios en torno a lo mismo puede generar comunidad, si bien no siempre puede generar lazos de fraternidad¹⁰².

Heidegger pone otro ejemplo: un berlinés frente a un automóvil y un campesino frente a su vaca¹⁰³. ¿Existe o no el ser-unos-con-otros entre estos dos Dasein? Sí, también se da el ser-unos-con-otros entre estos dos seres humanos. Fácticamente ellos están frente a

⁹⁹ Cf. Heidegger, 103.

¹⁰⁰ Cf. Heidegger, 137.

¹⁰¹ Cf. De Saint-Exupéry, *El principito*, 80.

¹⁰² Este compartir lo mismo no implica que los otros lo hagan explícitamente suyo (Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 139). Es decir, no es necesario que lo compartido sea objeto de una atención explícita.

¹⁰³ Cf. Heidegger, 106.

diferentes entes, pero igualmente son-unos-con-otros. En la página §13d de *Introducción a la Filosofía* se va a definir comunidad como dejarse mutuamente algo para el uso y en el uso¹⁰⁴. Pero ¿qué pasa con el berlinés y el campesino? Ambos no se dejan el auto o la vaca para el uso. De hecho, ni siquiera se conocen.

Antes de responder esta interrogante debemos profundizar en aquello mismo que hace posible el ser-unos-con-otros. Heidegger afirma que el compartir el ente contribuye a hacer posible el ser-unos-con-otros¹⁰⁵. Este ser unos con otros es una estructura que permite posibilidades fácticas tan distintas como el egoísmo y la amistad. Ciertamente el compartir el ente haría posible profundizar una amistad si este modo fáctico de ser-unos-con-otros se guía por esa disposición. Al respecto Heidegger señala:

“Sabemos de sobra que, por ejemplo, una auténtica y gran amistad no surge ni consiste que un yo y un tú se miren mutuamente con emocionada dicha en esa su relación yo-tú distrayéndose o divirtiéndose o entreteniéndose mutuamente (el uno al otro y el otro al uno) con banales cuitas de sus almas, sino que esa amistad crece, se mantiene y cobra firmeza en una auténtica pasión por una cosa común, lo cual no excluye sino que exige que cada uno tenga su propia y distinta ocupación, su propia y distinta obra, su propia distinta cosa que hacer y la haga de forma distinta. Recordemos la amistad de Goethe y Schiller”¹⁰⁶.

Es decir, el ser-unos-con-otros en tanto amigos se profundiza en el compartir algo común, aun cuando las ocupaciones fácticas sean distintas. ¿Pero ese algo común por lo que se tiene pasión es un ente? Para tal efecto recordemos lo que Heidegger afirma en *Ser y tiempo*: “Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, *aquello con respecto a lo cual nos comportamos* de esta o de aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos”¹⁰⁷. El compartir el ente no implica que este último cambie, el ente sigue siendo el mismo. Pero ¿qué es lo compartido del ente? ¿Es su aspecto exterior? Según ya hemos señalado este puede ser distinto de acuerdo con las circunstancias. Lo común es su desocultamiento. Dicho de otra manera, lo que

¹⁰⁴ Cf. Heidegger, 107.

¹⁰⁵ Cf. Heidegger, 113.

¹⁰⁶ Heidegger, 159.

¹⁰⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, 30.

compartimos es su verdad, su no ocultamiento¹⁰⁸. Este desocultamiento no es una propiedad del ente como pudiera serlo el color. Como hemos visto la estructura del desocultamiento es una estructura intencional que involucra no solo al ente, sino al Dasein mismo. Es en el desocultar compartido en que somos propiamente Dasein. Estamos-con-otros-en-el-mundo en cuanto compartimos el desocultamiento del ente, en cuanto compartimos la verdad. Lo común es la verdad del ente¹⁰⁹. El berlinés y el campesino comparten el desocultamiento del ente. Eso les hace ser-unos-con-otros. En el texto *Recuperar el realismo*, Dreyfus y Taylor señalan una estrategia para superar las teorías mediacionales, y por tanto la epistemología, que va muy en la línea de la reflexión heideggeriana que hemos visto: “una línea de refutación se dirige justamente a criticar la tesis monológica y su objetivo es demostrar que nuestra comprensión del mundo, primero y, antes que nada, se conforma de un modo compartido y que solo después, secundariamente, es individual”. Vemos en la opción heideggeriana una mirada ontológica que muestra que la verdad misma depende de nuestro estar unos con otros. El ente se nos devela en el compartir la desocultación. Nuestra perspectiva individual es secundaria y dependiente.

1.7. El compartir el ente y la consideración de Taylor de los encuentros de atención compartida.

Un fenómeno muy similar describe Charles Taylor en una reflexión que realiza sobre la ontogénesis del lenguaje. Un fenómeno tan importante y fundante como este tiene su génesis en el compartir algo, con Heidegger diríamos el ente. Como el análisis de Taylor se realiza desde la perspectiva lingüística, el tipo de terminología no es ontológica. Los niños aprenden cuando se les enseña y esto quiere decir que lo asimilan desde su comunidad o familia. Sin ellas no nace el lenguaje. Los niños adquieren nuevas palabras

¹⁰⁸ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 114.

¹⁰⁹ Afirma Heidegger en el § 14: “Hemos partido de que el ser-unos-con-otros se pone de manifiesto en el comportamiento de varios o de muchos respecto a lo mismo. La mismidad (el ser algo lo mismo) para varios es comunidad, el tener en común algo, el compartir el desocultamiento. El ser-unos-con-otros cabe el ente es compartir el desocultamiento, el no ocultamiento (la verdad) del correspondiente ente” (Heidegger, 114-15).

en la conversación con sus padres y cercanos. A Taylor le parece que la palabra “conversación” tal vez sea demasiado vaga, por ello prefiere hablar de “encuentros de atención compartida”¹¹⁰ en que, por ejemplo, padre e hijo se concentran sobre el mismo juego o actividad. Estas acciones comunes son llamados “formatos” por Jerome Bruner¹¹¹. La tarea compartida puede ser vestirse, bañarse, etc. Se da un apoyo en la atención centrada en común. Gracias a esta actividad compartida se da el aprendizaje. La atención común se da antes que el niño aprenda a hablar, antes de la adquisición del lenguaje padre e hijo ya tienen lo que algunos autores llaman “protoconversaciones”¹¹². Ambos sonríen, balbucean, juegan, se acuna al niño. Por otro lado, cuando el padre responde a las necesidades del infante: comida, alivio, afecto; este complace sus necesidades y lo educa en identificarlas y satisfacerlas. El padre proporciona al hijo algo así como la primera interpretación de sus deseos. Hay un dominio de la emoción que recibe así su primera configuración. Pero esta configuración no se reduce a las necesidades orgánicas, también se da la cercanía, el compartir. Se aprende el lenguaje gestual del amor, del deseo no satisfecho que logra obtener lo que desea. Sin esta interpretación primera el niño queda apresado por sus emociones y deseos. Un desear sin forma. Todo lo anterior es condicionante de su posterior desarrollo, tanto a nivel afectivo como del lenguaje. El vínculo emocional y el compartir temprano, que posibilita el primero, tienen un papel fundamental en todo el desarrollo humano. Las palabras surgen en el niño en el contexto de los formatos, si la acción compartida ha sido insuficiente esto puede generar confusión emocional que a su vez puede generar una débil captación de conceptos que erróneamente se consideran puramente descriptivos¹¹³. La separación parcial de lo emocional y la experiencia empírica solo se logra cuando crecemos, aunque esta nunca es total. Nuestro autor indaga en la posibilidad de que el

¹¹⁰ Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 77.

¹¹¹ Véase por ejemplo Bruner, *El habla del niño*, 118ss.

¹¹² Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 78.

¹¹³ Taylor se refiere a los aportes de Greenspan y Shanker, ellos “destacan que alcanzar cierta percepción de las características de las propias emociones es una condición importante para ser capaz de captar los conceptos más adelante” (Taylor, 79).

conocimiento ético podría tener una connotación fuertemente emocional que tengamos que distinguir de las percepciones que tenemos de los demás. Las emociones son necesarias para actuar rectamente, por ejemplo, cuando apreciamos la dignidad de seres necesitados.

La ontogénesis del lenguaje se transmite desde lo que Taylor ha denominado ‘comunidad’¹¹⁴. De hecho, la misma formación de la autoconciencia del niño nace desde aquí. Previo a su formación el niño se encuentra en una realidad que no es la suya propia o la del padre, sino en una visión de mundo que se desarrolla en el marco de esta “comunidad”, que Taylor comprende como un ámbito de atención conjunta acompañada de emociones¹¹⁵. Desde ahí el niño comenzará a elegir su posición frente a esta visión común y a diferenciar su postura de la de los otros. Afirma el canadiense: “Por eso, hay sólidas razones para hacer todo el recorrido, e invertir la tradicional prioridad del yo sobre la intersubjetividad”¹¹⁶, pues la comunidad se produce antes. De esta manera, Taylor ve que la misma maduración del yo humano “se configura a partir de la participación compartida en ‘el mundo, por medio de una convicción gradual y creciente de que mi posición es diferente de la del otro’”¹¹⁷

El lenguaje no se desarrolla en el ámbito individual, solo puede llegar desde el medio interpersonal en el que el niño se desarrolla. Cuando el padre trata de comunicarse con el niño a través de una palabra dirigida a él, este capta el empeño comunicativo del adulto. Taylor remite a Michael Tomasello, él ve en esta habilidad la novedad humana con respecto a los animales que les permite a los primeros convertirse en usuarios del lenguaje¹¹⁸. Sólo el niño humano logra captar la intención comunicativa que se esconde

¹¹⁴ Taylor, 81.

¹¹⁵ Cf. Taylor, *The Language Animal*, 94.

¹¹⁶ Taylor, 96.

¹¹⁷ Taylor, 97.

¹¹⁸ Mamíferos como los chimpancés son capaces de reconocer que otro de su especie está buscando comida o que otro se prepara para atacar, pero sólo los humanos son capaces de reconocer el deseo de comunicar algo (Cf. Tomasello, *Los orígenes culturales de la cognición humana*, 35).

tras una palabra¹¹⁹. Dice Taylor de Tomasello: “Aquí encontramos la diferencia decisiva que pone a los seres humanos en camino hacia el lenguaje, y en consecuencia hacia la posible evolución cultural”¹²⁰. No obstante, este descubrimiento de Tomasello, Taylor cree que hablar de “percibir intenciones comunicativas” aún está encerrado en un marco monológico propio de una psicología que ha seguido la estela de la epistemología moderna. Para él:

“la diferencia humana decisiva se encuentra más bien en que la transmisión del lenguaje se produce en un contexto de compartición intensa de intenciones entre los dos miembros de la pareja. Lo que de hecho ocurre en los seres primitivos es que nos concentramos juntos en el mismo objeto. Ese ser se ha convertido en objeto ‘para nosotros’, y no simplemente para ti y para mí. Y ser un objeto para cada uno de nosotros es bastante distinto de ser ‘para nosotros’, aunque añadamos que cada uno sabe que el otro es consciente... Es el efecto básico que tiene siempre el empezar una conversación. Estamos juntos en el Metro y en julio; todos sufrimos por el calor, y cada uno sabe que todos los demás están igual; pero alguien rompe el silencio y dice algo del tipo: ‘¡Qué calor hace!’, tal vez con un gesto exagerado de limpiarse la frente. En ese momento, este predicamento se ha convertido en una realidad compartida. En efecto, podríamos decir que el núcleo de la mayoría de las conversaciones no es la información que se intercambia, sino precisamente el hecho de compartirla”¹²¹.

La concentración en el mismo objeto, el hecho que se convierta en “para nosotros” en vez de ser solo “para mí” es el fenómeno que permite la compartición de intenciones. Esto que se comprende como la condición necesaria para que surja el lenguaje es lo que ocurre en el inicio de cada conversación. Tomasello denomina “marcos de atención conjuntos” o “triángulos de referencia”¹²² el hecho de que dos hablantes compartan la misma referencia. Para Taylor esto es la fuente en la que debería basarse cualquier teoría de la mente. Es una habilidad primitiva en el ser humano, su carencia podría marcar un autismo severo. En un libro del 2008 Tomasello afirma que los marcos de atención

¹¹⁹ “Los primates, por el contrario, tienen verdaderos problemas para comprender nuestra comunicación, nuestro afán de dar información, incluso aunque estemos intentando atraerles hacia el uso del lenguaje de signos” (Taylor, *Animal de lenguaje*, 81; Cf. Tomasello, *Los orígenes culturales de la cognición humana*, 129ss).

¹²⁰ Taylor, *Animal de lenguaje*, 81.

¹²¹ Taylor, 82-83.

¹²² Afirma Taylor: “Tomasello denomina ‘marcos de atención conjuntos’ o ‘triángulos de referencia’ a estas situaciones en que dos hablantes comparten las mismas referencias. Estas no son aún resultado de una ‘teoría’ de la mente más profunda; son la fuente de la debería tomarse cualquier teoría. Pero esta habilidad es primitiva en el ser humano. Carecer de ella, como en el caso de los niños con autismo severo, supone un problema serio” (Taylor, 83).

conjunta también son usados cuando los niños pequeños señalan algo¹²³. Afirma Taylor que esta atención conjunta no consiste en un saber simultáneo, sino en un saber juntos y resulta decisiva para establecer una base común para la comunicación humana, sea esta gestual o lingüística. Señala Taylor, citando a Tomasello, en una nota al margen que aquello que conocemos juntos es lo “completamente abierto” (“*wholly overt*”) o mutuamente manifiesto (“*mutually manifest*”)¹²⁴. Un lenguaje a nuestro parecer muy cercano a la jerga heideggeriana.

Un compartir de este tipo no implica que el otro tenga perspectivas distintas sobre el hecho. En el caso de padre e hijo, el hecho de compartir una palabra implica que la palabra para el adulto no sea más que un elemento más de un nutrido vocabulario, en cambio para el niño puede significar toda una revelación. La matriz del lenguaje es para Taylor la conversación, el lenguaje es en sí mismo algo que por norma debe ser compartido, desde el primer momento el niño se empeña en imitar “nuestra” palabra, pero ello no quiere decir que no haya una vivencia propia del niño. Usamos un lenguaje que es compartido, pero llegamos a él desde distintas direcciones, las diferentes perspectivas son un hecho esencial de la conversación. En ella tratamos de disponer los distintos elementos de tal forma que puedan ser captados por nuestro interlocutor. Muy tempranamente los niños formulan palabras de forma diferenciada en función del otro. Dice Taylor que a la vez que el niño capta una palabra percibe que el adulto tiene una comprensión y un uso más profundos de ella. Más o menos en el límite de la capacidad actual de comprensión del niño se sitúa el límite de esa comprensión más profunda que él no posee, pero sí el adulto. Estos extremos más cercanos constituyen aquello que

¹²³ Tomasello, *Los orígenes de la comunicación humana*, 109. En cambio “Los primates superiores suelen ser capaces de captar las intenciones de sus semejantes, y de ver lo que los demás perciben o no, pero esta atención conjunta se les escapa” (Taylor, *Animal de lenguaje*, 84). Afirma Tomasello: “Ontogenéticamente, la transición de los gestos a formas convencionales de comunicación, incluido el lenguaje, depende - también de manera decisiva de la infraestructura de intencionalidad compartida - en especial de la atención conjunta en las actividades de colaboración- que permite crear el terreno conceptual común necesario para aprender convenciones comunicativas ‘arbitrarias’” (Tomasello, *Los orígenes de la comunicación humana*, 232).

¹²⁴ Cf. Taylor, *Animal de lenguaje*, 84; Cf. Tomasello, *Los orígenes de la comunicación humana*, 73.

Vygotsky llama la “zona de desarrollo próximo”¹²⁵. El niño se encuentra en el umbral de esa zona en espera que el adulto lo guíe más al interior. Hay un sentido del niño de que aún quedan cosas por aprender. A nivel pedagógico el profesor debe percibir en qué lugar se encuentra el niño y lo que significa para él el objeto de atención común¹²⁶. Pero este sentido de una profundidad en las palabras que no llegamos a captar no es solo de nuestras etapas tempranas, ello no nos abandona en nuestras etapas de desarrollo posteriores, incluso en la edad adulta.

Adquirimos el lenguaje por medio del intercambio, pero aquel no es una mera herramienta. Por él también se cambia el mundo y se introducen nuevos significados. Además, posee una implícita corrección, por ejemplo, una corrección descriptiva o una corrección normativa de la actuación. Esta corrección va más allá del éxito de una tarea. El niño no solo usa imperativos para pedir y así poder satisfacer sus deseos, también utiliza declarativos como “perrito ido” (con ello quiere indicar que el perro se fue). Esto no tiene solo corrección descriptiva, sino también una corrección que Taylor denomina ritual: “Estos ‘declarativos’ son vehículos de compartición”¹²⁷. Lo que se hace es empezar, prolongar o intensificar una atención compartida con el adulto. La comunión se prolonga e intensifica¹²⁸.

Para Taylor una dimensión antropológica crucial es la interpretación, somos animales que se autointerpretan. Ella se desde la “protointerpretación” hasta interpretaciones más sofisticadas. La primera la define de la siguiente manera: “Es la tarea de definir y redefinir nuestros deseos como aspiraciones, para convivir con el entramado de logros y frustraciones que soportamos”¹²⁹. Ella se realiza en relación estrecha con el padre. Se da en la comunión del compartir actividades comunes. A través de ellas realizamos las primeras interpretaciones, como cuando el niño identifica sus necesidades gracias a que

¹²⁵ Este espacio común es “el fundamento de la ‘zona de desarrollo próximo’ de Vygotsky” (Taylor, *Animal de lenguaje*, 85).

¹²⁶ Cf. Taylor, 87.

¹²⁷ Taylor, 91.

¹²⁸ “Cf. Taylor, 91.

¹²⁹ Taylor, 91-92.

el padre se esfuerza en satisfacerlas. Luego la interpretación es parte de nuestra vida, de lo que somos, por ejemplo, cuando de una forma más desarrollada queremos encontrar el sentido de nuestras vidas. No hay que olvidar que todo esto se da en círculos y comunidades concretas, el espacio social es importantísimo en el nacimiento y desarrollo del lenguaje. Además, como seres de lenguaje necesitamos encontrar sentido a las relaciones de amor, amistad, fraternidad, etc., en que encontramos y desarrollamos nuestra condición lingüística. Toda interpretación viene dada por la familia y por la cultura, pero también es algo que podemos cambiar, alterar o afinar.

La corrección como decíamos no es solo descriptiva, sino que también es normativa. Ella se refiere al comportamiento correcto e introduce un sentido de evaluación fuerte, que distingue lo que es intrínsecamente correcto de lo que no lo es, más allá de nuestros deseos. Este sentido se amplía a nivel social y cósmico a través del rito y el mito, de la teología y de la filosofía y por supuesto de la ciencia en nuestros días. Una perspectiva relacionada con la ontogénesis del lenguaje es la filogénesis de este, el desarrollo evolutivo de los seres humanos en el lenguaje. Taylor, siguiendo la teoría de Merlin Donald, distingue tres facetas: la mimética, mítica y la teórica. Sólo nos referiremos a la primera de ellas. Para Donald la habilidad de mimesis “cuando se extiende al ámbito social, da como resultado un ‘modelo’ de sociedad basado en un concepto colectivo que se expresa en los ritos y juegos comunes, así como en la estructura social”¹³⁰. En estas líneas vemos una sociedad que se expresa en actividades compartidas, en este caso ritos y juegos. Una manera de compartir el ente.

Vemos aquí, desde la perspectiva lingüística, un fenómeno muy similar al compartir el desocultamiento del ente. Un fenómeno absolutamente fundante que está a la base de nuestra comprensión del mundo, de nuestra formación del lenguaje e incluso de nuestra moralidad e identidad. Consideramos que fuera de la perspectiva ontológica, Taylor llega al mismo fenómeno de compartir el ente, el que es posibilitado por el *Mitsein*.

¹³⁰ Donald, citado desde Taylor, *The Language Animal*, 99.

Lazo Briones remite a un artículo de Charles Taylor llamado “The dialogical Self”. El lenguaje funciona como patrón de nuestra actividad de expresión. Ello lo hacemos desde un trasfondo lingüístico que no dominamos por completo y que siempre puede ser reconfigurado por la actividad articuladora del que interpreta. Libertad y necesidad se dan cita en el lenguaje, la última en cuando el horizonte lingüístico nos condiciona, la primera en cuanto somos capaces de modificar el sentido al articular. El quehacer humano se encuentra imbricado con el lenguaje y permanece siempre inacabado, lo que es propio de la condición humana. No poseemos control sobre la red del lenguaje y siempre estamos moviéndonos entre lo implícito y lo explícito. Sobre este trasfondo se dan nuestras emociones, valoraciones y proyectos culturalmente significativos. Como seres inacabados estamos abiertos a lo otro, ya sea este un otro que reconoce mis acciones, que dialoga conmigo, o un otro que tiene una forma de vida y perspectiva de esta distinta a la mía y que puede cuestionar y complementar el horizonte de sentido propio de mi mundo. La agencia autointerpretante, o como la traduce Lazo Briones, la empresa autointerpretante que somos puede llamarse a sí mismo, dice Taylor, un “yo dialógico”¹³¹. No somos sujetos monológicos que se enfrentan a un mundo que está afuera en donde las cosas y los otros agentes aparecen por igual como objetos entre objetos. Esta noción típicamente moderna se aleja del cuerpo, del otro y del mundo. La crítica a esta imagen antropológica Taylor la lee principalmente en Heidegger, Merleau-Ponty y el último Wittgenstein, en la que el yo se encuentra comprometido con sus prácticas en el mundo, y es desde este último desde donde es capaz de articular. Mi conocimiento del mundo es fundamentalmente un saber cómo, un saber moverme entre las cosas del mundo o como diría Heidegger un “estar-en”. Este agente encuentra al otro en una dinámica que rompe con el agente aislado cartesiano pues está integrado a un nosotros indiscernible. En esta dinámica la acción posee un ritmo común, por ejemplo, el de una conversación en que

¹³¹ Citado desde Lazo Briones, *Charles Taylor*, 76. Véase Taylor, «The Dialogical Self», 304-14.

se funde el acompasamiento con el asentimiento. Se da aquí una coordinación dialéctica de las agencias humanas, dándose lo que Taylor llama “acción dialógica”:

“una acción es dialogal, en el sentido que estoy usando el término, cuando es efectuada por un agente integrado, indiviso. Esto significa que para los involucrados en ella, su identidad tomada como el género de acción, esencialmente depende de una empresa compartida. Estas acciones están constituidas como tales por una comprensión compartida por los que conforman este agente común”¹³²

La acción humana es llevada en un espacio común de prácticas que están insertas en “la situación lingüística de una significación del mundo compartida, lo que equivale a decir de una identidad compartida”¹³³. Para Taylor el lenguaje sirve para instalar estos espacios de acción común en una variedad de niveles, ya sean estos privados o públicos. De ahí que nuestra identidad no se define sólo a través de nuestras propiedades individuales, sino que “(n)os definimos a nosotros mismos en términos de lo que aceptamos que es nuestro lugar indicado dentro de acciones dialógicas”¹³⁴.

1.8. El Dasein solitario y el coestar

Hemos considerado el fenómeno de compartir el ente y la verdad, ante esto puede surgir la pregunta sobre qué pasa con el Dasein solitario. ¿El desocultamiento del ente, es decir su verdad, implica siempre el ser-unos-con-otros? ¿No es posible que el Dasein vivencie el desocultamiento del ente estando solo? ¿Qué pasa con el Dasein ermitaño, acaso no desoculta entes? Estas interrogantes son muy importantes para entender el co-estar del Dasein. El Dasein coestá con otros, aunque esté solo. Precisamente su estar solo es posible en virtud de esta estructura de la existencia. Su soledad remite a otros, la soledad del Dasein significa precisamente no estar *con* otros. La soledad del Dasein no consiste en un mero aislamiento espacial. El Dasein puede incluso estar solo en medio de una multitud¹³⁵ o bien puede sentirse acompañado en el aislamiento físico. Su soledad no es

¹³² Citado desde Lazo Briones, *Charles Taylor*, 78. Véase Taylor, «The Dialogical Self», 311.

¹³³ Lazo Briones, *Charles Taylor*, 78.

¹³⁴ Citado desde Lazo Briones, 79. Véase Taylor, «The Dialogical Self», 311.

¹³⁵ “No se acaba con la soledad de nadie por poner a su lado otro ejemplar del género humano, ni siquiera otros diez” Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, 298.

un mero aislamiento, es el no estar *con* otros. No estar que se funda en la estructura existencial del co-estar. Estar solo significa estar *sin*-otros¹³⁶, lo que a su vez puede significar: abandonado *por* otros; sin ser molestado por otros, vale decir sin que otros interfieran en mi ocupación o en mi relajo; o bien sin necesitar *a* otros. Las referencias a los otros en estas tres maneras de estar-en-el-mundo resultan evidentes. No es que el Dasein comience a coestar o ser-unos-con-otros por el hecho de que aparezca otra existencia, él es de antemano un ser-con-otros, de antemano coestá con otros en el mundo. Esto último no le adviene, sino que es un presupuesto de todo encuentro con el ente, ya sea este humano o no humano¹³⁷.

Si el Dasein coestá con otros aún en la soledad, entonces el estar-en (entre) los entes intramundanos, el descubrir estos es también un compartir el desocultamiento. El estar-unos-con-otros es un estar-unos-*con-otros-en-el-mundo*¹³⁸. El ser descubriente, el ente develador está (coestá) siempre codescubriendo o codevelando el ente, aun cuando esté solo.

Esto difiere notoriamente del solipsismo cartesiano. El yo cartesiano en opinión de Heidegger es un sujeto empobrecido que incluso pierde su condición de sujeto¹³⁹. ¿En qué sentido está empobrecido? Se prescinde de su coestar y de su estar-en. Este sujeto

¹³⁶ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 127.

¹³⁷ Al respecto el siguiente fragmento del § 13 de *Introducción a la Filosofía*: “El ser-unos-con-otros no empieza adviniéndole o conviniéndole una existencia o Dasein porque se encuentren también fácticamente otros, sino porque cada existencia o Dasein, en cuanto existencia o Dasein, viene determinada en su ser como ser-unos-con-otros, por eso y solamente por eso puede estar o ser también sola; es decir, precisamente cuando no hay fácticamente ahí otros, precisamente cuando no existen otros, no es que entonces ocurra que la existencia sea esencialmente solamente ya una, sino que precisamente está sola. Si el ser-unos-con-otros es un esencial ‘cómo’ de la existencia o Dasein, es decir, que no conviene o está solo condicionalmente, entonces toda existencia o Dasein en su quedar sola o suelta, en su venir o quedar aislada, sigue estando todavía en ese ‘cómo’ y, por cierto, en el modo de estar sola”¹³⁷.

¹³⁸ “Pero ahora el resultado es el siguiente: el estar solo en cuanto que sin-unos-con-otros es esencialmente un ser-unos-con-otros, entonces también en el ser o estar uno solo cabe [estar uno solo en cuanto estar-en] lo que está-ahí-delante se encierra un ser-unos-con-otros. Pero esto significa entonces lo siguiente: el modo y la manera en que (o como) el desocultamiento de lo que está-ahí-delante (la verdad) pertenece a la existencia o Dasein es necesaria y esencialmente un compartirse la verdad” (Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 127. El paréntesis cuadrado es nuestro).

¹³⁹ Cf. Heidegger, 128.

aislado no es un estar-en-el-mundo y menos un coestar-en-el-mundo. Este yo cartesiano aislado ha generado los problemas de la teoría del conocimiento y de la comunicación de las sustancias que tanta tinta han hecho correr. Este último problema no advierte que el yo solo, es ya un coestar. Así como no existe un sujeto sin mundo, tampoco existe un yo absolutamente aislado sin los otros¹⁴⁰.

La existencia del Dasein está determinada por el co-estar y por el desocultamiento del ente. Si la verdad, como desocultamiento del ente, pertenece a la esencia del Dasein¹⁴¹, entonces también pertenece al coestar. De este modo el Dasein, en tanto existir en la verdad, es además *siempre* un compartir la verdad¹⁴². Aun cuando el desocultamiento del ente se haga en soledad.

La existencia está-ya-con-el-ente, es esencialmente descubridora. La existencia está abierta al ente y a su ser y es descubridora en tanto está ya abierta al ente y a su ser. Usando un ejemplo sacado del ámbito náutico, Heidegger afirma que el descubrimiento de una isla desconocida¹⁴³ solo es posible porque se navega por el mar. Este ejemplo, puede entenderse en sentido textual y en sentido metafórico. El descubrir una isla desconocida solo es posible en la medida en que se está navegando por el mar, es decir en el sentido de que el Dasein está ya con el ente, en concreto en la forma de navegar. De igual modo nos es posible descubrir el ente porque ya estamos de una manera fáctica

¹⁴⁰ “La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no ‘hay’ inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin un mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros”(Heidegger, *Ser y tiempo*, 68). El profesor (Dr.) César Lambert comenta esta última cita en los siguientes términos: “La interpretación fenomenológica del estar-en-el-mundo ha hecho patente que la tesis de un sujeto aislado que subsecuentemente entra en relación con el mundo objetivo es insostenible. Todo modo de ser del existir humano es un modo de estar situado en medio de los entes en el mundo. Aún el conocimiento mismo, que es entendido por Heidegger como una forma derivada de estar-en-el-mundo (Heidegger, 86-89). Pues bien, esa misma interpretación fenomenológica pone en evidencia que nunca se da algo así como un sujeto aislado, ensimismado, solitario, sin referencia a otros seres humanos. *Todo ser humano, en todo momento de su existencia, está con los otros*” (Lambert, *Mundo y existencia. Consideraciones fenomenológicas desde la perspectiva de Heidegger y Welte*, 64-65).

¹⁴¹ En el §44 de *Ser y tiempo* se afirma lo siguiente: “El resultado de la interpretación ontológico-existencial del fenómeno de la verdad ha sido el siguiente: 1. Verdad, en el sentido más originario, es la aperturidad del Dasein, aperturidad a la que pertenece también el estar al descubierto de los entes intramundanos. 2. El Dasein está cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 243).

¹⁴² Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 129.

¹⁴³ Cf. Heidegger, 130.

con el ente y comprendemos su ser. No hay que dar el salto de la esfera inmanente a la esfera trascendente, como porfiadamente lo propone la teoría del conocimiento, ya estamos “navegando” (estamos-en) en medio del ente.

En el § 16 de *Introducción a la Filosofía*, se pone el ejemplo del descubrimiento de una planta rara, descubrimiento que no se ha compartido y que incluso se oculta durante toda la vida¹⁴⁴. ¿Es este también un compartir la verdad? Sí, este es también un compartir la verdad. ¿Por qué? Este solitario descubridor aparta su hallazgo *de* los demás, precisamente es esta una forma privativa de compartir la verdad. El desocultamiento es por esencia algo común¹⁴⁵, es por esta razón que puede ser negado, escatimado y guardado para sí¹⁴⁶. La misma verdad de la planta descubierta no puede ser apropiada, aun cuando nuestro descubridor quiera atribuirse para sí el ser el primero en descubrirla. Guardar ese descubrimiento para sí no es más que dejarla aparte de la vista *de* los otros. Ciertamente el compartir la verdad no significa que los demás puedan, en este caso, hacer del descubrimiento de esta planta rara algo expresamente suyo.

1.9. El compartir el espacio de patencia

En su estar entre las cosas, en su estar-en (entre) los entes intramundanos la existencia del Dasein le queda manifiesta a él mismo. Es decir, el Dasein queda desoculto para él mismo en tanto apertura. Es más, esta apertura es un rasgo esencial del Dasein. Es ella quien hace posible el descubrimiento del ente, la existencia en tanto apertura hace posible la manifestación del ente, ella trae consigo al ente al “ahí”, al “*da*” (de *Da-sein*), al *ámbito*

¹⁴⁴ Cf. Heidegger, 138.

¹⁴⁵ “El desocultamiento nunca pertenece a un particular como tal. En tanto común, está, por así decir públicamente a disposición de cualquiera” (Heidegger, 141).

¹⁴⁶¹⁴⁶ “Ser-descubridor pertenece a lo que venimos llamando apertura o alumbramiento, en alemán *Erschlossenheit*, y por tanto, al ser-ahí, existencia o Dasein. Y por pertenecer de esta manera a la existencia o Dasein o ser-ahí y porque a la apertura y alumbramiento del ser pertenece comunidad y, por tanto, indicación del con-ser, es decir, un llevar ya inscrito el con-ser, precisamente por eso no es ni nunca puede ser algo que quepa poner a resguardo, pues no es ni nunca puede ser posesión particular, sino que en el abriente-abierto y alumbrante con-ser es algo que cada existencia o Dasein comparte ya” (Heidegger, 151).

*de patencia (Offenbarkeit)*¹⁴⁷. “Da” designa la apertura del Dasein sobre el ente¹⁴⁸. No solo el ente es desoculto, también es develado el mismo desocultamiento. Este descubrimiento es llamado apertura. La existencia en su estar-en (entre) el ente intramundano es ella misma manifiesta. La existencia se caracteriza de manera ‘esencial’ por su apertura, ella es manifiesta para sí aun cuando no haya otra existencia que la descubra¹⁴⁹. Ella se desoculta para sí misma, es decir, queda abierta para sí. La apertura del Dasein es por naturaleza un fenómeno muy básico, que por lo mismo nos puede quedar oculto en nuestro mirar explícito. Es demasiado cercano, y por lo mismo, difícil de hacer explícito. Nuestros ojos no los vemos, porque son los que ven. Al verlos en un espejo no vemos en realidad nuestros ojos, sino un reflejo de ellos¹⁵⁰. Es difícil explicitar el fenómeno de la apertura no porque sea demasiado complejo, sino porque es demasiado simple. Esta apertura revela la esencia extática del Dasein, a la vez que la determina¹⁵¹.

Hemos afirmado, siguiendo a Heidegger, que la apertura hace posible el desocultamiento del ente. Ese desocultamiento es algo común. Cuando respondíamos a qué era aquello que compartían el berlinés y el campesino nos respondíamos que era el desocultamiento. El desocultamiento es común aun cuando no se comparte de manera explícita,

¹⁴⁷ “Un ‘ahí’, es decir, un círculo de patencia, un ámbito de patencia, solo en relación con lo cual pueden también las cosas, puede también lo que está-ahí-delante hacerse manifiesto, es decir, ser descubierto” (Heidegger, 147).

¹⁴⁸ Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 85.

¹⁴⁹ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 139. “El desocultamiento de lo que está-ahí-delante, el desocultamiento (el descubrimiento) de lo que está-ahí-delante, el venir descubiertas las cosas, es por su propia esencia algo que la existencia comparte con otra existencia, ya esté presente esa otra existencia o Dasein o no lo esté, ya se apropie esa otra existencia expresamente la verdad o no. El desocultamiento de lo que está-ahí-delante es esencialmente algo común, no pertenece nunca a una existencia o Dasein como particular. Por tanto, toda existencia o Dasein en tanto descubridora tienen que haber dado siempre ya, es decir, tiene que haber liberado o soltado ese venirle descubierto lo descubierto. El desocultamiento de lo que está-ahí-delante, el desocultamiento de las cosas, no pertenece a lo que está-ahí-delante, sino que pertenece a la existencia o Dasein; pero pertenece a la existencia o Dasein de suerte que, sin embargo, ese desocultamiento no está en la existencia como propiedad particular a la que la existencia pudiera poner cerco o valla. El desocultamiento tampoco es algo que empiece siendo en posesión particular y de la que solo después se haga donación, o solo después se le reparta y comparta, sino que su pertenecer-a-la-existencia es ya un haberlo dado, es decir, un compartirlo, un donarlo, es decir, un haberlo liberado y soltado ya” (Heidegger, 144).

¹⁵⁰ Cf. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 24. Usamos esta analogía que encontramos en el artículo “La verdad implícita en Ser y tiempo” de Juan Eduardo Rivera. Si bien cuando él la utiliza no se está refiriendo específicamente a la apertura, sí lo hace en sentido más general al Dasein.

¹⁵¹ Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 87.

recordemos el ejemplo de la planta rara. El desocultamiento es algo que nuestra existencia comparte con otras existencias. El desocultamiento es posible gracias a la naturaleza aperiente del Dasein¹⁵². El Dasein es el ámbito en el que ser, y por tanto el ente, irrumpe, es el “ahí” del ser (Da-sein). La existencia trae consigo el ámbito de la patencia¹⁵³.

El desocultar es propio del modo de ser de la existencia. Una casa y un banco¹⁵⁴ (para sentarse) no están entre sí ni ocultos ni desocultos. Sin embargo, para el campesino que está frente al banco y a la casa estos entes les son manifiestos, aun cuando su atención no esté dirigida directamente a ellos. La casa y el banco han entrado al círculo de patencia del campesino¹⁵⁵.

¿Qué es lo que comparece cuando comparece otro Dasein? Hay un ejemplo que aparece en el §16 de *Introducción a la Filosofía*¹⁵⁶ que puede ofrecer pistas al respecto: Un Dasein (pensemos que somos nosotros) tiene que distinguir si lo que a lo lejos parece un poste es un Dasein o no. La figura se ve difusa, puede ser o no un Dasein. Tal figura se mueve hacia lo que parece ser una casa, abre la puerta e ingresa a través de ella. ¿Qué es lo aprehendido? Hemos podido distinguir que era un Dasein y no un poste porque hemos aprehendido ese comportarse del Dasein frente a un útil, en este caso frente a una puerta. Aprehendemos su estar-en (entre) las cosas en el específico desocultamiento para aquel *estar-en-el-mundo*, que por lo mismo es otro Dasein. Así como es manifiesto para aquella sombra nebulosa, que resultó ser un hombre, su específico estar abierto. Es este desocultar la puerta, la casa, el suelo, en el modo de dirigirse a ella y entrar, la manera

¹⁵² Afirma Heidegger en [“Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’”]: “¿Qué significa «existencia» en *Ser y tiempo*? La palabra nombra un modo del ser, concretamente el ser de ese ente que está abierto a la apertura del ser, en la que él está en la misma medida en que está fuera como soporte” Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 78.

¹⁵³ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 140-41 y 48.

¹⁵⁴ Cf. Heidegger, 143.

¹⁵⁵ “Tomemos nuestro ejemplo: una piedra está ahí delante junto a una piedra e igualmente una existencia está ahí junto a otra existencia, un ser-cabe junto a un ser-cabe, un *esse-apud* junto a un *esse-apud*; no señor, de ninguna manera, sino que cuando una existencia se pone o queda al lado de la otra, lo que ocurre es que una existencia entra en el espacio de patencia de la otra, es decir, en el espacio del venirle manifiestas cosas (o en general ente) a la otra, y del ser manifiesta (también ella misma) esa otra existencia o más exactamente su ser-cabe se mueve en el mismo ámbito de patencia” (Heidegger, 145-46).

¹⁵⁶ Cf. Heidegger, 142-43.

como se nos desoculta ese ente y en el modo en que lo reconocemos como Dasein, pese a que por la distancia o por la oscuridad no hemos visto los detalles de su cara, sus manos, etc. y aunque ni siquiera hayamos oído su voz. Es en este punto que se hace evidente que el desocultamiento es algo común. Todo desocultamiento es un compartir el ente, aun cuando, aunque este no es el caso, no haya otra existencia presente. El desocultar es siempre un haber dado, un haber soltado ya el ente, un haberlo compartido ya de antemano¹⁵⁷.

El “en” del “estar-en”, es un estar-abierto, es un aperiente estar abierto que queda el mismo abierto¹⁵⁸. Esto no quiere decir que el estar-en sea objeto de una reflexión, de un volver intencionado sobre sí¹⁵⁹. Aún en el despreocupado estar-en (entre) los entes se da este aperiente quedar abierto. Todo estar-en no consiste en un estar en medio del ente como pudiera estarlo un ente que no es el Dasein. El estar-en es un descubrir el ente¹⁶⁰, un ente que no es el Dasein no puede estar-en, incluso aunque se encuentre físicamente entre medio de otros entes.

Volvamos al caso del hombre que parecía poste. La proximidad de nuestra existencia, suponiendo que somos nosotros los que estamos mirando a este hombre con apariencia de poste, no es la misma que pudiera tener el suelo con la puerta de la casa o con las paredes de la misma. La proximidad de dos existencias, el estar-juntas-de-dos-existencias significa que una ha entrado en el espacio de patencia de la otra y viceversa. Pese a que nuestro congénere que parece poste no se haya dado cuenta de nuestra fisgona mirada, hemos entrado en su espacio de patencia y él está en el nuestro. Compartimos el espacio de patencia. Es decir, hemos entrado en el espacio de venir manifiestas las cosas¹⁶¹. Nuestro estar-en se mueve en el mismo ámbito de patencia. Con esto no se quiere decir

¹⁵⁷ Cf. Heidegger, 144.

¹⁵⁸ Cf. Heidegger, 146.

¹⁵⁹ “precisamente el ser cabe [estar-en] más elemental y no falsificado se agota en las cosas, se enfrasca en las cosas, no viene estorbado por ninguna reflexión” (Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 147, los paréntesis son nuestros).

¹⁶⁰ Cf. Heidegger, 145.

¹⁶¹ Cf. Heidegger, 145.

que los otros son meras proyecciones de mi propio ser, ni menos reducibles al mismo, a ellos les va su propio ser¹⁶². Walter Biemel afirma sobre este compartir aquello que nos es manifiesto desde un mundo:

“El compartir (*partage*) del ‘mundo’, es aquello que constituye nuestro ser-con (*être-avec*). Gracias a este compartir, nosotros tenemos una cosa en común – el mundo. Es sobre la base de esta posesión común que se desarrollará nuestra comunidad, bajo las diferentes formas de ser ser-con, que se entienden desde el amor y la apreciación recíproca, hasta la indiferencia y el odio”¹⁶³.

Compartimos el ente desde el mundo y esto determina nuestro coestar. Sin embargo, creemos que es necesario no entender esta relación con las categorías de causa-efecto, mundo y coestar se determinan mutuamente. Recordemos la cooriginariedad de los diferentes momentos y estructuras existenciales. Es compartiendo el ente desde el mundo siendo-unos-con-otros que nuestras relaciones pueden devenir en comunidad.

Para ahondar aún más en el estar-unos-con-otros, volveremos a referirnos al estar-en. Heidegger usa dos imágenes que nos pueden ser útiles: la del sensor y la del periscopio¹⁶⁴. Para ser más exactos estas dos imágenes servirán para mostrar lo que no es el estar-en y de manera negativa para mostrarlo de rebote. El estar-en no es como un sensor que la existencia extiende y luego recoja. Sin ser expertos en la materia se nos ocurre que los sensores de las puertas de los supermercados o de las multitiendas funcionan de esta manera. Un rayo invisible a nuestros ojos se extiende de un lado a otro de la entrada, cuando una persona pasa interrumpe el rayo, lo que es captado por un dispositivo el cual acciona la puerta. Pues bien, el Dasein no es un dispositivo que funciona captando alteraciones del rayo sensor que extiende. Tampoco el estar-en es un periscopio que un sujeto encerrado, extiende para luego volver con lo visto al interior de la nave. Estas

¹⁶² Cf. Lambert, *Mundo y existencia. Consideraciones fenomenológicas desde la perspectiva de Heidegger y Welte*, 67.: “Comprendo, claro está que en su ser les va este su propio ser: que vale decir que cada uno de los otros tiene su propia responsabilidad respecto de su propia existencia. Y a la vez comprendo que los otros no pueden ser subsumidos bajo mis propias ‘categorías’, mediante las cuales yo me hago cargo de mi propio ser. Desde esta óptica habría que aclarar en qué sentido uno tiene responsabilidad hacia otros – cosa que no podemos hacer aquí -, pero toda responsabilidad hacia el prójimo comprende que es cada vez él quien tiene que hacerse cargo de su propia vida. Repito: el otro no es nunca un duplicado de mí”.

¹⁶³ Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 96.

¹⁶⁴ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 146.

imágenes aluden a un sujeto que ya es tal y que extiende algún tipo de artilugio para captar la realidad. El Dasein en tanto estar-en está siempre fuera, no necesita extender ningún artefacto, él está fuera, es ex-sistencia. Las imágenes del sensor y del periscopio están describiendo al sujeto al que nos tenía acostumbrado la teoría del conocimiento. El estar-en no es ningún tipo de periscopio o sensor que un sujeto aislado tenga que extender para acceder a la realidad. El pretendido sujeto ya está siempre fuera, tan afuera, tan abierto, que incluso otra existencia puede entrar en su ámbito de patencia. Si la existencia se sintiera invadida y quisiera cerrar su espacio de patencia, tendría que hacer un esfuerzo, como lo hizo aquel que descubrió la planta rara y dejó para sí su descubrimiento.

Se nos ocurre en este punto como la vivencia del jarro de agua, o la vivencia sacramental a la que quiere aludir el texto de Boff, tienen mayor fuerza y sentido en la vivencia comunitaria. En ella se nos abre no solo el símbolo y aquello a lo que remite, sino el estar-en de la otra y de las otras existencias que comparten el develamiento del ente (sacramento o vaso¹⁶⁵). La vivencia del jarro de agua de los Boff no solo es común en el sentido que varios otros vivencian algo parecido, sino que es común en la co-participación del espacio de patencia en que comparece aquel ente tan querido y añorado.

En el existir del ser humano, del Dasein, sucede el abriente irrumpir, dice Heidegger “ese abriente romper en el ente”¹⁶⁶, de forma tal que el ente queda inserto en la esfera de patencia¹⁶⁷. El Dasein trae consigo desde siempre la esfera de patencia y es en esa esfera donde se da la existencia del Dasein. Esta esfera es compartida. El ahí, el “*Da*” se transforma en un co-ahí¹⁶⁸, en un coestar con la otra existencia. Las cosas en tanto objetos

¹⁶⁵ Véase nota 153.

¹⁶⁶ “Es decir con el existir el hombre, con la *Existenz* del hombre, sucede ese abriente irrumpir, ese abriente romper en el ente, de suerte que el ente queda dentro de esa esfera de patencia, viene a parar dentro de ella en tanto que manifiesto, es decir, al volverse manifiesto mediante aquel irrumpir, viene a entrar, viene a parar, viene a dar dentro de ese patente *Da*, de ese manifiesto ‘ahí’ que es como entonces también la existencia o Dasein o ser-ahí puede encontrarse a sí misma (de ese patente *Da*, de ese manifiesto Ahí, como el cual puede entonces la existencia encontrarse también a sí misma)” [Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 148]].

¹⁶⁷ Véase nota 153.

¹⁶⁸ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 149.

o en tanto útiles no pueden estar unos-con-otros. La existencia comparte el “ahí” con otras existencias. No es que dos existencias estén simultáneamente la una con la otra. Ambas comparten el espacio de patencia, por lo que ambas están la una con la otra en tanto existentes. Toda existencia en tanto siendo cada una el ahí, ya ha dado, soltado, cedido la esfera de patencia, aquélla donde se hacen manifiestas las cosas. De hecho, solo hay un “co”, un “*Mit*”, donde hay un “da”, un “ahí”¹⁶⁹. El Da-sein comienza dejando ser un ahí (Da). Este “ahí”, este “Da”, es un círculo de patencia. Solo a través de este ámbito pueden las cosas venir manifiestas. Cuando una existencia entra en el ámbito de patencia de la otra no hay un simple ahí, sino un co-ahí. Toda existencia lleva “consigo la esfera de una posible vecindad”¹⁷⁰. No hay que confundir este ahí con un lugar, aun cuando tenga relación, en cuanto condición de posibilidad, con la espacialidad¹⁷¹, es decir en cuanto condición de todo posible “aquí” y “allí”. Gracias a este espacio de patencia, a este “da”, la existencia tiene la estructura de salir de sí, sin abandonarse a sí misma. La expresión “salir de sí” puede llevar a confusiones, pues el salir mienta un “fuera” y el “fuera” un “dentro”¹⁷². La existencia siempre está fuera¹⁷³. Es por esta razón que una existencia puede entrar en el espacio de patencia de la otra.

Walter Biemel señala la relación que Heidegger establece entre el ser y este espacio de patencia, o como él la llama zona develada (*zone dévoilée*)¹⁷⁴. Para que el Dasein pueda existir debe encontrarse en la claridad (*Lichtung*) que constituye el ser mismo. Es este el que proporciona al Dasein la zona develada, en cuanto este se encuentra sumergido en el ser. De hecho, existir es ser la apertura del ser: “el hombre se presenta de tal modo que

¹⁶⁹ Cf. Heidegger, 149.

¹⁷⁰ Heidegger, 150.

¹⁷¹ Cf. Heidegger, 147-48.

¹⁷² Cf. Heidegger, 119.150

¹⁷³ La “existencia o Dasein como tal es ya fuera, está ya fuera, es ya cabe [está ya *apud*], ha salido ya de sí, o mejor: es saliendo de sí, es *ex-itus*, es ‘ex’; nunca es de otro modo en tanto que ex-sistencia, y ello, naturalmente, sin abandonarse a sí misma, sin dejarse a sí misma, sin irse de sí misma; este ex-itus a, este saliendo a, es la ex-sistencia o ser-ahí o Dasein mismo, o sea, su esencia; y no necesita dejarse a sí misma, precisamente porque en tanto que ex-itus, en tanto que saliendo, es precisamente ella misma” (Heidegger, 119.149-150)

¹⁷⁴ Cf. Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 89.

es el ‘aquí’, es decir, el claro del ser”¹⁷⁵. Pero esta apertura no depende en primera instancia del ser humano, sino del ser. Estamos aquí en el punto clave de la evolución del pensamiento heideggeriano¹⁷⁶.

1.10. Coestar y temples de ánimo

Hemos mencionado el Ahí del Dasein. Dice Heidegger en *Ser y tiempo* que las dos formas constitutivas de ser del Ahí son el comprender y la disposición afectiva (esta es la traducción de Jorge Eduardo Rivera, Gaos lo traduce por “encontrarse”). Ya nos hemos referido al comprender, ahora abordaremos este último existencial. Afirma Heidegger: “Lo que *en el orden ontológico* designamos con el término de disposición afectiva [*Befindlichkeit*] es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico”¹⁷⁷. Para el filósofo alemán, por tanto, el temple de ánimo [*Stimmung*] no es un fenómeno superfluo o accesorio. No es una “nada”, sino que es constitutivo de nuestra apertura. Afirma Walter Biemel: “todo ‘sentimiento’, en efecto, es iluminador, revela al Dasein a él mismo, devela lo que él es, cuál es su posición en el mundo, y en particular su situación hacia los demás”¹⁷⁸. Lejos de esta concepción se encuentra la idea de que los sentimientos son pura coloración de un sujeto que es eminentemente racional y poseedor de voluntad. La psicología ha distinguido tradicionalmente entre pensar, querer y sentir. En ese orden de importancia. Relegando al sentir a un plano inferior, pues estaría constituido por sucesos inconstantes que pueden embellecer o ensombrecer nuestro pensar y querer, son apenas “teñimientos” que acompañan a los otros sucesos anímicos¹⁷⁹. Pero los temples de ánimo no son meros sucesos o hechos, sino que son constitutivos de lo que somos, “forman parte del ser del hombre”¹⁸⁰. Los estados de ánimo son constitutivos de la existencia en cuanto constitutivos de nuestra apertura: “En

¹⁷⁵ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 30.

¹⁷⁶ Cf. Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 90.

¹⁷⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, 158.

¹⁷⁸ Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 100.

¹⁷⁹ Cf. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, 95.

¹⁸⁰ Heidegger, 95.

el temple de ánimo, el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo”¹⁸¹. Es un modo originario de ser en el que el Dasein queda abierto para sí mismo, incluso antes de todo conocer y querer¹⁸². Por lo que estar abierto no quiere decir conocido.

Tampoco son sucesos que desaparecen y aparecen de vez en cuando. No son entes. Tampoco son lo más inconstante. Siempre nos encontramos en un temple de ánimo, incluso la indeterminación afectiva, tan propia de la cotidianidad, es un temple más. Es una de las maneras que estamos abiertos en la cotidianidad.

Los temples de ánimo, en tanto descubrimiento de la filosofía heideggeriana, no vienen a agregar un elemento más a nuestra concepción del hombre, sino que implican un reajuste completo de ella, tan centrada en la razón y la voluntad¹⁸³. Así como un instrumento de cuerdas nuestro ser está acorde a una cierta tonalidad, a una atmósfera, a un color, a un humor en el mundo. La etimología del término alemán *Stimmung* (*Stimme*, “la voz” y el sufijo *-ung* que se usa para señalar el movimiento que acompaña a lo que pasa) refiere a tres usos corrientes del término, “Heidegger insiste en mostrar que estas tres formas del estar-templado (*l' être-accordé*) no cesan de resonar en la determinación del ser humano como estar-en-el-mundo”¹⁸⁴: en primer lugar en el ámbito musical significa el acuerdo (temple) de un instrumento con la tonalidad de una obra musical; en segundo lugar se usa en el horizonte del individuo designando un tipo de humor, que no se reduce a simple epifenómeno afectivo, sino que es un estar templado con nuestra existencia, estar bien, estar mal, estar deprimido, estar con la moral en alto, etc.; finalmente un uso que se dirige al ambiente, dentro del horizonte del ser en común en una comunidad, por ejemplo el ambiente de trabajo. Afirma Philippe Arjankovsky, a través de ellos estamos

¹⁸¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 159.

¹⁸² Cf. Heidegger, 160.

¹⁸³ Cf. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, 92.

¹⁸⁴ Arjankovsky, Fédier, y France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, 1259.

templados (*accordés*) en el diapasón del mundo, en el que nosotros somos el ahí. Es en primer lugar a través de ellos (y no del pensamiento o la conciencia) que nosotros estamos lanzados en la existencia¹⁸⁵.

El temple de ánimo manifiesta “cómo un está o cómo a uno le va” y en esta manifestación el temple pone al ser un su “Ahí”. Explícita o más comúnmente implícitamente el Dasein se encuentra a sí mismo en su condición de arrojado [*Geworfenheit*]¹⁸⁶ en el mundo. Este encontrarse no se da como una autopercepción, sino en la forma de un estar afectivamente dispuesto. De esta manera se abre para el Dasein siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad. El temple de ánimo no es un simple estado interior, sino que “*hace posible por primera vez un dirigirse hacia...*” y esta apertura del mundo es cooriginaria con la apertura del otro Dasein (existencia y coexistencia)¹⁸⁷, como ya veíamos al analizar el fenómeno del compartir el espacio de patencia. Estamos-unos-con-otros en un determinado temple de ánimo. Si estamos con una persona sumida en la tristeza y, pese a que muchas condiciones del entorno se mantienen como habitualmente se encuentran porque él se cierra, el *cómo* en el que estamos juntos es diferente... “El ‘ser uno con otro’, nuestro ser-ahí (*Dasein*), se ha templado de otro modo... (Este temple de ánimo es) el cómo de nuestro ‘existir uno con otro’... una manera fundamental del ser, y concretamente del ser-ahí (*Da-sein*) y ello implica de inmediato siempre: del ser uno con otro”¹⁸⁸. Esto, aunque no sintamos lo mismo que él. De igual modo si hay una persona de buen humor, eso se contagia. El temple de ánimo no está encerrado en una interioridad, sino es el cómo de nuestro existir con el otro. Este cómo del ser juntos, dice Philippe Arjakovsky, “no es nada más que lo que Heidegger denomina *mundo*”¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Cf. Arjakovsky, Fédier, y France-Lanord, 1258 Entrada «Stimmung» (die).

¹⁸⁶ Heidegger afirma que el término condición de arrojado “mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo*. El *factum* de ‘que es y tiene que ser’, abierto en la disposición afectiva del Dasein”(Heidegger, *Ser y Tiempo*, 159).

¹⁸⁷ Cf. Heidegger, 161.

¹⁸⁸ Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, 97. Los paréntesis son nuestros.

¹⁸⁹ Arjakovsky, Fédier, y France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, 1261.

Más arriba vimos la importancia de los encuentros de atención compartida o en lenguaje de Tomasello, los marcos de atención conjunta (o comunión como lo llama Taylor) y los relacionábamos con el fenómeno de compartir el ente. Ellos también tienen una fuerte componente emocional. Taylor destaca esta base emocional. El niño busca cercanía, quiere compartir y esto es esencial en su desarrollo, no solo a nivel emocional¹⁹⁰. De hecho, el mismo lenguaje inicia y se trasmite a través de “relaciones de vínculo emocional compartido, lo que podríamos denominar ‘comunión’”¹⁹¹.

Así como no era posible reducir el coestar a la empatía, tampoco es posible hacerlo con el fenómeno de la disposición afectiva¹⁹², es un fenómeno mucho más fundamental. Tampoco para Heidegger los templos de ánimo se reducen a fenómenos concomitantes de nuestra relación con el otro, ellos son determinantes del ser-uno-con-otro, como una especie de atmósfera en la que nos sumergimos y somos templados¹⁹³. Son modos fundamentales de cómo la existencia es en tanto existencia. No son meras consecuencias o modos acompañantes de nuestro pensar o actuar, sino más bien el presupuesto y medio para ellos¹⁹⁴.

Si el templo de ánimo está relacionado con el mundo ¿qué pasa con el ente intramundano? También la aperturidad del mundo está co-constituida por la disposición afectiva. En la circunspección propia de la ocupación el dejar comparecer tiene el carácter de un ser-concernido [*Betroffenwerden*], somos afectados por lo intramundano y nos abre al mundo desde un carácter que puede ser: amenazante, de temor, de confianza, etc. La afección

¹⁹⁰ Taylor se refiere a los aportes de Greenspan y Shanker, ellos “destacan que alcanzar cierta percepción de las características de las propias emociones es una condición importante para ser capaz de captar los conceptos más adelante”(Taylor, *Animal de lenguaje*, 79).Cf. Taylor, 79.Cf. Taylor, 79.Cf. Taylor, 79.Cf. Taylor, 79.

¹⁹¹ Taylor, *Animal de lenguaje*, 81.

¹⁹² Una diferencia entre el fenómeno de los encuentros de atención compartida y el compartir el ente de Heidegger, pudiera ser la importancia que le dan diversos autores a su relación con la empatía, que para el filósofo de Messkirch es claramente secundaria. La primera es también, al parecer, la opinión de Taylor (Cf. Taylor, 84, nota 17). De todos modos, recordemos que como el fenómeno no está expresado en los términos ontológicos heideggerianos, sino en términos psicológicos, posiblemente por ello, la empatía no se contraponen con el existencial del *Mitsein*.

¹⁹³ Cf. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, 97-98.

¹⁹⁴ Cf. Heidegger, 97-98.

misma tan propia de nuestros sentidos es posible por nuestro estar-en-el-mundo en disposición afectiva¹⁹⁵.

1.11. El Uno (*Das Man*)

El Dasein en cuando ser-cada-vez-mío se autoposee, pero su posesión no es completa. Nos poseemos sí, pero en la medida que ya nos encontramos siendo sí-mismos, sin tener más remedio que serlo¹⁹⁶. El Dasein está abierto a posibilidades, y estas implican maneras de ser propias e impropias. Si bien el Dasein siempre posee su ser como propiedad también puede concretar su ser en maneras propias e impropias. Él “*puede* en su ser ‘escogerse’, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse ‘aparentemente’”¹⁹⁷. ¿Cómo puede ganarse o perderse? La respuesta se da en un ámbito existencial, en el sentido más vivencial que se le da a este término, son formas de vivir o de actuar. El Dasein puede ser sí mismo desde lo más propio de sí, o puede dejarse ser. Es decir, que su ser sí-mismo se dé desde otros. Pero esos otros regularmente no son nadie en particular y todos a la vez, son lo colectivo de la gente, el sujeto impersonal de la existencia, lo que Heidegger denomina “el Uno” (*Das Man*). Lo que Ortega llamaba “la gente”¹⁹⁸. El Dasein puede interpretarse desde lo más propio de sí (propiedad) o desde los entes que trata en la cotidianidad de acuerdo con lo proyectado por el Uno. El Dasein tiene la tendencia a absorberse en los entes intramundanos con los que trata en la cotidianidad, desde ellos interpreta su ser. Concebimos regularmente nuestra existencia desde las cosas¹⁹⁹: el jugador de fútbol se interpreta desde los entes de su mundo

¹⁹⁵ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 161-62. Afirma Heidegger: “En la disposición afectiva se da existencialmente un *aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne*. En efecto, desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al ‘mero estado de ánimo’. Una pura intuición, aunque penetrase en las fibras más íntimas del ser de lo que está-ahí, jamás podría descubrir algo así como lo amenazante” (162).

¹⁹⁶ Cf. «Notas del traductor» en Heidegger, 462. El tener-que-ser corresponde a la facticidad (*Faktizität*) del Dasein.

¹⁹⁷ Cf. Heidegger, 68.

¹⁹⁸ Véase «notas del traductor» en Heidegger, 474.

¹⁹⁹ Dice Taylor aludiendo a una reflexión de Ernst Tugendhat: “Ser un yo es una cuestión de cuánto nos importan las cosas” (Taylor, *Fuentes del yo*, 706 Cap. 2, nota 7). Detrás de esta afirmación está la filosofía heideggeriana, como el mismo Taylor lo reconoce. Ahora bien, por “cosas” podemos entender los entes en que nos ocupamos en nuestra cotidianidad, esto precisamente es lo que comentamos aquí, como también nuestros grandes proyectos y, por qué no, los bienes que nos inspiran. El profesor Carlos Ruiz realiza un interesante comentario al texto que aparece en

futbolístico, el estudiante desde su mundo estudiantil, el negociante desde los negocios, etc.²⁰⁰ De igual manera comparecen los otros²⁰¹.

El modo impropio de ser es el modo que inmediata y regularmente nos encontramos en la cotidianidad. Si el Dasein no se interpreta desde sí, ¿desde quién lo hace? Heidegger se pregunta por el quién del Dasein cotidiano²⁰². La respuesta está en el Uno²⁰³. Recordemos que Heidegger, tal como lo manifiesta en el proyecto de *Ser y tiempo*, no ha elegido como modo de acceso al Dasein el modo de ser del conocimiento, sino el modo en el que estamos la mayor parte de las veces, la cotidianidad. Si esto es así, resulta de especial relevancia para el Heidegger de aquel período, la pregunta por el quién del Dasein que se encuentra en el modo de lo cotidiano. En definitiva, quién somos la mayor parte de las veces. El Uno como respuesta a esta pregunta no sería tan obvio si consideramos al Dasein como un sujeto, bajo la forma de ser de la substancia. Desde esta perspectiva, el quién tendría el carácter de la mismidad, es decir, el sí mismo sería aquel que se mantiene idéntico a través de los cambios de comportamiento, “Heidegger pone en cuestión que el acceso al Dasein se dé por simple reflexión sobre el yo de los actos”²⁰⁴. De acuerdo

esta nota, vinculándolo con el hacerse práctico-volitivo del Dasein en la reflexión heideggeriana (Cf. Ruiz Schneider, «Modernidad e identidad en Charles Taylor», 235).

²⁰⁰ Cf. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 59. Afirma Heidegger en la Conferencia *El concepto de tiempo*: “toda actividad de procurarnos cosas es un *cuidarse del ser del ser-ahí*. En cierto modo yo mismo soy aquello con lo que trato, aquello de lo que me ocupo, aquello a lo que me ata mi profesión; y en eso está en juego mi existencia. *Las ocupaciones del ser-ahí han puesto en cada caso el ser en el cuidado*, cosa que en el fondo conoce y comprende la interpretación dominante del ser-ahí” (Heidegger, *El concepto de tiempo (conferencia)*, 39). En *Prolegómenos* afirma: “Ya se había señalado que en principio y por lo general en el ocuparse cotidiano el Dasein siempre es en cada ocasión aquello que está haciendo. Uno mismo es lo que uno hace. La interpretación de la cotidianidad del Dasein toma el horizonte para la denominación y la interpretación de lo que siempre le ocupa. Se es zapatero, sastre, maestro, banquero. En esto el Dasein es algo que también los demás pueden ser, y son. Los otros no solo coexisten aquí en el mundo-en-torno, esto es, no solo se tiene en consideración su *Mitdasein*, por cuanto aquello en que nos ocupamos también cuenta, por lo que hace a su empleabilidad o a su valor, para los demás, sino también por haber otros que hacen lo mismo, que se ocupan en lo mismo” (Heidegger, *Prolegómenos para una historia del Concepto de Tiempo*, 305).

²⁰¹ “En las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y *son* lo que ellos hacen.” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 150).

²⁰² Ya decíamos que el Dasein es en-cada-caso-mío, pero no “se debe caer en el error de creer que con decir que el *Dasein* es siempre el mío -el ser que yo mismo soy- se esté ya respondiendo también a la pregunta acerca del quién es el *Dasein* en la cotidianidad” (Heidegger, *Prolegómenos para una historia del Concepto de Tiempo*, 305).

²⁰³ “‘Uno’ es la expresión más apropiada para describir el estado de cosas fenoménico del Dasein más inmediato y capaz de ofrecer una respuesta a la pregunta ‘¿quién?’. Uno se ocupa de, uno se dedica a, uno disfruta de, uno ve, uno juzga, uno pregunta” (Heidegger, *El concepto de tiempo*, 37).

²⁰⁴ Rivera y Stiven, *Comentario a ser y tiempo II*, 123.

con esta manera de pensar, el Dasein de la cotidianidad es el “yo”, pero esto es discutible desde la analítica de la existencia. Este modo de entender al ser humano tiene más que ver con el modo de ser del objeto, estar-ahí (*Vorhandenheit*). Pero el Dasein es cada vez lo que es. Para el filósofo alemán el *yo* sería un mero “índice formal y sin compromiso de algo que en el contexto fenoménico de ser en que él se inserta quizás se revele como su ‘contrario’. ‘No yo’ no significa entonces, en modo alguno, un ente que carezca esencialmente de ‘yoidad’, sino que se refiere a un determinado modo de ser del mismo ‘yo’: por ejemplo, a la pérdida de sí [*Selbstverlorenheit*].”²⁰⁵ El quién no tiene que ver con la yoidad que igual puede darse en forma de yo y no-yo. El Dasein es ser en el mundo y su yo no se da aisladamente, con exclusión de los otros. El Uno “es el nadie al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar con otros”²⁰⁶. El sí mismo del Dasein en la cotidianidad es lo que Heidegger llama el uno-mismo (*Man selbst*) y que distingue del sí mismo propio. Este último podría ser asumido por el Dasein expresamente, en cambio el uno-mismo se encuentra disperso en el Uno²⁰⁷.

El Uno no es un fenómeno menor, sino “*un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein*”²⁰⁸. Más aun, es desde el Uno que el Dasein puede acceder al modo propio de ser sí mismo, que “*es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial*”²⁰⁹. Si la cotidianidad es el modo en el que estamos la mayor parte de las veces, el quién del Dasein cotidiano es el quién más común del Dasein.

El Uno proporciona la estabilidad a la existencia que es propia de la cotidianidad. Los caracteres propios de ella también le pertenecen: distancialidad, medianía, nivelación,

²⁰⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 141.

²⁰⁶ Heidegger, 152.

²⁰⁷ Cf. Heidegger, 153.

²⁰⁸ Heidegger, 153.

²⁰⁹ Heidegger, 154. Dice Heidegger: “Nadie es él mismo en la cotidianidad. Lo que allí es y cómo es alguien, presenta la faz del nadie: nadie y, sin embargo, todos juntamente. Todos coinciden en no ser mismo. Este nadie, que nos vive en la *cotidianidad*, es el ‘uno’. Se dice, se escucha, se está a favor de algo, se cuida de algo. En la obstinación del dominio de este ‘uno’ descansan las posibilidades de mi ser-ahí, y a partir de esta nivelación es posible el ‘yo soy’. Un ente, que es la posibilidad del ‘yo soy’, es como tal generalmente un ente que *uno es*” [Heidegger, *El concepto de tiempo (conferencia)*, 38].

publicidad, alivianamiento del ser, satisfacción de los requerimientos²¹⁰. En la *distancialidad* el Dasein procura un desnivel, un diferenciarse de los demás²¹¹. El ser-uno-con-el-otro se ve complicado por el cuidado de una distancia²¹². Las actitudes ante tal diferencia son variadas. Por ejemplo, el tratar de superar a los demás para dominarlos. Pero de una forma o de otra el Dasein se encuentra bajo el dominio de los otros en la cotidianidad. En ella se opera una despersonalización²¹³, pues los otros ya han tomado el ser del Dasein. Una afirmación como la anterior puede encubrir el hecho de que el Dasein también pertenece a esos otros²¹⁴. Si hay un dominio del Uno sobre él es porque ya ha otorgado su consentimiento. El ser del Dasein se disuelve en el modo de ser del Uno. Heidegger habla de una auténtica dictadura²¹⁵. Nos comportamos como el Uno ya ha regulado de antemano, gozamos como se goza, nos divertimos como se debe hacerlo, incluso nos apartamos del montón como se debe²¹⁶. Al Uno le va esencialmente la *medianía*, él se mueve en lo que se acepta o rechaza, en lo permitido o no permitido. La medianía suprime toda excepción o preeminencia, nivelándolas. Se da una *nivelación* de las posibilidades de ser. Incluso nuestra propia forma de interpretación del mundo y de nosotros mismos queda regulada por el Uno. Este es el carácter de la *publicidad*²¹⁷. Ella

²¹⁰ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 152.

²¹¹ Afirma Heidegger en *Prolegómenos*: “En ambos respectos el co-estar-siendo con los demás se da en una relación [de comparación] con ellos, es decir, en comparación con los demás y con lo que los demás hacen es como se considera el hacer, el ocuparse propio más o menos logrado o provechoso; en relación a quienes hacen lo mismo, más o menos destacable, inferior, valorable o lo que sea... Esta peculiar estructura de ser que rige el co-estar-siendo con los demás en el modo cotidiano del ocuparse la denominamos fenómeno de distanciamiento [*Abständigkeit*] - cuidado de la distancia por parte del Dasein - con independencia de lo consciente o inconsciente que sea.” (Heidegger, *Prolegómenos para una historia del Concepto de Tiempo*, 306).

²¹² “El convivir, sin que él mismo se percate de ello, está intranquilizado por el cuidado de esta distancia. Dicho existencialmente, el convivir tiene el carácter de la *distancialidad* [*Abständigkeit*]” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 150).

²¹³ Cf. Rivera y Stüven, *Comentario a ser y tiempo II*, 135.

²¹⁴ “Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 151). “Este peculiar ‘los demás’, ‘los otros’ de que uno mismo es parte y que uno mismo es en el estar-con-otros, es, como si dijéramos, el ‘sujeto’ - lo que en todo momento está aquí, existe - que se hace cargo de todo el ocuparse cotidiano” (Heidegger, *Prolegómenos para una historia del Concepto de Tiempo*, 306).

²¹⁵ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 151.

²¹⁶ Cf. Heidegger, 151. Muy parecido a *Ser y tiempo* Heidegger afirma en *Prolegómenos*: “Uno goza y disfruta como *se* goza; leemos y juzgamos de literatura como *se* juzga; oímos música como *se* oye música; hablamos de algo como *se* habla” (Heidegger, *Prolegómenos para una historia del Concepto de Tiempo*, 307).

²¹⁷ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 151.

siempre tiene la razón, en gran medida porque nunca va al fondo de las cosas y porque rehúye la transparencia. El Uno que “está en todas partes”²¹⁸ *satisface nuestros requerimientos*: evita la decisión y está siempre disponible para asumir toda responsabilidad, pues en el fondo es nadie quien asume y nadie quien está obligado a responder. Desde esta cómoda posición el Uno busca lo fácil y hace las cosas a la ligera, nos alivia la vida (*alivianamiento*)²¹⁹.

En la convivencia cotidiana los otros son interpretados dentro de ciertos límites. Cada uno de nosotros se entiende desde lo que hace y es desde esta impropiedad que se interpreta a los otros²²⁰. Pero pese a ello los otros comparecen y ese comparecer es co-estar, un con-ser el ahí, un co-existir²²¹. El modo de ser de los otros no es el modo de los entes subsistentes no humanos. En la cotidianidad los encontramos porque compartimos un mundo común, que “no solo es el mío sino también el de los demás, el de los otros”²²². El mundo está siempre ya dado como mundo común y no se da como sujetos individuales, cada uno con su mundo propio, que luego se aproximan para llegar a un acuerdo. Para Heidegger es así como los filósofos se representan las cosas y llegan a preguntar por la constitución de un mundo intersubjetivo, pero para el filósofo de Messkirch “lo primero que se da es el mundo común del uno, es decir, el mundo en el que el Dasein queda absorbido, y de tal manera, por cierto, que aún no ha llegado a sí mismo; el mundo en que en todo momento puede ser sin tener que llegar a sí mismo”²²³. El Dasein en principio no es un Dasein propio.

Aun cuando el Dasein en el modo de ser de la cotidianidad no es regularmente en un modo propio de ser, él es capaz de distinguir el ser de los otros. Los otros en el mundo comparecen como mundo compartido, mientras uno se encuentra como mundo propio,

²¹⁸ Heidegger, 152.

²¹⁹ Cf. Heidegger, 152.

²²⁰ Cf. Heidegger, *El concepto de tiempo (conferencia)*, 38.

²²¹ Cf. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del Concepto de Tiempo*, 296.

²²² Heidegger, 297.

²²³ Heidegger, 308.

“en la existencia más inmediata uno es el mundo de los otros y en este uno es su propio mundo”²²⁴. Lo que hace posible esta articulación cooriginaria es la significatividad, en cuanto carácter propio del mundo. Ella proporciona la diferencia entre el “con”, propio de nuestro *Mitsein* y lo “circundante” propio de aquello que comparece en el mundo y que no tiene el modo de ser del Dasein²²⁵. Los otros están-ya-ahí y comparecen gracias a la significatividad que nos codamos en el mundo. Ellos comparecen a partir de su forma de ser que se diferencia del modo de ser de los entes intramundanos: “ese ser de los otros que comparecen junto con... en las cosas del mundo no es el estar a la mano ni el estar ahí que convienen a esas cosas del mundo, sino *Mitdasein*. Y eso nos hace ver que ni siquiera al comparecer en el ocuparse mundano se convierte el Dasein en cosa, sino que conserva su carácter de Dasein y sigue compareciendo a partir del mundo”²²⁶.

La indeterminación del quién, es un fenómeno interesante. El Dasein al mismo tiempo que es estar-en-el-mundo es co-estar. Su estar-siendo-en-el-mundo es un co-estar-siendo-en-el-mundo. Esto último no es un mero hecho fáctico que indicara que hay más Dasein. Cuando nos referimos a su co-estar-siendo-en-el-mundo nos estamos refiriendo a su ser²²⁷. Pues bien, es en la cotidianidad en donde se da tal indeterminación porque precisamente cuesta identificar a un ente que co-*es*(tá) con otros.

1.12. Dreyfus: el Uno y las prácticas de trasfondo

Mark Wrathall en la introducción del libro *Background Practices and Understandings of Being* de Hubert Dreyfus, describe el trabajo de este último como una investigación que entrelaza la interpretación de los textos, con su propio análisis y la descripción de los fenómenos mismos²²⁸. Esto implica que el trabajo de Dreyfus no busca solo describir lo

²²⁴ Heidegger, *El concepto de tiempo*, 36.

²²⁵ Cf. Heidegger, 36-37.

²²⁶ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del Concepto de Tiempo*, 299-300.

²²⁷ Cf. Heidegger, 297-98.

²²⁸ Cf. Wrathall, «Introduction», 9 y 11ss. En esto sigue la senda de Heidegger: “Como Heidegger, a diferencia de los filósofos analíticos contemporáneos que intentan dar un análisis lógico de los conceptos, siempre intentamos anclar su discusión en los fenómenos, trato de usar su texto para llamar la atención sobre los fenómenos dominantes que a menudo se pasan por alto, y luego utilizo una elaboración de estos fenómenos arrojando luz exegética sobre el texto”(Dreyfus, *Background Practices, Essays on the Understanding of Being*, 38).

que en su momento dicen los autores, sino también interpretarlos desde problemáticas más contemporáneas, a la vez que él mismo se dirige a los fenómenos que los diferentes autores tratan. Esto ocasiona que sus escritos no sean una mera repetición de la filosofía del autor, sino que sean personales y originales frente a los fenómenos que busca mostrar. Descripción e interpretación se dan cita, dejando Dreyfus algo de su propia “factura”. En esta dinámica, en su libro *Ser-en-el-mundo* Hubert Dreyfus trata el tema del coestar y el Uno. Más que un mero análisis del capítulo IV de *Ser y tiempo*, nos encontramos con una interpretación que hace claras opciones teóricas y que integra con su noción de trasfondo. A través de la familiaridad con la significatividad del mundo podemos descubrir entidades. Con ello se reemplaza el modelo de intencionalidad de una conciencia trascendental desapegada de Husserl por la actividad constituyente del Dasein involucrado. Esta actividad no consiste en destrezas autosuficientes como los contenidos de la conciencia trascendental individual husserliana, ni explicitables como si se tratara de creencias o reglas conscientes o inconscientes²²⁹. Para el norteamericano Heidegger buscaría mostrar que estas destrezas y en general todas las actividades reveladoras de los entes presuponen un mundo compartido²³⁰. Para ello debe mostrar como la significatividad no se encuentra en el Dasein individual, de este modo habrá puesto “el último clavo en el ataúd de la tradición cartesiana”²³¹. Dreyfus cita a Frederick Olafson quien comentaba que lo que Heidegger estaba tratando de evitar es una interpretación

²²⁹ Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 157.

²³⁰ Dreyfus refiere a *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*: “Si nos atenemos más exactamente a la estructura fenoménica del mundo tal como se nos muestra en el trato cotidiano, observaremos que en ese trato con el mundo no se trata tanto de un mundo en cada caso propio, sino que justamente en el trato natural con el mundo nos movemos en una totalidad ambiente que es común” (Heidegger, *Prolegómenos para una historia del Concepto de Tiempo*, 235).

²³¹ Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 160. Afirma Heidegger: “Esta apariencia aún la ha reforzado del todo la filosofía, esgrimiendo el dogma de que el hombre individual existe por sí mismo como individual, y que el yo individual es, con su esfera yoica, aquello que le es dado primeramente y antes que nada y del modo más cierto. Con ello se ratifica filosóficamente la opinión de que antes que nada se tiene que salir de este aislamiento solipsista para crear un uno-con-otro.” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, 257).

husserliana que comience con *mi* mundo para luego acceder a *el* mundo²³². Para Olafson sin embargo esto no ha sido logrado por el alemán. Según él, Heidegger debió haber afirmado algo como lo que sigue: “Si hubiera que desarrollar una teoría que haga justicia al... *Mitsein* [coestar], esta tendría que tomar en cuenta hechos tales como que aquello que yo revelo como, digamos, un martillo, ha sido previamente usado (y por ende, revelado) como martillo por otras personas, y que normalmente de estas otras personas he aprendido lo que es un martillo y cómo hay que usarlo”²³³. Ante esto Dreyfus va a afirmar que Heidegger sí dijo algo de este tipo, pero de una manera tan confusa que no es fácil leerlo en *Ser y tiempo*. Dreyfus no lo encuentra en el §26, el apartado que trata directamente sobre el *Mitsein*, sino en el §27, en el apartado que trata el tema del Uno (*Das Man*). Este párrafo para Dreyfus es uno de los más importantes de la obra *Ser y tiempo*, pese a que no es de los más claros.

1.12.1. La consideración que hace Dreyfus del Uno heideggeriano

En opinión del norteamericano dos influencias han sido fundamentales en la noción del Uno heideggeriano: Dilthey y Kierkegaard: “mientras Dilthey hizo hincapié en la función positiva de los fenómenos sociales, que llamó ‘objetivaciones de la vida’, Kierkegaard se centró en los efectos negativos del conformismo y la banalidad de lo que denominó ‘lo público’”²³⁴. Heidegger habría considerado para su concepción de Uno tanto el aporte de Dilthey a la inteligibilidad y a la verdad como el de Kierkegaard de la banalidad que deja a la verdad lejos de la muchedumbre. Para Dreyfus, si Heidegger hubiera puesto de manifiesto estas dos influencias opuestas, para luego integrarlas, este apartado hubiera

²³² Dreyfus hace referencia a un texto de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* que cita Olafson: “El poder transponerse en otros hombres como acompañarlos a ellos, a la existencia en ellos, sucede ya siempre en función de la existencia del hombre... en cuanto existencia. Pues ser-ahí significa: *ser-con con el otro*, y concretamente en el modo del existir, es decir, del coexistir. La pregunta de si nosotros los hombres podemos transponernos en otro hombre es incuestionable porque no es una pregunta posible. No tiene sentido, es absurda, porque es fundamentalmente superficial. Si en la pregunta de si podemos transponernos en otros hombres pensamos realmente el concepto, la esencia de hombre, entonces nos vemos ya impedidos para preguntar la frase interrogativa hasta el final. El ser-con con ... forma parte de la esencia del existir del hombre, es decir, de todo hombre respectivamente individual.” (Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, 256).

²³³ Olafson, citado desde Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 159.

²³⁴ Dreyfus, 159.

sido mucho más “fértil y coherente”²³⁵. Es para el norteamericano una tarea que Heidegger no llegó a concretar y es el aporte que él quiere hacer. Este apartado que parece un discurso contra el conformismo es el último clavo del ataúd del modelo cartesiano. Lo que el mismo Dreyfus reconoce que hace es una interpretación wittgensteniana de ser-en-el-mundo en términos de prácticas de trasfondo compartidas. Dice:

“la familiaridad del Dasein con la significación depende de que éste adopte y asuma los en-bien-a provistos por la sociedad. La noción fundamental de Heidegger es que la familiaridad de trasfondo que subyace a todo encarar las cosas y a todos los estados intencionales no es una pluralidad de sistemas de creencias subjetivos que incluye creencias mutuas acerca de las creencias de cada cual, sino más bien un acuerdo sobre los modos de actuar y enjuiciar en que los seres humanos, una vez que tienen Dasein en ellos, están ‘siempre de antemano’ socializados.”²³⁶

Un mundo común es revelado en las destrezas de trasfondo y los en-bien-a, que nosotros hemos llamado “por mor de” y que Dreyfus extiende al contexto social. Las destrezas de trasfondo o las prácticas sociales compartidas no son experiencias privadas del Dasein, sino que se adquieren socialmente. El proceso genético no es tratado por Heidegger, pero el alemán tuvo alguna vez consciencia de este tema: “El mundo común, el primero que existe y en el que de entrada se desarrolla todo Dasein arraigando en él, regula por ser público todas las interpretaciones del mundo y del Dasein [= de la existencia]”²³⁷. Ante esto surge la interrogante sobre cuándo “daseinean” los niños. Extraño neologismo y difícil cuestión. Dice Dreyfus: “los bebés se socializan, pero no daseinean hasta *ya* estar socializados. Antes de que pueda haber un Dasein con pensamientos y actividades, se deben adoptar (probablemente por imitación) las destrezas públicas y los en-bien-a.”²³⁸ Estas afirmaciones tienen una suposición que es inadecuada desde el punto de vista de la filosofía heideggeriana, la que el mismo Dreyfus reconoce como tal más adelante. Dice al respecto que Olafson tiene razón en afirmar que él se equivocó al decir que un bebé se convierte en Dasein a través de la socialización²³⁹. De todas maneras, creemos que

²³⁵ Cf. Dreyfus, 159.

²³⁶ Dreyfus, 160.

²³⁷ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del Concepto de Tiempo*, 308.

²³⁸ Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 161.

²³⁹ Cf. Dreyfus, «Interpreting Heidegger on das Man», 35 nota 11.

inquiérese sobre el desarrollo del Dasein. Es esta última cuestión que comenta Charles Taylor en su libro *Animal de Lenguaje*, al menos en lo que respecta al inicio del lenguaje y que nosotros relacionamos con el *Mitsein* heideggeriano en su forma óptica de estar-unos-con-otros.

El ser del Dasein es en cada-caso-mío dice Heidegger en *Ser y tiempo*. Esta propiedad no significa que cada Dasein tenga su comprensión del ser y su mundo propio, sino que “cada Dasein tiene un dueño de la misma manera que el comportamiento lo tiene”. Pero si el ser del Dasein es cada vez mío, ¿por qué Heidegger se pregunta por el “quién” del Dasein?²⁴⁰ Para una filosofía como la de Descartes, la respuesta por el quién es simple: el “Yo”. Pero el Dasein en su cotidianidad no queda identificado por el “Yo”²⁴¹, caer en esta fácil respuesta no lleva sino a quedarse atrapado en la epistemología tradicional y en su ontología subyacente. El Dasein debe ser entendido “en *lo* que realiza, necesita, espera y evita -en lo a la mano de su inmediato *quehacer* en el mundo circundante”, o dicho de forma distinta: “Se *es* lo que se hace”²⁴². Dice Dreyfus que al nombrarse en tercera persona podría pensarse que esto es conductismo, pero no es más que el comportamiento dirigido y significativo que regularmente tenemos. Esto no niega la consciencia del sí mismo, sino que la reduce a un modo de ser²⁴³. Dice Dreyfus: “El Dasein siempre interpreta su ser en términos de sus en-bien-a (por mor de), y ya que el rol de uno, por ejemplo, ser profesor, no tiene sentido sin otros roles, como ser alumno, y otros relacionados como ser ayudante, bibliotecario, consejero, archivero, etc., es imposible

²⁴⁰ Dice Heidegger: “La evidencia óptica de la afirmación de que soy yo el que cada vez es el Dasein no debe inducir a pensar que con ello queda inequívocamente trazado el camino de una interpretación ontológica de lo así “dado”. Es incluso cuestionable que el contenido óptico de aquella afirmación interprete en forma adecuada lo fenoménicamente dado en el existir [*Dasein*] cotidiano. Bien podría ser que el quién del existir cotidiano *no* fuese precisamente yo mismo” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 140).

²⁴¹ Se pregunta Heidegger: “¿Y si la analítica existencial, al tomar como punto de partida el dato del yo, cayese, en cierto modo, en una trampa del Dasein mismo y de una autointerpretación presuntamente evidente?” (Heidegger, 141).

²⁴² Heidegger, 239.

²⁴³ Dice Heidegger: “Pero si el sí-mismo ‘sólo’ debe concebirse como una forma del ser de este ente, parece que esto equivaldría a la disolución del verdadero ‘núcleo’ del Dasein. Tales temores se alimentan empero de la errónea opinión de que el ente en cuestión tendría, en el fondo, el modo de ser de un ente que está-ahí, aunque se mantenga alejado de él el carácter masivo de una cosa corpórea puramente presente.” (Heidegger, 142).

encontrarle sentido a un Dasein no social”²⁴⁴. Nuestro ser propio depende del mundo, de sus entes y de los otros.

En contraposición con el modelo husserliano que sigue la estela de Descartes, el modelo heideggeriano no parte de estados intencionales individuales, para luego acceder al “significado público compartido a partir de nuestras creencias de que los demás tienen creencias acerca de nuestras creencias sobre sus creencias, etc.”²⁴⁵ De esta forma se constituiría la intersubjetividad husserliana. Para Heidegger hay una estructura de ser más fundamental y constitutiva del Dasein, dice Dreyfus “un modo social normal de ser”²⁴⁶ que Heidegger denomina *Mitsein* (coestar, ser-con). Incluso seguiría siendo una estructura del Dasein, aunque no haya ningún Dasein más en la faz de la tierra²⁴⁷. Con respecto a los otros, la mayor parte del tiempo no tenemos creencias de ellos, sino que interactuamos con ellos a través de nuestras prácticas sociales compartidas²⁴⁸.

Dreyfus se replantea la persistente pregunta de la epistemología tradicional “¿cómo podemos llegar a conocer otras mentes?”. En el esquema heideggeriano las “otras mentes”, o mejor dicho la interioridad de otros Dasein, que no es en absoluto lo mismo, son accesibles a nosotros de modo directo y transparente al tratar con el útil e interactuar con las personas. De la misma manera en que nosotros somos accesibles a nosotros mismos de modo directo y transparente al tratar con el útil e interactuar con las personas. Recordemos que en *Introducción a la Filosofía* de Heidegger se hablaba del espacio de patencia compartido. Pero entonces, ¿por qué consideramos que es un problema el

²⁴⁴ Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 164.

²⁴⁵ Dreyfus, 164.

²⁴⁶ Dreyfus, 165.

²⁴⁷ Afirma Heidegger: “La afirmación fenomenológica: el Dasein es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial. No pretende constatar en forma óptica que yo no estoy fácticamente solo, sino que también están-ahí otros de mi propia especie.” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 145).

²⁴⁸ “‘Los otros’ no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un ‘co’-estar-ahí dentro de un mundo. El ‘con’ tiene el modo de ser del Dasein; él ‘también’ se refiere a la igualdad del ser, como un estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él. ‘Con’ y ‘también’ deben ser entendidos *existencial* y no categorialmente. En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el ‘con’, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un mundo en común [Mitwelt]. El estar-en es un *coestar* con los otros.” (Heidegger, 143-44).

“acceder a otras mentes”? Ciertamente se dan situaciones de cierre, donde retenemos o disfrazamos nuestras actividades y de esta manera nuestra relación se torna no disponible²⁴⁹. Una actitud así puede conducir a una actitud desapegada y llevar a plantear las cosas de una manera teórica como “cómo comprender la ‘vida psíquica de los demás’”²⁵⁰. De aquí proceden respuestas como la empatía (Scheler, Husserl) donde tratamos de llegar a un tipo de vida consciente oculta en las mentes de los otros²⁵¹. Pero todo esto no deja de suponer el mundo público como trasfondo. Dice Dreyfus que lo que en la tradición epistemológica se consideraba un tema básico (el modo de ser del conocimiento) en Heidegger, y también en Wittgenstein, se convierte en meras circunstancias derivativas especiales que produce un quiebre en la vida cotidiana²⁵². Los dos autores sostuvieron que “el trasfondo de intereses, preocupaciones y actividades *compartidos* en contraste al cual surge el problema especial de conocer a los otros, es constitutivo de la mundaneidad y la inteligibilidad”²⁵³. Un problema como el de la comprensión de las mentes de otros surge porque se deja de lado el fenómeno del mundo. Un útil tiene una forma compartida de uso y de ser para el “usuario normal”. Este último es el Uno (*Das Man*). Una silla es comprendida por él no de manera teórica en la cotidianidad, sino sentándose en ella de la manera correcta como debe hacerse. Hay una “comprensión común del uno [que] no conoce más que el cumplimiento o violación de la regla práctica y de la norma pública.”²⁵⁴ Las normas sociales son obvias para el Uno²⁵⁵. Sólo cuando hay un problema con la norma, me percaté que he estado actuando como

²⁴⁹ Cf. Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 166.

²⁵⁰ Dice Heidegger: “Y cuando el conocimiento mutuo llega incluso a perderse en las formas de la reserva, del ocultamiento y la simulación, se le hacen necesarios al convivir caminos especiales para acercarse a los otros o para conocer lo que tras ellos se oculta” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 148-49).

²⁵¹ Para Heidegger: “No es la ‘empatía’ la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste, y se torna ineludible por el predominio de los modos deficientes del coestar” (Heidegger, 149).

²⁵² Cf. Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 167.

²⁵³ Dreyfus, 167.

²⁵⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 306.

²⁵⁵ Afirma Heidegger: “Todos los fenómenos citados – eso es característico precisamente del uno – no son de ninguna manera conscientes ni intencionados, sino que es justamente co-inherente al modo de ser del uno ese darse por supuesto, esa obviedad que se lleva a cabo en dicho movimiento del Dasein” (Heidegger, *Prolegómenos para una historia del Concepto de Tiempo*, 352).

normalmente se hace y ahora me siento avergonzado porque me encuentro en un error. Las normas y la medianía cumplen una crucial función²⁵⁶.

Volviendo a las objeciones de Olafson, Dreyfus se pregunta cómo las abordaría Heidegger. De acuerdo con el norteamericano, para Heidegger, el Uno conservaría la medianía que es necesaria para la significatividad del todo remisional: “es gracias al Uno que hay un solo mundo público compartido”²⁵⁷. La relación entre el mundo común y el Uno es, para Dreyfus, muy clara en un pasaje de *Prolegómenos*:

“El uno en cuanto aquello que configura el estar-con-otros cotidiano en esas sus maneras de ser constituye lo que en sentido propio denominamos *publicidad*. Eso implica que el mundo está siempre ya dado primariamente en cuanto mundo común; y no es que por un lado hubiera en principio sujetos individuales, sujetos individuales que tuvieran en cada caso su mundo propio, y que luego, por medio de algún arreglo, se llegaran a aproximar los diferentes mundos-en-torno ocasionales de los individuos para a continuación convenir de mutuo acuerdo cómo se obtiene un mundo común. Así se representan las cosas los filósofos cuando se preguntan por la constitución del mundo intersubjetivo. Nosotros decimos: el primero que se da es el mundo común del uno.”²⁵⁸

El mundo común es lo ya dado primariamente, este no se constituye a partir de las perspectivas de los sujetos individuales. El problema que ve Dreyfus es que Heidegger no hace la diferencia entre lo que es conformidad constitutiva y conformismo en el Uno. Para ello hay que distinguir aspectos positivos y negativos de este fenómeno. Un aspecto positivo es que el Uno es un existencial que pertenece a la constitución positiva del Dasein²⁵⁹. Hay una “comprensibilidad media ya implícita en el lenguaje expresado”²⁶⁰. Dice Dreyfus sobre esta comprensibilidad o inteligibilidad “que resulta de la tendencia del Dasein a ajustarse a las normas públicas... [que] es la base del entendimiento cotidiano”²⁶¹. El que podamos entendernos sobre los entes implica la medianía del Uno: Lo que se dice del ente apunta “a *lo mismo*, porque todos comprenden lo dicho

²⁵⁶ Cf. Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 170.

²⁵⁷ Dreyfus, 171.

²⁵⁸ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del Concepto de Tiempo*, 308.

²⁵⁹ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 153.

²⁶⁰ Heidegger, 191.

²⁶¹ Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 171.

moviéndose en *la misma* medianía.”²⁶² Y con respecto a la publicidad dice: “Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein, y tiene en todo razón.”²⁶³ Dreyfus pone en paralelo lo que dice Wittgenstein: “¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?—Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida”²⁶⁴. Concluye Dreyfus, que tanto para Heidegger como para Wittgenstein: “el origen de la inteligibilidad del mundo son las prácticas públicas promedio, las únicas mediante las cuales se puede llegar a una comprensión.”²⁶⁵ No se comparten ni conceptos, ni creencias que se puedan explicitar, sino un comportamiento promedio. Una certeza última que asegure la inteligibilidad total y última no existe²⁶⁶. Los filósofos buscan un fundamento así. Para Dreyfus, tanto Sartre como Derrida creen que sin él caen en un abismo, pero no así Wittgenstein y Heidegger: “Al contar con el acuerdo compartido sobre nuestras prácticas, podemos hacer cualquier cosa que queramos: entender el mundo, entendernos unos con otros, tener lenguaje, tener familia, tener ciencia, etc.”²⁶⁷

Pero Heidegger va tras una comprensión más profunda de la realidad que la entregada por el Uno. En esto se separa de Wittgenstein. Para el pensador de Friburgo la inteligibilidad cotidiana goza de una pseudo claridad que encubre algo que no es un fundamento inteligible: “Lo encubierto en la comprensión cotidiana no es una inteligibilidad profunda, como siempre ha sostenido la tradición; es que el ‘terreno’ último

²⁶² Heidegger, *Ser y Tiempo*, 191.

²⁶³ Heidegger, 151.

²⁶⁴ Wittgenstein, «Investigaciones Filosóficas», 345-47, N° 241.

²⁶⁵ Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 172.

²⁶⁶ Dice Heidegger: “Sin embargo, puesto que preguntamos, queda por decidir si el fondo es un fondo verdaderamente fundante, un fondo originario que pueda dar lugar a una fundamentación o si el fondo impide la fundamentación por ser un abismo o desfondo (*Ab-grund*), o si acaso el fondo no es ni lo uno ni lo otro sino que sólo se presta como pretexto, tal vez necesario, que resulta ser una fundamentación aparente y, por tanto, un fondo in-fundado (*Un-grund*)” (Heidegger, *Introducción a la metafísica*, 13). Y afirma Wittgenstein: “Alguien podría decir: ‘Algún principio debe estar en la base de esta confianza’; pero ¿qué podría hacer semejante principio? ¿Se trata de algo más que de una ley natural del ‘mantener como verdadero?’” (Wittgenstein, «Sobre la certeza», 691, N° 172).

²⁶⁷ Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 172.

de la inteligibilidad son sencillamente prácticas compartidas. No hay una interpretación *correcta*²⁶⁸. Esta conclusión es interesante, pero ¿qué pasa con la búsqueda que hace Heidegger de la existencia auténtica? Aún en ella el Dasein no llega a modos totalmente únicos. Igual que los demás debe asumir los en-bien-a, o como los llamamos nosotros por-mor-de. Cierta referencia a ellos se encuentra en los bienes de la sociedad que Taylor señala. Es la manera de asumirlos la diferente. Esta se da en un estado de resolución. Dice Heidegger: “El *modo propio de ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial*.”²⁶⁹

Por otro lado, el conformismo sería la función negativa del Uno o la conformidad degenerada en conformismo²⁷⁰. ¿Qué quiere decir esto último? Hay una medianía constitutiva de la inteligibilidad, pero en esto hay una caída, una tentación que cae en el encubrimiento a través de la publicidad del Uno de la “*ininteligibilidad esencial del Dasein*”²⁷¹. La medianía esconde la desazón del Dasein encubriendo aquello que tenga profundidad. Así y todo, con su capacidad para encubrir, el Uno es el sujeto más real de la cotidianidad, el quién del Dasein cotidiano. Este modo de ser que vive en lo que se dice y en lo que se hace y que rehúye la profundidad, es para Dreyfus el último clavo en el ataúd del cartesianismo y sustituye definitivamente el sujeto individual como origen de toda significatividad.

Volviendo a los bienes que encontramos en el trasfondo o más bien los por-mor-de que encontramos en la significatividad del mundo público, Dreyfus dice que estos no son creados por nosotros, sino provistos por la sociedad. Este ámbito que es lo público también se comporta con una preocupación por su propio ser, al modo que lo hace el Dasein: “En sus roles y normas, encarna cierta interpretación de lo que es ser un humano,

²⁶⁸ Dreyfus, 173.

²⁶⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 154.

²⁷⁰ Cf. Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 174.

²⁷¹ Dreyfus, 174.

y tiende a preservar estas normas negociando frente a cualquier desviación, ya sea invitando a la conformidad o por la cooptación”²⁷². El Uno busca preservar cierta comprensión mediana de lo que es el ser humano y el ser en general²⁷³. Parte de este fenómeno fue descubierto por José Ortega y Gasset, pero aportando una mirada positiva que va muy en la línea de las prácticas de trasfondo y de cómo en ellas descubrimos bienes y valores, además de posibilitar la innovación y creatividad. El filósofo español se refiere al Uno como “La Gente”. Comentando los usos sociales (tan propios de la gente), en que son los otros los que nos viven, dice en primer lugar que “son pautas de comportamiento que nos ayudan a prever la conducta de los individuos que no conocemos”, en segundo lugar ayudan a las personas a vivir a la altura de los tiempos y a recibir una herencia cultural, en tercer lugar la automatización de la conducta “sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto.”²⁷⁴

El Dasein se interesa por su propio ser y esto tiene una forma regular en la cotidianidad. Ello implica la autoasignación de las ocupaciones suministradas por el Uno. En terminología hegeliana el hombre se auto-objetiva a través de sus actividades. El Dasein se convierte en una encarnación del Uno, de ahí que el quién del Dasein cotidiano sea el Uno. Dice Dreyfus que cada persona crece dentro de normas que le anteceden. Ya están hechas las normas para el uso de un útil como la silla, la mesa, el tenedor y para nuestro trato con las personas. “Uno es lo que uno adopta. No habría normas sin personas, pero no podría haber personas sin normas.”²⁷⁵. Bourdieu habla de esto en su concepto de *habitus*, no obstante, su lenguaje es bastante distinto al de Heidegger. Pese a ello concluye que hay un mundo anterior al mío propio²⁷⁶. Como vemos en el caso de la existencia

²⁷² Dreyfus, 175.

²⁷³ Dice Heidegger “El uno tiene sus modos propios de ser. La tendencia del coestar que hemos llamado distancialidad se funda en el hecho de que el convivir procura como tal la *medianía* [*Durchschnittlichkeit*]. Ella es un carácter existencial del uno. Al uno le va esencialmente esta medianía en su ser.”(Heidegger, *Ser y Tiempo*, 151).

²⁷⁴ Cf. Ortega y Gasset, «El hombre y la gente», 77.

²⁷⁵ Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 176.

²⁷⁶ Cf. Dreyfus, 176.

auténtica, esto no significa que los roles y normas sean para siempre fijos. Existen y de hecho se dan las innovaciones sociales. Pero todo esto ocurre sobre el trasfondo de lo que uno hace. El mismo trasfondo no es fijo, también puede cambiar gradualmente a la manera como lo hace el idioma²⁷⁷.

El control constante que ejerce el Uno en cada Dasein ofrece un todo referencial coherente para la inteligibilidad: “El uno-mismo, que es aquello por mor de lo cual el Dasein cotidianamente es, articula el contexto remisional de la significatividad.”²⁷⁸ Tradicionalmente el fundamento último se concebía como realidades bastante distintas del Uno: el Bien, Dios, el ego trascendental. El conformista Uno no es de este tipo, no es plenamente justificable: contiene una comprensión del ser y desde él proviene toda la inteligibilidad, pero él mismo no es inteligible.

1.12.2. Las prácticas de trasfondo (*The background practices*)

Para Heidegger el núcleo de mayor interés de la problemática de un pensador es la comprensión del ser. Dreyfus compartiendo esta opinión, agrega algo innovador: “la comprensión del ser se materializa en las ‘prácticas de trasfondo’ de una cultura”²⁷⁹, esto porque “siempre debe haber un claro - una práctica de trasfondo que contenga una comprensión del ser”²⁸⁰. Estas prácticas no son plenamente explicitables, no son creencias que necesiten ser precisadas, no son principios, “el ‘terreno’ último de la inteligibilidad son sencillamente prácticas compartidas”²⁸¹. Con respecto a ellas “lo único que nos queda por hacer es dar una interpretación de la interpretación ya presente en las prácticas”²⁸².

Wrathall para abordar el tema de las “prácticas de trasfondo” parte preguntándose por las “prácticas” en general. Para ello lo compara con el concepto de “habilidad”. A veces

²⁷⁷ Dreyfus, 178.

²⁷⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 153.

²⁷⁹ Wrathall, «Introduction», 12.

²⁸⁰ Dreyfus, «Heidegger on the Connection between Nihilism, Technology, Art, and Politics (1992)», 209.

²⁸¹ Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 173.

²⁸² Dreyfus, 24.

Dreyfus usa indistintamente estas expresiones, pero sí reconoce una distinción entre ellas. Una práctica no es reducible a una habilidad, pero esta última permite participar en una práctica de manera fluida. Una habilidad es “más bien la condición permanente de la posibilidad de actuar hábilmente en un dominio”. La práctica por su parte es “una estructura compleja que sostiene la acción... es una forma particular de organizar el mundo en la que los agentes pueden realizar, en situaciones concretas, de manera coherente actividades intencionadas articuladas normativamente”²⁸³. Esta estructura está encarnada en disposiciones hábiles para actuar, está incorporada en el todo remisional (*equipmental contexts*) del mundo circundante y conlleva un elemento de reconocimiento social. Las habilidades propias del juego del fútbol son necesarias para responder a un juego concreto en una situación concreta. Estos se dan en contextos que contienen entes como canchas, botines, balones, silbatos, arcos, etc. y Dasein que juegan de manera organizada en equipo y de acuerdo con un estilo; hay además roles definidos (arquero, entrenador, árbitro, mediocampo, etc.) y un sentido de lo correcto e incorrecto, de lo emocionante y de lo que no lo es, etc. Es decir, las prácticas habitan en el trasfondo remisional del mundo circundante y se encarnan en las habilidades que desarrollamos y que nos permiten actuar fluidamente en estos contextos, además de un lenguaje específico propio de la práctica.

La práctica no es, por tanto, reducible ni a una habilidad ni a una acción o conjunto de acciones, pese a que posibilita estas. Ellas se encuentran no en las acciones, “sino en las habilidades, las objetivaciones y los significados compartidos que apoyan y dan estructura a esas acciones”²⁸⁴. La estructura que hace la práctica sigue teniendo existencia independientemente de si se están o no realizando las acciones concretas. Sigue existiendo la práctica si siguen existiendo personas con esas habilidades y entes asociados a la práctica, al menos los indispensables. En la práctica hay además una meta u objetivo y la mayor parte de las veces un conjunto de ellos. Jugamos fútbol no solo para ganar un

²⁸³ Wrathall, «Introduction», 12.

²⁸⁴ Wrathall, 13.

partido, también para estar sanos físicamente, algunos para ganar dinero o para lucirse, etc. El que haya fines o metas no implica decir que una vez cumplida la meta la práctica se acaba, ellas están abiertas, subsisten más allá de cualquier desempeño exitoso²⁸⁵. Además, el hecho de estar encarnadas en nuestras habilidades y capacidades discriminatorias nos abre a posibilidades que siguen abiertas independientemente de si tengo posibilidades efectivas actuales. Debido a su carácter intencionado las acciones que provienen de una práctica poseen un orden normativo articulado, en el caso del fútbol esto es posible verlo en la corrección o incorrección de las acciones en cada juego concreto.

Las prácticas traen así una inteligibilidad para el mundo: “Mi capacidad para comprender lo que de otro modo sería un caótico torbellino de eventos depende de tener habilidades para discriminar características significativas y responder adecuadamente a lo que sucede a mi alrededor”²⁸⁶. De esta forma podemos movernos en el mundo circundante de manera correcta, en este punto relacionamos esto con el existencial de la “circunspección” heideggeriano.

Wrathall también señala la dimensión social propia de las prácticas y que es visible en el lenguaje y vocabulario compartido, aunque también advierte una dimensión más profunda: “la dimensión social de la práctica se encuentra en la forma en que participar en una práctica es unirse con otros en una empresa común.”²⁸⁷ Advertimos en este punto el fenómeno de compartir el ente propio del estar-unos-con-otros heideggeriano, la forma óptica del coestar (*Mitsein*), a pesar que Wrathall ni Dreyfus lo señalan expresamente.

Muchas de las prácticas requieren algún tipo de participación directa o indirecta de los otros y en ellas asumimos un estatus particular: El jugador de fútbol, el entrenador, el fanático, al que no le gusta tanto el fútbol, pero que igual fue al estadio. Agrega Wrathall

²⁸⁵ Cf. Wrathall, 14.

²⁸⁶ Wrathall, 15.

²⁸⁷ Wrathall, 15.

que si hay un estatus particular del que está inmerso en la práctica esto implica mecanismos de control. El espectador no puede meterse a la cancha. También las prácticas son sociales en el sentido que se aprenden de otros y su incorporación es esencial para pertenecer a una comunidad, adquiriendo de esta manera un sentido compartido de adecuación, no tan solo a nivel de prácticas como las del fútbol, sino también al nivel de lo que constituye una vida buena y valiosa. Con esto estamos tocando la identidad y nuestra pertenencia a una comunidad. “Las prácticas son, por lo tanto, sociales en el sentido de que implican coordinación con otros, o compartir objetivos e intenciones en la búsqueda de un objetivo común”²⁸⁸.

Las prácticas tienen, por su misma dimensión social, una tendencia a lo general, al promedio, tienen una apertura a la comunicabilidad y accesibilidad, a la publicidad. Están disponibles para todos, se hace inevitable la conformidad²⁸⁹, lo que conecta este fenómeno con el existencial del Uno (*Das Man*).

Dreyfus apunta sus indagaciones a un tipo especial de práctica: las prácticas de trasfondo. Ellas forman el trasfondo que da sentido a un gran número de prácticas, aquellas “encarnan en sí una serie de respuestas penetrantes, una serie de discriminaciones, destrezas motoras, etc., cuyo resultado es una interpretación de qué es ser una persona, un objeto, una institución, etc.”²⁹⁰. Si las prácticas comunes hacen inteligibles un dominio limitado, las prácticas de trasfondo hacen que el mundo en general sea inteligible para nosotros. Como toda práctica esta no consiste en representaciones mentales, no obstante, ellas nos ayudan a comprender lo que es ser una cosa, una persona, un fin: “Tal comprensión está contenida en nuestro saber-cómo-enfrentar la realidad en varios dominios, y no surge de un conjunto de creencias que nos dictan cómo hay que entender las cosas, sean cuales sean”²⁹¹. Nada menos que lo que proporcionan las prácticas de trasfondo es una comprensión del ser. Dice Dreyfus:

²⁸⁸ Wrathall, 15.

²⁸⁹ Dreyfus, «Interpreting Heidegger on das Man», 31.

²⁹⁰ Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 19.

²⁹¹ Dreyfus, 20.

“nuestra comprensión del ser... está incorporada en las herramientas, el lenguaje y las instituciones de una sociedad y en cada persona que crece en esa sociedad. Estas prácticas compartidas en las que estamos socializados proporcionan una comprensión de trasfondo de lo que cuenta como objetos, lo que cuenta como seres humanos y, en última instancia, lo que cuenta como real, sobre la base de la cual podemos dirigir nuestras acciones hacia cosas y personas particulares. Así, la comprensión del Ser crea lo que Heidegger llama un claro.”²⁹²

En estas prácticas estamos todos socializados y las compartimos, ellas “proveen las condiciones necesarias para que las personas escojan objetos, se entiendan a sí mismas como sujetos y, en general, le encuentren sentido al mundo y a sus vidas”²⁹³. Ellas le dan coherencia a la cultura en su conjunto. Nuestra comprensión del ser está basada en estas prácticas de trasfondo y comparte con ellas su coherencia y estabilidad. Esto hace que nuestra comprensión del ser sea histórica, contingente y variable, esto es porque las prácticas no se basan ni en la naturaleza humana, ni en la voluntad de Dios, ni en la racionalidad humana, etc.²⁹⁴ El mundo se nos hace inteligible gracias a las prácticas de trasfondo y estas no son ni explícitas, ni justificadas, no hay una base metafísica detrás de ellas²⁹⁵.

Si nuestra comprensión del mundo y del ser surge de las prácticas de trasfondo, esta puede quedarse inmersa en el mundo público y quedar presa de comprensión inauténtica, nuestras prácticas tienden a reducir las diferencias. Al respecto Dreyfus reconoce un tipo de autenticidad en el rechazo de un manipular las prácticas compartidas a través de reglas y estándares explícitos. Las prácticas guardan un sentido y es parte de lo que un hombre prudente debe considerar para preservar lo que es necesario preservar y cambiar o desechar lo contrario. Existe otro tipo de autenticidad más profunda, aquella que Heidegger comprende como “resolución anticipada ante la muerte”. La interpretación que hace de la muerte implica atribuirla no solo al individuo, sino a la cultura. Tanto “las culturas, como la gente y las cosas que enfocan su estilo, deben morir si se quieren revelar

²⁹² Dreyfus, «On the Ordering of Things. Being and Power in Heidegger y Foucault», 184.

²⁹³ Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, 4.

²⁹⁴ Cf. Dreyfus, 41.

²⁹⁵ Dreyfus, «Foreword to Time and Death (2005)», 64.

nuevos mundos”²⁹⁶. Lo que hace una figura histórica es recuperar prácticas del pasado para otorgarles un nuevo sentido en el presente y que esta forma aparezca bajo una nueva luz²⁹⁷.

Las prácticas de trasfondo tienen un estilo que sostiene la coherencia de estas prácticas, este estilo abre un espacio revelador que coordina acciones, determina cómo importan las cosas y las personas y que es lo transferido de una situación a otra²⁹⁸.

2. El nacionalsocialismo de Heidegger y su filosofía. Farías, Carrasco y Taylor

Hoy por hoy, en parte tras publicaciones como el libro del chileno Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, ha surgido una investigación y una polémica que giran alrededor de la opción de Heidegger por el nacionalsocialismo nazi²⁹⁹. Esto ha hecho surgir suspicacias con respecto a la filosofía del pensador de Friburgo y al uso de sus conceptos en la reflexión filosófica. Esto ciertamente afecta nuestra investigación, estamos intentando complementar el concepto de trasfondo de Taylor y Dreyfus, con la noción de *Mitsein* heideggeriana, que remite al otro y que tiene que ver con lo más esencial de la convivencia humana. ¿Qué ocurre si ella está contaminada por la ideología nazi? Es por ello por lo que hemos decidido dedicar tiempo a este asunto, aun cuando en modo alguno pretendemos resolverlo. Aprovecharemos estas reflexiones para ir tratando algunos tópicos que tienen que ver más directamente con nuestra investigación, pero que dialogan con este escabroso asunto.

Dos connotados autores que abordan el tema son Víctor Farías Soto y Eduardo Carrasco Pirard, ambos de nacionalidad chilena. Los dos presentan un análisis del fenómeno que tiene acercamientos, pero también diferencias, sobre todo en las conclusiones que ambos

²⁹⁶ Cf. Dreyfus, 66.

²⁹⁷ Cf. Dreyfus, 65.

²⁹⁸ Cf. Dreyfus, «Heidegger's Ontology of Art (2005)», 149. Dice Taylor en “¿Qué es un imaginario social?»: “La relación entre las prácticas y la concepción de fondo que hay tras ellas no es por lo tanto unidireccional. Si la concepción hace posible la práctica, es porque la práctica encarna en gran medida dicha concepción.”(Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, 39).

²⁹⁹ Una interesante síntesis de lo que es el nacionalismo es posible encontrarlo en Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 21-26.

dan como respuesta a la pregunta a la que ya nos hemos referido. Nos centraremos en los dos trabajos antes mencionados, aunque agregaremos reflexiones de otros autores, especialmente de Charles Taylor. Este no presenta un trabajo sistemático del asunto, pero se refiere a él a propósito de algunas de sus propias reflexiones que utilizan conceptos heideggerianos. Ciertamente nuestro interés por el tema tendrá el sesgo de la indagación por la validez del *Mitsein* heideggeriano y de conceptos afines o relacionados.

Ya adelantábamos que Víctor Farías y Eduardo Carrasco sacan conclusiones diversas con respecto al nacionalsocialismo de Heidegger. Para el primero de ellos el objetivo que persigue el trabajo investigativo realizado en su escrito *Heidegger y el nazismo* es vincular el pensamiento y persona del filósofo de Messkirch con el fascismo nazi³⁰⁰, poniendo “de manifiesto el germen de inhumanidad discriminadora de su filosofía”³⁰¹. Farías ve que el nazismo y el consecuente antisemitismo heideggeriano son una cuestión relevante. Para él esta actitud de discriminar a algunos seres humanos en favor de otros que se considera superiores es la razón de peso por la que se distanció de la filosofía del pensador de Friburgo³⁰². Como vemos ante las conclusiones sacadas por su libro hay de parte de este autor chileno una opción existencial que tiene que ver con el distanciamiento con respecto a la filosofía heideggeriana.

En cambio, Eduardo Carrasco³⁰³ ve en el filósofo alemán un hombre de carácter débil³⁰⁴, con un orgullo nacional herido y con una gran cuota de ignorancia política, pero que no por ello ha logrado contaminar la grandeza que tiene su filosofía³⁰⁵. Carrasco es crítico con posiciones que se mueven en dos direcciones. Por un lado, aquellos que afirman que

³⁰⁰ Como el mismo reconoce recibió varias críticas de autores como Jacques Derrida, Gianni Vattimo y H.G. Gadamer (Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1989, 11-13).

³⁰¹ Cf. Farías, 14.

³⁰² Farías, 23.

³⁰³ Dice Eduardo Carrasco que el libro de su colega (Víctor Farías) “no llegó a abordar filosóficamente los problemas derivados de este compromiso”. No obstante, valora el aporte de su compatriota, pues ha llegado a abrir un debate “el cual no ha cesado de entregar importantes contribuciones al problema de las relaciones entre filosofía y política” (Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 11).

³⁰⁴ Todo compromiso involucra a la persona, dos descripciones de Heidegger son interesantes. Karl Jaspers lo llama un “alma impura”, a lo que Hanna Arendt responde que su problema es la “debilidad de carácter” que no le hacen acreedor ni siquiera de atribuirle un carácter particularmente malo.

³⁰⁵ Cf. Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 12.

toda su filosofía debe ser comprendida a partir de esta militancia y que sus ideales políticos, nacionalistas y antisemitas son una constante en su vida. Por el otro lado, están los que consideran su militancia como un mero episodio que nada tiene que ver con su verdadero pensamiento, el que estaría exento de cualquier contaminación. Para Carrasco, la primera de estas tesis no es sostenible y denota un desconocimiento del pensamiento del filósofo, “además de una incapacidad de comprender las complejas relaciones que han existido desde siempre entre filosofía y política”. La segunda de estas posturas, si bien trata de salvar el aporte filosófico de Heidegger, queda sin poner atención a hechos que son irrefutables. Para Carrasco una adscripción tan clara al nazismo, en un momento en que algunos aspectos bárbaros del mismo ya se habían manifestado, no puede ser inocua con respecto a su posicionamiento filosófico, es más bien “la expresión de un desvarío que necesita ser explicado”³⁰⁶. La evolución es propia de todo trabajo filosófico, pues este es un camino, pasar del error a la verdad no debería extrañarnos. En el caso de Heidegger, el problema está en que la actitud posterior a su compromiso nazi está llena de ambigüedades³⁰⁷.

2.1. Ser y tiempo

Con respecto a la posible vinculación de *Ser y tiempo* con la ideología del nacionalsocialismo, afirma Farías: “Si bien no se pueden descubrir en *Ser y tiempo* ‘elementos nacionalsocialistas’, ciertamente, se ponen de manifiesto en ese libro convicciones filosóficas que preparan y determinan el compromiso posterior de Heidegger.”³⁰⁸ Es decir, no habría “elementos nacionalsocialistas” en *Ser y tiempo*, pero sí convicciones filosóficas que los prepararían, por ejemplo, la distinción entre existencia auténtica e inauténtica. La existencia individual inauténtica del Uno solo encuentra su forma social en la masificación, no así la vida auténtica que encuentra su realización en la

³⁰⁶ Carrasco, 17.

³⁰⁷ Cf. Carrasco, 18.

³⁰⁸ Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 128.

tradicción asumida como herencia de la comunidad³⁰⁹, lo que para Farías acercaría a Heidegger al populismo nazi.

La consideración que hace Carrasco del Uno heideggeriano es distinta. Dice Carrasco, que el nazismo nos muestra que los movimientos masivos se fundan por lo general en bases ilusorias que tienen que ver más con la apariencia que con la verdad, con ideología más que con saber, más con sensaciones que con lucidez. Nietzsche ha sido el crítico más radical de este tipo de ideologías sostenidas en las creencias de las masas. Heidegger se refirió a esto con la noción de Uno (*Das Man*)³¹⁰. Esta noción se encuentra cercana a las nociones de autenticidad e inautenticidad. Para Carrasco la primera tiene un carácter más individual y la segunda sería una consecuencia de sucumbir a la masificación. En *Ser y tiempo* se apostaría más por la primera y se vería como sospechosa la segunda. La consideración negativa que tiene Heidegger con respecto al existencial del Uno sería contradictoria con su futura opción nacionalsocialista en cuanto movimiento de masas. En cambio, para Farías el Uno hace referencia a un tradicionalismo conservador que en su futura opción nazi tendría que ser superado por el pueblo. En este sentido la verdadera autenticidad excluye la masificación a través de una mediación histórico-ontológica, denominada “tradicción”, que es asumida dentro de la comunidad (pueblo) como “herencia”, por la existencia auténtica³¹¹. Lo auténtico dependerá entonces de la

³⁰⁹ Farías, 133. Farías alude a un texto de *Ser y Tiempo*: “Cuando el Dasein, adelantándose [hasta la muerte], permite que la muerte se tome poderosa en él, entonces, libre ya para ella, se comprende a sí mismo en la propia *superioridad de poder* [*Übermacht*] de su libertad finita (libertad que sólo ‘es’ en el haber hecho la propia opción), para asumir en esa libertad finita la *impotencia* [*Ohnmacht*] de su estar abandonado a sí mismo y poder ver con claridad las contingencias de la situación abierta. Pero, si el Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común* [*Geschick*]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 400).

³¹⁰ Dice Carrasco: “En realidad, ellas configuran buena parte de lo que se llama ‘conciencia natural’, es decir, la ética operante y las respuestas vigentes en la cabeza de las grandes mayorías, siempre dispuestas a entregarse a cualquier invitación optimista, con tal de salir del aburrimiento, la angustia o la desesperación que están en la base de sus vidas... La distancia entre el pensamiento y estas corrientes de respuestas colectivas, de las que muy pocos son capaces de liberarse, ha sido puesta de manifiesto por la filosofía desde sus comienzos y el propio Heidegger, a pesar de que finalmente ha sido víctima de ellas, hizo importantes aportes a su comprensión en su obra *Ser y tiempo*.” (Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 30).

³¹¹ Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 132.

comunidad, del pueblo. Para Farías aparece aquí una estructura llamada pueblo que lo abarca y regula todo, vale decir, una estructura totalitaria.

Desde otra perspectiva, Charles Taylor en el artículo “*Lichtung* o *Lebensform*: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein” (1991) reconoce que Heidegger creyó ver “una dirección política positiva en el nazismo”, y no obstante se retractó, aunque quizás “de un modo cínico e indirecto”. Pese a ello, para el canadiense no está claro cómo este compromiso proviene de *Ser y tiempo*. Para él es todavía un asunto pendiente establecer la conexión con los “pasajes en torno a la resolución y la autenticidad, con la estrecha conexión entre estas y la ruptura de la analítica existencial del ser en el mundo”³¹². Esto, al contrario de Farías, quien señala la relación de conceptos como la resolución y la existencia heroica como futuros motivos nazis. Para este último autor en *Ser y tiempo* el acto que constituye el coestar auténtico del Dasein es “la lucha”, en ella la acción traduce la decisión: “en ella se representa realizada como categoría ontológica el ‘estado de resuelto’”³¹³. La existencia que debe ser considerada paradigmática es la heroica³¹⁴. Para el chileno, Heidegger busca posibilidades activas que estaban en el pasado, pero que continúan en el presente. “Ello fue representado por los héroes en la tradición”. En este sentido, el pasado se transforma en paradigma y *telos* de la acción³¹⁵.

A todo esto, habría que agregar la opinión de Jürgen Habermas, en su texto “Heidegger: obra y cosmovisión”:

³¹² Taylor, «Lichtung o Lebensform», 110.

³¹³ Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 134. Al respecto Farías cita el siguiente fragmento de *Ser y Tiempo*: “Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 400).

³¹⁴ Dice Farías que en *Ser y Tiempo* la tradición, la herencia y la lucha no quedan asociadas a un pueblo concreto, pero “Heidegger dice de manera terminante que los ídolos de una comunidad popular en búsqueda de su propio ser auténtico son los héroes.” Dice Heidegger: “La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido -que el Dasein escoja su héroe se funda existencialmente en la resolución precursora; porque en ella se hace por primera vez la opción que libera para el seguimiento combatiente y para la fidelidad a lo repetible” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 401).

³¹⁵ En opinión de Farías ya en 1927 Heidegger abordó distintos temas cercanos al nacionalsocialismo: La separación entre existencia auténtica e inauténtica, que se da desde perspectivas decisivas de la existencia; el rechazo de lo público; valores surgidos del movimiento juvenil corporativo y otros propios del movimiento católico neorromántico que quedaban secularizados en la línea del nacionalsocialismo. Estos últimos valores son por ejemplo: el nosotros, la lucha, la predestinación, la misión histórica del pueblo y sobre todo el Caudillo ejemplar.

“El cuestionable comportamiento político de un autor arroja ciertamente una sombra sobre su obra. Pero la obra de Heidegger, sobre todo el contenido de *Ser y tiempo*, ocupa un lugar tan eminente en el pensamiento filosófico de nuestro siglo que es absurda la sospecha de que la sustancia de ese libro pudiera quedar desacreditada más de cinco decenios después por la valoración política que se haga de la toma de partido de Heidegger por el fascismo.”³¹⁶

Curiosamente este texto es el prólogo a la edición alemana del libro de Farías *Heidegger y el nazismo*. Habermas, no obstante, pese a ser muy crítico de ciertos aspectos de la reflexión heideggeriana y de su ambigua actitud después de la guerra, exime de sospecha lo sustancial de *Ser y tiempo*.

2.2. El período nazi

Para Eduardo Carrasco el período nazi de Heidegger estaría restringido desde la asunción del rectorado (1933)³¹⁷ hasta el año 1936. De acuerdo con lo que dice este autor, Heidegger comienza en este último año a alejarse del nazismo. Ciertamente Farías no estaría de acuerdo con esta clasificación. La gran diferencia que podemos establecer entre los dos autores es que, para Carrasco, esta etapa será una desviación de su pensamiento que luego se corregirá, en cambio para Farías, esta etapa tiene consecuencia y avance con respecto a sus tendencias anteriores y abre el camino para su trabajo futuro. Destacaremos tres textos de este período en que se muestra su opción por el nazismo: “La autoafirmación de la Universidad Alemana”, Las lecciones de *Lógica* (1934) e *Introducción a la metafísica* (1935, no confundir con *Introducción a la filosofía*).

El famoso discurso de rectorado, conocido como “La autoafirmación de la universidad alemana”, Farías lo lee como un proyecto de reforma universitaria. Para este autor, Heidegger pone al destino del pueblo alemán por sobre los sujetos concretos en un nivel suprapersonal. Esta instancia trascendental administra la obediencia y conduce³¹⁸,

³¹⁶ Habermas, «Heidegger: obra y cosmovisión», 79.

³¹⁷ El comienzo de las simpatías con el movimiento, tiene para Carrasco y Farías, una data anterior a 1933.

³¹⁸ “La autoafirmación de la universidad alemana es la voluntad originaria y común dirigida a su esencia. La universidad alemana representa para nosotros la escuela que, a partir de la ciencia y por la ciencia, se hace cargo de la educación y el adiestramiento de los guías y guardianes del destino del pueblo alemán. La voluntad dirigida a la esencia de la universidad alemana es la voluntad dirigida a la ciencia en cuanto misión histórica y espiritual del

Heidegger querría acabar con las libertades universitarias. Se pregunta el filósofo alemán: “¿estamos nosotros, profesores y alumnos de esta escuela superior, enraizados verdaderamente y en común en la esencia de la universidad alemana?”. La respuesta no debe buscarse en la autonomía tal como se le concibe comúnmente, sino en la determinación de nosotros mismos para ser lo que debemos ser³¹⁹. Un aspecto importante en la comprensión de la misión de la Universidad tiene que ver con los orígenes del hombre occidental. Estos deben ser buscados en el eje heleno-germánico. Los alemanes son vistos como los auténticos herederos del antiguo pueblo griego. Para este último la teoría no era simple contemplación, sino la realización más elevada de la auténtica *praxis* era la forma superior de alcanzar la *energeia*³²⁰. Farías destaca que esta comprensión era compartida con el nacionalsocialismo.

Por su parte Carrasco, trata de responder la pregunta de por qué, un filósofo de la talla de Heidegger va a adherir a un movimiento como el nacionalsocialismo. La violencia en contra de los judíos ya comenzaba a presentar visos peligrosos en 1933, y de acuerdo “con testimonios de amigos cercanos suyos, Heidegger no simpatizaba ni con las ideas expuestas en *Mi lucha*, ni con los actos de violencia”³²¹. No obstante, su compromiso con el nazismo no consideró estas manifestaciones. ¿Por qué? Dice Carrasco que “tiene que haber tenido motivos suficientemente sólidos y coherentes con su pensamiento de ese momento para hacerlo”³²². Para Carrasco la respuesta hay que buscarla en sus ideas respecto al destino de Occidente y al rol de Alemania en aquel destino. En el contexto de aquella época, no solo el pensador de Friburgo veía con esperanzas un movimiento que había logrado unir al pueblo alemán y que se presentaba como alternativa al comunismo, al americanismo y que era crítico de la democracia, que había tenido una

pueblo alemán como pueblo que se sabe a sí mismo en su estado.” (Heidegger, «La autoafirmación de la Universidad Alemana», 206, N° 6).

³¹⁹ Cf. Heidegger, 205-6, N° 2-3.

³²⁰ Cf. Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 213.

³²¹ Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 38.

³²² Carrasco, 38. Estas tesis no sólo están expuestas en *Mi lucha*, sino que en importantes documentos del partido nazi (Cf. Carrasco, 40).

complicada versión en la Alemania de aquella época. El filósofo alemán ve en el movimiento nacionalsocialista la vuelta a las raíces como un factor de unidad nacional. Hay que agregar un ingrediente, el alejamiento del catolicismo de Heidegger, él consideraba el cristianismo como una desviación de las raíces griegas y una intromisión de la tradición judaica. Estas ideas se encuentran en el discurso de rectorado. Con su claro contenido nacionalista, le atribuye a la universidad alemana una misión histórica, es el centro donde se juega el destino de la cultura europea en general³²³. Por eso la universidad debe autoafirmarse en su esencia, que es lo que la propia historia ya ha establecido, pero que se ha estado dejando de lado. Esta esencia es “querer la ciencia, en el sentido de querer la misión espiritual historial del pueblo alemán en tanto que pueblo que se sabe a sí mismo en su Estado”³²⁴. Se une el desarrollo de la ciencia y del Estado que desemboca en formar a “a los guías y guardianes del destino del pueblo alemán”. La ciencia es la actividad esencial de la que el Estado debe preocuparse. Una crítica profunda que hace Carrasco a Heidegger es aquella que tiene que ver con la cultura griega y su índole universalista, dice Heráclito: “pensar es común a todos”. Esto no solo porque todos tienen acceso al pensar, sino porque el pensar es para todos y los resultados de su ejercicio repercuten en todos. Dice Carrasco: “La ceguera del pensador alemán ante este fenómeno y, además, la desconfianza frente a todo universalismo, es lo que lo ha llevado a desconocer la universalidad del inicio y a poner el acento en fuerzas exactamente opuestas a él, como son el arraigo y el nacionalismo.”³²⁵ Este inicio que nace con la filosofía en su forma griega tiene a lo político también en su seno, pero no como lo concibió Heidegger en 1933, sino que, siguiendo a Cornelius Castoriadis, Carrasco afirma que democracia y filosofía surgen juntas en la misma época porque están esencialmente vinculadas: “Por tanto, sin adscribir a las tesis nacionalistas de Heidegger, podemos también nosotros afirmar que la cultura griega es el origen de lo específicamente

³²³ Cf. Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 42.

³²⁴ Heidegger, citado desde Carrasco, 42.

³²⁵ Carrasco, 48.

occidental”³²⁶. El nazismo iría contra algo esencial de esta destinación: la libertad de espíritu. Una afirmación lapidaria hace Carrasco con respecto al hecho de que Heidegger vea en Alemania la nación que tiene la preeminencia en las tareas que ha descrito: “Esto permite pensar que en las ideas de Heidegger se ha instalado una tendencia de autoafirmación alemana que no cuadra con el esquema filosófico de su discurso y que tendrá que ser corregida más adelante”.³²⁷ Con respecto al origen griego no se puede negar, dice Carrasco, aportes como el francés y el inglés en estos últimos siglos o en siglos anteriores de los italianos, españoles, ¡judíos! y árabes. La de Heidegger es una exageración nacionalista que quedaría descartada, de acuerdo con lo que dice Carrasco, una vez que toma distancia con respecto al nazismo. Heidegger olvidaría que el origen tiene una tendencia hacia la universalidad, así como sería ciego a que la democracia y el liberalismo pertenecerían a ese origen. En este contexto la ruta de Hitler es más bien una desviación que corregirá más adelante³²⁸. Por ello, para Carrasco, habría que separar sus desviaciones nacionalistas de su filosofía de la historia. Heidegger pone la esencia del saber en la cuestionabilidad misma, lo que nada tiene que ver con el sectarismo, dogmatismo y absolutismo. Es decir, nada tiene que ver con el nazismo. La superación que propone Heidegger es la superación del cristianismo (judaísmo) y de la modernidad desenfrenada en la que estarían metidos los demás países europeos. Carrasco ve que hay un desconocimiento del aporte de estos últimos, especialmente Francia, así como una falta de reconocimiento del origen común. También hay un desconocimiento de la importancia del cristianismo en la formación de occidente, pues él también adoptó una forma filosófica (teología), es decir adquirió una fuerza originaria que se vinculó al mundo

³²⁶ Carrasco, 51.

³²⁷ Carrasco, 53.

³²⁸ Al parecer Heidegger “pensó que bastaba su descubrimiento de las limitaciones de la modernidad -que de acuerdo a su pensamiento conducían hacia la desarticulación de la cultura occidental- para concluir que también la tradición política del mundo occidental era un alejamiento de las fuentes griegas... Felizmente, como veremos, él mismo se encargó de corregir su error en sus escritos posteriores a esta época nacionalista” (Carrasco, 54).

griego³²⁹. La dramática consecuencia de considerar así las cosas es que Heidegger se acercó al antisemitismo nazi.

Para Heidegger es la filosofía quien funda la existencia histórica trascendental o espiritual de algunos pueblos, por ello se vuelve necesario recuperar el origen³³⁰. Pero esto, dice Farías, para Heidegger no es posible plantearlo sin una relación fundamental “con la sangre y con la tierra”³³¹. En ello ve Farías las palabras de Rosenberg: “el espíritu habla a partir de la raza”: “Heidegger verá en la protección de la sangre y de la tierra la condición del futuro y de la expansión de la vida espiritual de un pueblo”³³². Pese a que Farías no afirma categóricamente que Heidegger use el concepto raza, sí lo conecta con quienes lo usan. En este aspecto Carrasco tiene una perspectiva diferente, en cuanto destaca que Heidegger no tiene una concepción biologicista, el pensador de Friburgo no usa el concepto de “raza” para definir aquello específico del ser alemán, no obstante, afirma la preeminencia de su pueblo frente a otros países europeos. En esto se marca una diferencia con el nazismo. Lo importante se encuentra en el espíritu. Es decir, de acuerdo con la interpretación de Carrasco, por un lado, le reconoce al movimiento su “verdad interna” y por el otro rechaza su rasgo más característico. La ciencia, tan relevante en el argumento del discurso del rectorado es el impulso del que deriva lo específico de Occidente. Ella es origen en el sentido de fuerza originaria que sigue impulsando las diferentes épocas³³³, aunque los países puedan acercarse o alejarse de él.

Durante su ejercicio del rectorado una labor que para Heidegger tuvo importancia fueron los campos de trabajo para estudiantes. El rector quiere integrar a los estudiantes en el

³²⁹ Cf. Carrasco, 58.

³³⁰ “Sólo si cumplimos resueltamente esta lejana prescripción, a fin de reconquistar la grandeza del inicio, sólo entonces la ciencia se convertirá para nosotros en la más íntima necesidad de la existencia” (Heidegger, «La autoafirmación de la Universidad Alemana», 208, N° 15).

³³¹ “Y el *mundo espiritual* de un pueblo no es la superestructura de una civilización, ni tampoco un arsenal de conocimientos y valores de utilidad, sino el poder de conservación más profundo de las fuerzas de su tierra y de su sangre en cuanto poder de la estimulación más íntima y de la sacudida más grande de su existencia. Sólo un mundo espiritual garantiza al pueblo su grandeza” (Heidegger, *Lógica*, 31-33).

³³² Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 214.

³³³ “El inicio *existe* aún. No se halla *detrás* de nosotros, como lo fue antaño, sino se yergue *ante* nosotros.” (Heidegger, «La autoafirmación de la Universidad Alemana», 208, N° 14).

“frente de los trabajadores”, de esta forma pueden vincularse auténticamente con el Estado: “Ese servicio procura la experiencia básica del rigor, de la proximidad del suelo y los instrumentos, de la disciplina y de la severidad del trabajo físico más simple y, por ende, esencial para el grupo”³³⁴. Farías interpreta esto haciendo referencia a *Ser y tiempo*, la relación existencia-mundo se entendería en el vínculo con la tierra. De la misma manera, se le dan nuevos sentidos a la noción de útil (*Zeng*): “La posibilidad de un uso auténtico de lo ‘útil’ que no ha sido desarrollada en *Ser y tiempo* aparece claramente aquí como fundada en un acto cognoscitivo y trascendental, el servicio público.” También las nociones de *Mitsein* (coestar) y *Mitdasein* (coexistencia) “serán formuladas en una comunidad del pueblo que supere cualitativamente las limitaciones de una *Fürsorge* históricamente indeterminada”³³⁵. El *Mitsein* auténtico, interpreta Farías, es la acción común por una causa, en esto se funda la camaradería. Para Heidegger “Tal servicio brinda la experiencia básica origen de toda camaradería auténtica, que solo puede nacer de la amenaza que supone un gran peligro común o del vínculo que se establece alrededor de un deber”³³⁶. Vemos aquí como considera la importancia del trabajo en común que integra esta vez en una ideología totalitaria.

Tras su alejamiento de la rectoría, el profesor Heidegger, en opinión de Farías, persiguió la total transformación de la existencia como aspiración del nacionalsocialismo. A esto se dedicará en las lecciones de *Lógica*³³⁷ del semestre de verano de 1934. Farías ve el eslabón entre *Ser y tiempo* y el nazismo, en una peculiar forma de “racismo del espíritu”. Más allá del yo en general y del yo individual Heidegger se pregunta “por nosotros mismos”. Ya que el tiempo ha devenido otro esta pregunta *debe* ser planteada³³⁸. En este texto

³³⁴ Heidegger, citado desde Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 240. Guido Schneeberger publicó en 1962 unos textos en los que se mostraba la adhesión de Martin Heidegger al nacionalsocialismo entre los años 1933-1934. Las referencias fueron tomadas desde Farías, *Heidegger y el nacionalsocialismo*.

³³⁵ Farías, 241.

³³⁶ Heidegger, citado desde Farías, 241.

³³⁷ Toda la reflexión sobre este texto está contenida en la segunda edición de *Heidegger y el nazismo*.

³³⁸ Esta “no ha surgido como la ocurrencia hábil de un ser individual, está rodeada de una tremenda urgencia. La guerra mundial ni siquiera rozó estas preguntas. La guerra mundial, en tanto que poder histórico, no está siquiera

Heidegger presenta un voluntarismo - decisionismo del Estado, junto a una teoría de pedagogía social y a una concepción de universidad. Heidegger critica el burocratismo universitario y lo contrapone a “la vida del pueblo”. La decisión auténtica no se da solo a nivel individual, sino al nivel del nosotros mismos³³⁹. Según Farías, la historia es para Heidegger, en cada pueblo y generación, un producto de un “acto de fuerza existencial y por ello cargado de un sentimiento de ansiedad, de búsqueda permanente de autoafirmación”³⁴⁰. Esta afirmación de la acción humana, personal y colectiva es consecuencia de lo que Farías llama “la parcelación radical de la historia”. Esto implica para el chileno que para Heidegger “el ‘hombre singular... está en una verdad’ determinada lo está de un modo y en ciertos casos que los otros son absolutamente incapaces de asumir”³⁴¹. De este modo habría distintas experiencias que tienen que ver con la fuerza que se da en la existencia y que marca que sea posible catalogar de superior o inferior un tipo de existencia frente a otro³⁴². En esto ve Farías un racismo espiritual heideggeriano. Para Heidegger la historia dejaría de ser una situación propia de los seres humanos. Por ejemplo, los “negros” carecen de historia³⁴³. Dice Farías que temporalidad e historicidad van a ser reducidas al acontecer político más inmediato³⁴⁴, y de este modo va a presentar sus proposiciones sistemáticas. Lo propiamente histórico se da en el acontecer y no en el transcurrir de los instantes. Tanto el acontecer y lo prefijado en la tradición se va a proyectar en el modelo social que está viviendo Heidegger en ese

inscrita en el futuro. La guerra va a decidirse en la actitud que asumamos ante la prueba que sus acontecimientos han planteado a los hombres” (Heidegger, *Lógica*, 11).

³³⁹ Cf. Heidegger, 31-33.

³⁴⁰ Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 360.

³⁴¹ Farías, 360.

³⁴² Al respecto Farías hace referencia al siguiente fragmento de Heidegger: “Una revolución completa de nuestro ser es una necesidad de la historia, puesto que somos historia. Quedará claro que *el ser histórico es una permanente y siempre renovada decisión, entre la distorsión de nuestro ser histórico y la historia en que estamos*. Mediante esta mutación, nuestro ser va a obtener un nuevo rango, una nueva nitidez, claridad y singularidad” (Heidegger, *Lógica*, 69).

³⁴³ “Si retomamos la pregunta por la esencia de la historia, se plantea ciertamente la objeción de que nuestra afirmación ‘la historia es lo que caracteriza al hombre’ es una afirmación arbitraria. También los negros son seres humanos, pero ellos carecen de historia” (Heidegger, 39).

³⁴⁴ Farías cita el siguiente texto de Heidegger: “Cuando se mueven las hélices de un avión, en rigor, no ‘acontece’ nada. Pero cuando ese avión es el que lleva al *Führer* hasta donde está Mussolini, entonces acaece historia” (Heidegger, 41-42).

momento y de esta forma, él va a proyectar dice Farías, su filosofía sobre una teoría totalitaria de la sociedad y el Estado³⁴⁵. Para Farías el nuevo historicismo queda subsumido en la función sacralizada del pueblo alemán. Esto desde lo que el alemán consideraría el verdadero nazismo, no el de la burocracia académica que ostentaba el poder. Farías va a relacionar algunos conceptos de *Ser y tiempo* como autenticidad, estado de ánimo (disposición afectiva), historicidad y apunta a que Heidegger los lee ahora desde el contexto nazi, modificando en ocasiones su sentido.

En cambio, Eduardo Carrasco se fijará en las interpretaciones que desviaron su pensamiento, pero que tendrán su posterior remisión. Para este autor dos interpretaciones de este período son errores que desviaron su pensamiento: la primera de ellas tiene que ver con el quién del Dasein, la otra con su noción de facticidad. Hemos visto que la idea de Dasein supera la idea de animal racional y de sujeto, el Dasein en sentido estricto no tiene esencia, no es un qué, sino un quién. Su esencia es su existencia y esta implica su tener que ser, implica su facticidad cada vez. El ser un quién y no un qué implica que su esencia es la peculiar posibilidad de cada cual. El hombre se define por su relación con el ser, por su ser relativo al ser³⁴⁶. Pero en el curso de *Lógica* (1934) al revertir la pregunta del qué por el quién, pierde el rumbo. Se perdería la generalidad en pos de lo alemán³⁴⁷. Pero ¿en qué sentido es posible hacer una afirmación de ese estilo? Carrasco cita a Heidegger: “Nosotros nos interrogamos sobre este hombre y hacemos la

³⁴⁵ Cf. Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 367. “La libertad no es la desvinculación de un hacer o un dejar de hacer, sino la imposición de la inevitabilidad del ser, el asumir el ser histórico en la voluntad sapiente, el resellar la inevitabilidad del ser en su señorío que adviene desde el orden estructurado de un pueblo [...]. Asumir la libertad del ser histórico es en sí legitimar el poder del Estado como la estructura esencial de una misión histórica. Porque el ser de la existencia histórica humana está fundada en la temporalidad, esto es en la preocupación (*Sorge*), el Estado es algo esencialmente necesario. El Estado no como un ser abstracto, ni tampoco como algo deducido de un imaginario derecho en sí y relativo a una naturaleza humana intemporal, sino el Estado como la ley esencial del ser histórico sólo gracias a cuya articulación el pueblo se asegura permanencia histórica, esto es la conservación de su misión y la lucha por su cometido. El Estado es el ser histórico del pueblo” (Heidegger, *Lógica*, 119).

³⁴⁶ Cf. Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 60.

³⁴⁷ Dice Carrasco: “De ahí que esta dirección forzada muestra que lo que en realidad se busca por el ‘quién’ no es la determinación del ente que somos nosotros mismos, esto es, de este ente en su generalidad, sino más bien una delimitación de un determinado tipo de hombre, el alemán, abandonando de este modo el camino hacia la universalidad” (Carrasco, 61).

experiencia de él, no en el dominio del ‘cuál’ y del ‘qué’, sino en el dominio del *este* o *aquél*, de *esta* o *aquella*, en el dominio del *nosotros*”. Es aquí en esta pluralidad singular que se pierde la generalidad o universalidad. Este nosotros ya no es *todos nosotros*, sino que para nosotros es un *ustedes*. Hay una reducción injustificada en la que el problema deriva a la esencia del ser alemán como si la universalidad humana no existiera, este “extravío nacionalista es el causante de todas las conclusiones equivocadas que vendrán después en este mismo texto y que tratan sobre el lenguaje y sobre el arraigo”³⁴⁸. Agregamos a estas reflexiones de Carrasco que la pregunta por el quién ya se encontraba en *Ser y tiempo*, el problema es que este quién es concretado en un nosotros particular. Se esconde aquí una trampa nacionalista. Carrasco se cuestiona: Se entiende que puede haber diferentes significados de este nosotros (los suavos, los alemanes, los europeos, los seres humanos). ¿Pero por qué una de ellas ha de tener la primacía filosófica? ¿Por qué no hay más bien una interdependencia de todas nuestras pertenencias? Estos círculos concéntricos son interdependientes, pero mañosamente Heidegger se detiene en uno de ellos. Hay para Carrasco un pensamiento forzado. Esta forma restrictiva de entender la pertenencia es la que da origen al racismo. La raza puede llegar a entenderse como una forma del nosotros. El nacionalismo radical y el racismo son formas de borrar nuestras otras pertenencias. Afirma Carrasco: “Lo sorprendente es que un filósofo que tan bien describió la facticidad, en un sentido universalista, después haya caído en estos excesos tan burdos.”³⁴⁹ Es curioso que para Heidegger la misma definición del nosotros dependa finalmente de una decisión³⁵⁰. Decisión que es de carácter íntimo y que representa el vínculo que establecemos con el pueblo. No obstante, en este desvío que describe Carrasco la determinación del concepto de pueblo llega a su extremo. El distingue: pueblo en tanto

³⁴⁸ Carrasco, 60-61.

³⁴⁹ Carrasco, 64.

³⁵⁰ Cf. Heidegger, *Lógica*, 27ss.

que cuerpo, en tanto que alma y en tanto que espíritu. Carrasco ve aquí una “ilusión política” que proviene de su falta de rigor metodológico³⁵¹.

Este curso de 1934 es un intento de darle al nazismo una viabilidad política. Con la noción del pueblo en tanto cuerpo intenta darle un significado más “profundo” al término “raza”. No obstante, Heidegger trata de sublimar la burda idea de raza del nazismo a través del concepto espíritu, al subordinar la vocación histórica a la materialidad corporal, no logra darse cuenta de que esto no es más que una visión espiritualizada del racismo. Carrasco se pregunta sobre cómo relacionar esto con las ideas de Dasein, de existencia, de aperturidad y libertad. Concluye: “su pensamiento original y verdaderamente no ideológico nada tiene que ver con el nazismo”. Lo que busca Heidegger en *Ser y tiempo* es afirmar tanto la facticidad como libertad en tanto afirmar lo destinal de la facticidad y lo libertario de la existencia, sí es verdad que en su versión desviada es la facticidad la que desemboca en una idea original, pero monstruosa de racismo.

Un curso que Farías destaca del período que Carrasco entiende como el período nazi es *Introducción a la Metafísica* de 1935. Este trataba el papel de la filosofía (Metafísica) en la constitución de la historia, su pretensión habría sido mostrar la historia como un movimiento dinámico que desde el origen se convertía en modelo para el presente y futuro. Heidegger pone énfasis en la diferencia entre la esencia de lo que era el pueblo alemán y las manifestaciones concretas en las que se había traducido, lo cual le permitía comparar la identidad del nacionalsocialismo con el origen del pueblo³⁵². La metafísica no se convierte en el medio inmediato de la revolución, pero sí permite ir más profundamente³⁵³. Esto era, para Heidegger según Farías, lo que no hacían los ideólogos oficiales que no se daban cuenta de los verdaderos problemas. No entendían que tratar

³⁵¹ “que consiste en buscar comprender una situación o un aspecto de la realidad, abandonando las exigencias de rigor metódico que tendrían que venir del objeto de estudio, para imponerle en cierto modo las determinaciones que avalan nuestros posicionamientos políticos y que no necesariamente permiten la comprensión adecuada de lo que se está intentando pensar... es esa manera de forzar las cosas para que la realidad se adapte a lo que nosotros hemos decidido sobre ella y tiene siempre como base de sustentación una toma de posición previa que es la que se pretende reforzar con el análisis” (Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 65).

³⁵² Cf. Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 426-27.

³⁵³ Cf. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, 19-20.

sobre la nada no era descomposición de la cultura y la fe. Se les escapaba la verdadera situación en que se encontraba Europa. Dice Farías, que esta crítica cultural “fue acompañada de una aversión fascista contra cualquier tipo de democracia ... que cuestionaba no solo sus abusos sino su existencia, [esta comprensión] se completaba con la valoración de Alemania como el único ‘centro’ del cual podía surgir una salvación universal”³⁵⁴. Alemania es el “pueblo metafísico”, “centro” de Europa, que como tal debía decidir por el destino de todos los pueblos del continente, a la vez que decidía por él mismo. Se contraponía la planetarización de la técnica con el destino de este pueblo metafísico³⁵⁵, así como con lo demoniaco, entendido como el predominio de la mediocridad, de la indiferencia y de todo aquello que destruye lo espiritual del mundo. Farías ve que Heidegger quiere afirmar el arma más importante que es el espíritu. El problema es que el filósofo alemán veía es que se ha reinterpretado el espíritu como inteligencia. De este modo el ser se ha constituido en una mera herramienta. Esto ha adquirido tres formas: el marxismo (en que la inteligencia se puso al servicio de la producción), el positivismo (que se limita a la explicación de lo presente y establecido) y de acuerdo con Farías el nacionalsocialismo que fue degradado a inteligencia en la “dirección organizativa de la masa y raza vitales de un pueblo”³⁵⁶. Para Farías, Heidegger pensaría que el error del nazismo no era que se basara en el racismo, sino que lo hiciera sobre una base endeble³⁵⁷. Farías cree que para Heidegger la alternativa racista o belicista podría ser plausible, podría devenir verdad. Racismo y agresión se pueden fundamentar en el espíritu. Así interpreta la siguiente afirmación heideggeriana: “Porque toda fuerza verdadera y belleza física, toda seguridad y osadía de las espadas”³⁵⁸. En *Mi lucha* Hitler ve como única solución la colaboración entre “la espada” y “el espíritu”. Dos concepciones de ciencia en la Universidad tenían este problema: la ciencia entendida

³⁵⁴ Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 429. Los paréntesis cuadrados son nuestros.

³⁵⁵ Cf. Farías, 430. Dice Heidegger: “Nos hallamos entre las tenazas. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de estas tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico” (Heidegger, *Introducción a la metafísica*, 43).

³⁵⁶ Cf. Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 433.

³⁵⁷ Cf. Farías, 434.

³⁵⁸ Heidegger, *Introducción a la metafísica*, 51.

como conocimiento profesional-técnico y la ciencia entendida como valor cultural. Heidegger pretende recuperar este espíritu perdido, la idea era realizar nuevamente el espíritu como instancia histórica-trascendental. La salvación tenía que ver con el retorno a los orígenes, es decir, el retorno a los griegos. Para Farías, *Introducción a la Metafísica* se convierte en *Introducción a la política*, lo político es trascendentalizado para que vuelva a él su poder decisivo.

Por su parte Carrasco solo se refiere a este texto en dos ocasiones: en uno para destacar la consciencia de Heidegger de la libertad del saber, la otra para destacar el nacionalismo de Heidegger que desprecia los demás países europeos que están atezados por Rusia y América, ambas absorbidas por el frenesí de la técnica. En general ambos autores, Carrasco y Farías, ven en este texto un típico ejemplo de su época nacionalsocialista.

Charles Taylor comentando una frase de Heidegger hace una afirmación que perfectamente podría aplicársele al Heidegger de este período. Para el Heidegger posterior a la *Kebr* “el lenguaje habla”, nuestra relación con el lenguaje es “en términos de una invocación (*Ruf*) a la que estamos atentos”³⁵⁹. En esta invocación podemos encontrar palabras sin precedentes. Para Taylor, Hitler era un genio en hallar un tipo de “oscuras palabras de poder”, estas capturaron ansias, odios y temores de un pueblo y los elevaron a “algo demoníaco”. El problema para Taylor es que “Heidegger no tiene espacio para la recuperación del mal en su sistema y esto es parte de la razón por la que Hitler pudo cegarle y por la que no pudo nunca tener una comprensión moral del significado de lo que aconteció entre 1933 y 1945”³⁶⁰.

2.3. ¿Alejamiento del nazismo?

Según el testimonio póstumo de Heidegger, su crítica al nacionalsocialismo se puso de relieve en las lecciones sobre la filosofía de Nietzsche. Dice Farías que esto es ambiguo, pues lo que Heidegger criticaba era más bien la importancia metafísica del

³⁵⁹ Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 172.

³⁶⁰ Taylor, 173.

nacionalsocialismo. Lo que estaría en la base de la crítica de Heidegger es que ya no se entiende a sí mismo subsumido en un nacionalsocialismo desviacionista, sino que les exige a aquellos que realmente se habían desviado, que se orientaran por el pensamiento de Nietzsche³⁶¹. Esto implicaba comprenderse a sí mismos como una subjetividad marcada por la voluntad de poder. En las lecciones sobre Nietzsche, Heidegger advertía que este último había puesto fin a la era de la metafísica, pero que esta solo era superable desde el pensamiento abierto por Hölderlin. A través del vínculo griegos – alemanes el poeta quería desarrollar la vuelta al origen de estos últimos. Dice Farías: “El ‘distanciamiento’ de Heidegger del nacionalsocialismo terminó siendo de ese modo una restauración espiritual de los fundamentos de la concepción del mundo del nacionalsocialismo”³⁶², su postura no fue la de un crítico implacable. Por medio del estudio de los griegos Heidegger buscaría vivificar la “esencia alemana”. En la concepción heideggeriana del pensamiento, de aquella época, hay una relación con la guerra. Se debe luchar contra lo que es pernicioso para el pensamiento alemán, es decir, contra aquello que va en contra de su esencia³⁶³. En esta lucha, dice Farías, Heidegger, llegando casi al paroxismo, trata de depurar el pensamiento alemán de todo pensamiento extraño. Se concentra, por ejemplo, en torno al problema de la precisión de lo falso y de lo verdadero, auscultando estos términos hasta develar su procedencia espuria³⁶⁴. Para Farías detrás de esta actitud está el apoyo a la guerra que desencadenó el Reich. Esto conllevó un aspecto interno, el encarcelamiento, internamiento y exterminación de seres humanos en los campos de concentración. Dice Farías, que la persecución cruel y masiva ya operaba en

³⁶¹ Para Heidegger en 1937 se estaba repitiendo el fenómeno que condujo a la derrota del idealismo alemán en el s. XIX. Lo que pasó con el aporte de Schopenhauer en ese momento pasaría con Nietzsche en 1937. Dice Farías, interpretando a Heidegger: “El camino emprendido conducía a aniquilar las posibilidades del ‘pueblo metafísico’, corromper su espíritu y abandonarlo sin defensa a la historia, una historia que sólo fue posible ‘a través del contexto histórico ejemplar y de unos pueblos en competencia con otros’. Este pueblo estaba a punto de rebajarse al nivel banal y sin historia de una ‘tribu de negros’” (Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 499).

³⁶² Farías, 501-2.

³⁶³ “Por tanto, necesitamos saber que este pueblo histórico, sí es apropiada aquí la palabra «triumfo» en general, ya ha triunfado y es invencible, si es el pueblo de poetas y pensadores que permanece en su esencia, y mientras no caiga víctima de la desviación terrible y del desconocimiento -que siempre amenaza- de su esencia” (Heidegger, *Parménides*, 101). En la segunda edición de *Heidegger y el nazismo*, Farías tomará el texto recién citado como un apoyo a Alemania en la guerra.

³⁶⁴ Cf. Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1989, 376.

1938. Es en este contexto que para el chileno hay que pensar el apoyo de Heidegger a la guerra.

Muy diferente es la visión de Carrasco, en estas fechas los organismos de seguridad comienzan a ver con sospecha los escritos de Heidegger. Dice Carrasco que son los seminarios de Nietzsche (1936-1940) los que marcan su confrontación con esta ideología, así como los escritos del libro *Nietzsche* (1936-1946). En ellos se partiría haciendo una interpretación cercana a lo expuesto por Nietzsche, para terminar con una interpretación original del fenómeno del nihilismo y de la técnica. La desviación de los principios universalistas y libertarios comienza a corregirse parcialmente en el '36. Heidegger se alejaría de la lectura que Bäumler y Rosenberg hacen de Nietzsche y ubica su pensamiento en contraposición al nihilismo donde, para Carrasco, Heidegger incluye al nazismo. No obstante, esto dice el chileno no es fácil de comprender ni siquiera hoy. Es posible apreciar en el siguiente fragmento que Heidegger deja de considerar imputable al genio alemán o a la de cualquier otro país los aportes de los grandes pensadores:

“Lo que se expresa en el pensamiento de los pensadores puede imputarse historiográficamente a la esencia nacional del pensador, pero no puede hacerse pasar jamás por una peculiaridad nacional. El pensamiento de Descartes, la metafísica de Leibniz, la filosofía de Hume, son, en cada caso, europeos, y por ello planetarios. Del mismo modo, la metafísica de Nietzsche no es jamás, en su núcleo, una filosofía específicamente alemana. Es europeo-planetaria.”³⁶⁵

Para Carrasco esto “muestra que a estas alturas Heidegger ya se ha ubicado bastante lejos de sus devaneos políticos hitlerianos”³⁶⁶. Más allá de valorar a pensadores que no son solo alemanes y de no restringir solo al genio alemán los grandes aportes, se estaba haciendo una referencia a los países en guerra y de paso una interpretación crítica con respecto a Alemania. Carrasco agrega un texto que está en *Gesamtausgabe* (50) que le sigue a este párrafo: “Los alemanes no hacen más que ir laboriosamente a la zaga detrás de esta

³⁶⁵ Heidegger, *Nietzsche*, 785. Estas son las palabras finales de un curso sobre de Nietzsche que iba a dictarse en el semestre de invierno de 1941-1942, pero que finalmente no se llevó a efecto. Su nombre iba a ser “La metafísica de Nietzsche” y fue escrito en 1940.

³⁶⁶ Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 81.

metafísica. El imperio británico se ha alzado desde hace ya largo tiempo a su nivel, concretando cada uno de sus estadios esenciales”³⁶⁷. En comparación de Alemania el imperio británico puede presentarse con más legitimidad como heredero de Nietzsche. La filosofía europea no es un logro nacional y tiene “un poder de expansión planetario. Esta expansión no se debe a que ella sea la que con mayor potencia se desplaza hacia las conciencias de los hombres de la época, sino al modo como ella se ‘realiza’ a través de la técnica y la ciencia, haciendo efectiva la universalidad contenida en su esencia”³⁶⁸. La historia y el origen, y por ende la filosofía, se muestran comunes a los países europeos. La idea de la esencia griega en este escrito se mantiene, pero ya no es patrimonio exclusivo de Alemania, sino que es común a todos los pueblos europeos.

2.4. Desde el Período de desnazificación

Con respecto al período de desnazificación y el silencio de Heidegger, Farías y Carrasco destacan algunas cartas que para el primero tienen que ver con la ausencia de un real arrepentimiento y para el segundo con todo lo contrario. Ambos, sin duda, reconocen la reticencia de Heidegger a manifestarse públicamente en contra del nazismo. Destacamos en este punto las cartas que Heidegger mantuvo con Marcuse y con Jaspers. La primera la comenta ampliamente Farías y la segunda la comenta Carrasco.

Dice Farías que Heidegger adoptaba en ocasiones posiciones frente al holocausto de abierta provocación, como aquella que expresa en una carta a Marcuse en que compara la cuestión judía de la solución final con la expulsión de los alemanes del este. La carta aludida es del 20 de enero de 1947 y responde a Marcuse que le había exigido anteriormente una toma de posición frente al holocausto. La respuesta de Heidegger comienza manifestando la dificultad que implica el hecho de entenderse con personas que no han estado en Alemania desde 1933 y que juzgan el movimiento desde su final³⁶⁹. Él “esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida entera, una

³⁶⁷ Heidegger, citado desde Carrasco, 80.

³⁶⁸ Carrasco, 81.

³⁶⁹ Cf. Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 559.

reconciliación de los contrastes sociales y la salvación de Occidente de los peligros del comunismo”. Es eso lo que expresaba el discurso de rectorado. En la conferencia “La esencia de la ciencia”, en dos discursos docentes ante los estudiantes y en un manifiesto electoral, expresó frases que en el momento de escribir aquella misiva consideraba descarriadas (*Entgleisung*). Afirma el filósofo alemán que en 1934 renunció a su cargo tras reconocer su “error político” en protesta ante el actuar del Estado y del partido. Lo segundo de acuerdo con Heidegger fue silenciado. Agrega que una declaración explícitamente contraria hubiera significado la muerte para él y su familia (cita a Jaspers: “Nuestra culpa es estar vivos”). Afirma además que entre 1934-1944 su postura en sus clases fue tan clara que ninguno de sus estudiantes se sentiría tentado por la ideología nazi. Y añadió que “una confesión después de 1945 me resultó imposible, porque los partidarios de los nazis manifestaron su cambio de convicciones de la manera más abyecta, y yo no tenía nada en común con ellos”. Termina con la comparación entre la solución final y los alemanes del este³⁷⁰. La respuesta de Marcuse manifiesta decepción. Ante la afirmación de que no se puede juzgar el movimiento desde su final, Marcuse argumenta que ya el principio contenía el final, que para él la falta de entendimiento tiene que ver más bien con que “la gente en Alemania estaba expuesta a una total perversión de sus conceptos y sentimientos, que muchos aceptaron más que gustosamente.” Esto explica que Heidegger, para Marcuse, haya visto en el nazismo “la renovación espiritual de la vida entera”. Además, le reprocha: “Usted, el filósofo, ¿ha confundido la liquidación del ser occidental con su renovación? ¿No era evidente esa liquidación en cada una de las palabras del *Führer*, en cada uno de los gestos de las SA, ya mucho antes de 1933?”. Sobre la comparación entre el holocausto y los alemanes del este, Marcuse le pregunta si “ha perdido la dimensión lógica del asunto... según su argumentación, los aliados tendrían que haber conservado Auschwitz y Buchenwald, y todo lo que allí sucedió, para los ‘alemanes del Este’ y para los nazis, y así estarían las cuentas saldadas”. Para Marcuse, la

³⁷⁰ Heidegger, Citado desde Farías, 561-62.

diferencia entre la praxis nazi y la aliada marca la diferencia toda entre humanidad e inhumanidad. La carta quedó sin respuesta por parte de Heidegger³⁷¹.

Desde otra perspectiva, Carrasco en cambio remite a su diálogo epistolar con Jaspers y si bien reconoce su silencio público señala que privadamente si hubo manifestaciones de arrepentimiento. El problema para Carrasco es que Heidegger nunca reconoció públicamente su error. Testimonio privado de este reconocimiento son las cartas a Jaspers del 7 de marzo de 1950 y del 8 de abril del mismo año. La primera buscaba tranquilizar a Jaspers por sus dudas acerca de no haber recibido noticias de Heidegger, tampoco durante la guerra. Heidegger cree que Jaspers sospecha de su antisemitismo, ya que su esposa era judía. También Heidegger sabía sobre la carta de Jaspers enviada a la comisión de depuración de la Universidad de Friburgo, consultado por si podía o no considerarse a Heidegger un antisemita. Contrariamente a lo que filósofo de Messkirch pensaba, Jaspers fue ambiguo en sus opiniones. Según estas en los años '20 Heidegger no era antisemita y en el '33 se había puesto antisemita en algunos aspectos, diciendo que el antisemitismo iba contra su conciencia³⁷². De esta forma Heidegger se explica ante su amigo Jaspers: “*Querido Jaspers, si yo no he ido a su casa desde 1933, no es porque en ella habitaba una mujer judía, sino porque simplemente tenía vergüenza*”. En la siguiente carta del 8 de abril vuelve a hablar de “vergüenza”: “Los hechos que yo reporto aquí no pueden disculpar de nada; ellos solo pueden hacer ver cómo, de año en año, a medida que se descubría lo nefasto, crecía también la vergüenza por haber un día contribuido directa e indirectamente a ello”³⁷³. De acuerdo con este testimonio Heidegger pudo haber pasado por un período antisemita y esta carta reconoce al menos en el ámbito privado que su militancia en el nacionalsocialismo y demás faltas habían sido un error, además de

³⁷¹ Farías, 561-63.

³⁷² “en los años veinte, Heidegger no era antisemita. Esta expresión absolutamente inútil de ‘judío Fraenkel’ prueba que en 1933, por lo menos en algunos aspectos se había puesto antisemita. No solo se mostró reservado sobre esta cuestión. Lo que no excluye que, como debo suponerlo, el antisemitismo iba en otros casos, contra su conciencia y su gusto” (Jasper, citado desde Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 105).

³⁷³ Heidegger, citado desde Carrasco, 105.

confesar que el nazismo había sido un desastre. Al descubrimiento de su error lo llamó “derrumbe”. Carrasco afirma que muchos sospechan que la culpa manifiesta en estas cartas, junto al hecho de enfrentarse al comité de depuración, hayan llevado a Heidegger a un intento de suicidio³⁷⁴. Él mismo cuenta de un retiro de tipo psiquiátrico que tuvo lugar durante tres semanas.

Heidegger responde a una carta anterior de Jaspers en que se refería a cómo se conducía Heidegger en su opción nacionalsocialista: “como un niño que sueña”³⁷⁵. En su respuesta Heidegger acepta la imagen de “niño que sueña” con respecto a los fenómenos del nacionalsocialismo, además relata su alejamiento gradual del partido. Un hito fue la navidad de 1933. De acuerdo con lo que dice, en esa época comenzaría a ver con mayor claridad y por ello renunciaría a la rectoría de la universidad, así como rechazaría participar en la ceremonia de traspaso a su sucesor. Posterior a ello vendría un período de dudas. Heidegger comenzaría a conocer lo nefasto del movimiento y vería venir la guerra. Ante esto habría cobrado una nueva clarividencia³⁷⁶. Al final de esos años tendría la convicción de que el nazismo no había sido sino un grave error, del que intenta alejarse en sus cursos: “Jamás hemos creído en una ‘victoria’; y si las cosas hubieran llegado allí, nosotros hubiéramos sido los primeros en sucumbir”. Heidegger se siente amenazado por las autoridades nazis, según él habría sido espiado en sus cursos e incluido en una lista negra. Durante todos estos años de guerra Heidegger se habría alejado de su militancia y habría expresado ideas críticas en sus cursos, en una actitud que nadie tuvo

³⁷⁴ Cf. Carrasco, 106.

³⁷⁵ “Usted me perdonará si le cuento lo que he llegado a pensar: que, con respecto a los fenómenos del nacionalsocialismo, usted pareciera haberse conducido como un niño que sueña, que no sabe lo que hace, y se embarca como un ciego y sin pensar en una empresa que se le aparece de un modo completamente diferente a lo que ella es en realidad, pues pronto queda con su desconcierto delante de un amasijo de escombros y se deja arrastrar más lejos” (Jaspers, citado desde Carrasco, 106).

³⁷⁶ De acuerdo con lo que el mismo Heidegger relata: “Pero cuando enseguida, con los conocimientos y los medios de que disponía, traté de tener una inteligencia histórica (acerca de lo nefasto), el trasfondo de las cosas me desesperaba. En los años 36-37 llegué al punto más bajo. Veíamos venir la guerra, nuestros dos hijos, apenas adultos, amenazados en breve plazo, ellos, que no estaban, ni uno ni otro, en las Juventudes Hitlerianas, ni en ninguna organización estudiantil del partido. Tales amenazas hacen al ser humano más clarividente; después fueron las persecuciones contra los judíos, y todo se fue al abismo” (Heidegger, citado desde Carrasco, 107).

como él en esos años. Esto es cuestionable para Carrasco. Si bien sus interpretaciones de Nietzsche y Hölderlin se alejaron de las de los ideólogos nazis, su posicionamiento no fue particularmente político ni en un sentido ni en otro. Dice Carrasco que aquí se da un error en la comprensión de los hechos: él pensó que su error fue temporal y que su posterior comportamiento lo excusaba. Pero, así como públicamente se comprometió con el nazismo, de la misma manera debía haberse alejado. Por otro lado, él manifiesta una inseguridad en el alcance, tanto nacional como internacional de su pensamiento³⁷⁷. Es por todo esto porque Heidegger no comprendía cuando se le acusaba. Para él bastaba con el cambio de actitud que tuvo en los cursos posteriores a 1936. Finalmente, en la carta del 8 de abril de 1950, él manifiesta su corta visión política: “En 1933 y antes, los judíos y los hombres políticos de izquierda, en tanto que ellos estaban directamente amenazados, han visto más claro, más rigurosamente y más lejos”³⁷⁸.

Si bien Farías reconoce una evolución filosófica política posterior a la caída del régimen nazi, cree que en Heidegger se mantuvo un cierto “substrato nacionalsocialista genérico, traducido en unas formas y en un estilo que, con toda seguridad, son característicos”³⁷⁹. Incluso en sus desarrollos posteriores donde el ser, que, en tanto pre-reflexivo, deja huellas, Heidegger las seguiría buscando en su patria suaba. Para el chileno esto no es casualidad, aún resonaría “el pueblo metafísico”. En su entrevista de 1966 a *Der Spiegel*, que sería publicada póstumamente, Heidegger quiso hablar de su relación con el nacionalsocialismo. Para Farías Heidegger, ni siquiera en aquel momento sacrifica las cuestiones de principio vinculadas a los valores genéricos del nacionalsocialismo: “Mostrará, pues, que el nacionalsocialismo, desde el comienzo, se planteó un enfoque

³⁷⁷ “Pero incluso cuando dije ‘sí’, no miraba hacia el exterior, más allá de la Universidad y no me daba cuenta de lo que pasaba verdaderamente. Ni un segundo se me vino a la cabeza que mi nombre desde ese momento pudiera tener un tal ‘efecto’ en la opinión pública alemana y mundial y que fuera tan determinante para un gran número de jóvenes. Es solo en estos días que el rector de la universidad técnica de Karlsruhe del año pasado nos contó, a mi mujer y a mí, cómo mi toma de posesión del cargo de rector había sido discutida en esa época durante días entre los estudiantes de Berlín” (Heidegger, citado desde Carrasco, 108).

³⁷⁸ Heidegger, citado desde Carrasco, 108.

³⁷⁹ Farías, *Heidegger y el nazismo*, 1998, 36.

correcto del problema que representaba el dominio incontrolado de la técnica; después de ese buen comienzo, el movimiento quedó frustrado por la incapacidad filosófica de los dirigentes”³⁸⁰. A juicio de Farías, el “buen comienzo”, sigue siendo tema para Heidegger: “conserva integralmente, en su entrevista póstuma, la distinción fundamental entre el ‘verdadero nacionalsocialismo’ y el desviacionismo que lo deformó”³⁸¹. Aún sacaría a relucir el centro de Europa, aunque ya no como el pueblo alemán, pero sí como su lenguaje, el lenguaje de Hölderlin. Incluso los franceses cuando se ponen a pensar hablan en alemán. Para Heidegger la técnica se habría independizado del control humano y la democracia no puede reapropiarse de su control. “Sólo un dios puede salvarnos”, este dios no es trascendente “sino que como ‘todo lo grande y esencial’, es producto de ‘una patria’”³⁸²

Por su parte, Carrasco pese a que describe aspectos similares de la entrevista le da otro tenor. La admiración que Heidegger sintió por Hitler y su convencimiento de que venía una época gloriosa para Alemania la expresa de la siguiente manera: “Yo no veía otra alternativa en esa época. En medio de la confusión general de opiniones y de tendencias políticas representadas por treinta y dos partidos, se trataba de encontrar una posición nacional y sobre todo social, en el sentido general de la tentativa de Friedrich Naumann”. Este último fundó en 1896 el *Nationalsozialen Veirin*, un partido con objetivos liberales, nacionalistas y socialreformistas y con posterioridad a la Primera Guerra fue cofundador del partido Democrático Alemán³⁸³. Por tanto, este nombre estaba asociado a un movimiento nacionalista moderado que poco tiene que ver con el nazismo. Carrasco se

³⁸⁰ Farías, 581.

³⁸¹ Farías, 582.

³⁸² Farías, 585.

³⁸³ Este movimiento ha recibido el nombre de “guillermista” (wilhelminer) por su relación con el último Kaiser Guillermo II (1888-1918). Naumann apoyó resueltamente el militarismo del Kaiser y “abogó por una estrecha colaboración entre los países de Europa Central dirigidos por Alemania”. Su acción perseguía generar una coherencia entre el liberalismo y el protestantismo. Si bien había una opción nacionalista, ella se oponía a otras de carácter extremista como la de Adolf Stoecker. Al círculo de influencia de Naumann pertenecía figuras como Max Weber, Lujo Brentano y Hellmuth von Gerlach. En 1958 algunos miembros del FDP crearon la fundación *Friedrich Naumann*, cuyo objetivo era difundir el liberalismo (Cf. Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 36-37).

abre a que puede haber una cuota de oportunismo de Heidegger, pero lo que quiere establecer es que sus tendencias nacionalistas no eran extremistas y que iban en el sentido de Naumann. Por tanto, dice Carrasco, podemos caracterizar la posición política de acuerdo con lo que él señala de la siguiente manera: “simpatizante de un nacionalismo moderado, junto a una preocupación por el orden y la seguridad internas del país, además de una admiración por los ideales militaristas de la sociedad prusiana y una preocupación por los problemas sociales.”³⁸⁴ Durante la República de Weimar la alternativa comunista era contundente³⁸⁵. Daba la impresión de que la sociedad alemana era ingobernable. Los sectores conservadores políticos y católicos, a los que pertenecía Heidegger, observaban con miedo este movimiento ultraizquierdista. Esto explica por qué Heidegger desconfió de la democracia y sintió temor frente a la amenaza comunista. Estas inclinaciones explican por qué pudo verse atraído por el nazismo. Es preciso aclarar que nunca fue partidario del liberalismo y que siempre expresó dudas sobre la democracia.

Para Carrasco, uno de los aspectos altamente criticables de la militancia nazi de Heidegger es la independencia que como filósofo comprometió. Heidegger se obnubiló por el éxito del nacionalsocialismo, pensó que Hitler traía una nueva época histórica para Alemania y que su interpretación de la historia podía ser una poderosa influencia. En su soberbia pensó que su obra potenciaría el proceso histórico que venía y se aceptaría como “verdad” de época. Pero todos sabemos en el desastre en que eso terminó.

2.5. Algunos textos en que es posible encontrar una crítica al nazismo

Ya hemos visto en la investigación de Eduardo Carrasco algunos textos en que Heidegger se aparta de ciertos aspectos del nazismo. Ahora veremos algunos otros en los que Carrasco y Fédier ven una manifiesta contradicción con aspectos centrales del nazismo. Uno de ellos es el texto 47 de su obra *Meditación (Besinnung)*, llamado “Verdad y utilidad”,

³⁸⁴ Carrasco, 37.

³⁸⁵ El 4 de noviembre de 1918 se creó el “Consejo de obreros y soldados”, que perfectamente pudo conducir a una revolución como la rusa. Además, en los primeros años del gobierno de Weimar la crisis política y económica hizo que ocurrieran con frecuencia intentos golpistas que se mantuvieron hasta finales de 1923.

el otro es su *Carta al humanismo*. Fédier nos presentará un comentario a una afirmación que hace Heidegger en el curso llamado *Parménides* (1942-43).

En “Verdad y utilidad” Heidegger comenta una frase del discurso hecho por el *Führer* en conmemoración del primer aniversario del gran imperio alemán el 30 de junio de 1939. Esta frase es la siguiente: “No hay actitud alguna que no pueda encontrar su última justificación en la utilidad procedente de ella para el conjunto”³⁸⁶. El sentido de esta afirmación no es sino una variante de “el fin justifica los medios”, donde el fin es la preservación de la totalidad, léase el pueblo alemán. Durante su vida Heidegger ha buscado superar el nihilismo subjetivista. Contrariamente a su visión de la época nazi, es ahora el nazismo el que es visto como expresión de los excesos técnicos de la modernidad. En primer lugar, Heidegger se pregunta quién es esa totalidad: ¿“una fuerte masa humana de ochenta millones”? Pero ¿cuál ha sido el criterio con que se ha constituido esa totalidad? Una respuesta podría ser la subsistencia y permanencia del conjunto. Si esto es así, ¿por qué el conjunto podría erigirse a sí mismo como meta? El que el propio conjunto reclame su legitimidad es una idea nihilista, que cualquier conjunto podría utilizar para legitimarse. Este como aquel serían un puro acto de voluntad. Por otra parte, interpreta Carrasco, la frase de Hitler exhibe un vacío de sentido en la forma que expone la relación entre actitud y utilidad. Existe una arbitrariedad de fondo, es decir, nihilismo. La pregunta decisiva tiene que ver con el concepto de “utilidad”. Ningún pueblo tiene derecho a afirmarse en contra de los demás. Aquí subyace simple voluntad de poder. Al contrario de su visión en su época nazi Hitler es ahora el líder de un movimiento que buscaría llevar hasta el extremo una forma ilimitada de modernidad. El nazismo sería por el contrario una reafirmación todavía más decidida del antropocentrismo. La idea de hombre que hay detrás es la de un ente dominador del mundo. El nazismo en vez de ser una forma de volver a los griegos es una forma de olvido.

³⁸⁶ Véase el texto completo en «Verdad y utilidad» en Heidegger, *Meditación*, 110-11.

El año 1945 tuvo lugar una conferencia de Sartre, que obtuvo una repercusión mundial, que está muy presente en la intención del escrito de Heidegger que se ha conocido como *Carta al humanismo*, esta conferencia del filósofo francés tenía por nombre “el existencialismo es un humanismo”³⁸⁷.

Sin entrar del todo en el comentario que hace Carrasco sobre la crítica de Heidegger al escrito sartreano, diremos que el centro de su crítica está en que el uso de nociones de la analítica existencial está inmerso en una ontología subjetivista que no es la suya, sino que están más bien en continuidad con la dualidad cosa pensante- cosa externa propia de la modernidad. En la *Carta al humanismo* Heidegger pretende desmarcarse de malentendidos que no se condicen con su nueva ontología y con los problemas que él pretende superar. Entre las revisiones que hace está la que se refiere al concepto de “acción”. Esto, en opinión de Carrasco, lleva implícita una autocrítica a su antiguo compromiso político con el nazismo. El de Messkirch quiere superar la idea técnica de acción. Esta se reduce a ser la “efectuación de un efecto”. El problema que tiene no es solo que predomine en la técnica mecanizada, sino que lo hace en aspectos de nuestra vida como la ética y la política. La acción debe comprenderse como “*producere*”, es decir, a partir de la noción de cumplimiento. Que algo se cumpla quiere decir que realiza su esencia, vale decir, despliega las potencialidades de su ser. Por ello generar un efecto no es necesariamente una acción, puede ir en el sentido contrario violentando la realidad. Podemos violentar algo para acomodarlo a nuestros propósitos yendo a contracorriente de su esencia. Un ejemplo: la intervención del labriego hace que la planta crezca de acuerdo con su naturaleza y esto implica que su proceder se adecúe a las solicitudes que vienen de la planta. Un caso contrario, la acción de una compañía explotadora de tierras, su finalidad es obtener los mejores resultados económicos, para ello hace todo por acelerar el crecimiento incluida la manipulación química y genética que afecta su desarrollo natural.

³⁸⁷ La conferencia de Sartre respondía a algunas críticas que le habían hecho al existencialismo: Los comunistas cuestionaban la posibilidad y alcances de la acción humana, católicos y comunistas el supuesto pesimismo y subjetivismo, así como las consecuencias éticas que tendría el ateísmo. Sartre busca demostrar que su pensamiento no es una mera muestra de desesperación y de desaliento.

En el primer caso se ayuda a ser a la cosa lo que tiene que ser, en el segundo caso hay una intervención violenta, para que la cosa sea lo que yo exijo que sea. En el último caso el acento está puesto en los planes del ser humano en el otro se busca la armonía.

La forma en que comprendemos la acción es reveladora del modo en que comprendemos la relación entre hombre y mundo, entre hombre y ser. Este es un propósito transversal de Heidegger a lo largo de su vida, superar el antropocentrismo y hacer de la relación del hombre con el mundo una síntesis armónica. A través de la distinción de las dos formas de acción podemos clasificar la acción de Hitler como una que quiso conducir la historia, pero que, a pesar de su eficacia mortífera, sus anhelados fines iban en dirección contraria a la que tomó el mundo. En cambio, la acción de quienes se le opusieron es la única que hoy tiene sentido formando parte de la historia viviente. A Heidegger le interesa develar el carácter epocal de las cosas, la misma época tiene una configuración esencial. Junto a toda existencia está ocurriendo el Ser, y todo ente está atravesado por él. La acción humana no puede modificar la dirección del ser. Para superar la modernidad se requiere de un pensamiento distinto del moderno que estaba basado en la subjetividad. Se da en este nuevo pensar la identidad y diferencia entre ser y pensar. La acción verdadera es la que se corresponde con el ser. Así como en la tragedia griega podríamos expresar esto en términos de destino, la acción piadosa es la que no contraviene lo que los dioses deciden. Aquí libertad y destino se identifican. Para la *Carta al humanismo* el pensamiento es una síntesis realizada con el ser y como acción es la más alta³⁸⁸. Que todo obrar resida en el ser le da la última palabra al ser. Una idea sartreana como el “compromiso” tiene en sí misma la esencia moderna del actuar, por ello Heidegger no la considera propia. Una palabra que podría tener mucho que ver con el ciego compromiso nazi. Por ello, el filósofo solo debe entregarse al poder del pensar, es decir responder adecuadamente al requerimiento del ser.

³⁸⁸ “El pensar solo actúa en la medida en que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente” (Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, 12).

El ser de cada hombre está en juego para él mismo, pero más allá de ello es el ser mismo el que está en juego en toda existencia humana³⁸⁹. El hombre está atravesado por el ser y desde aquí se comprende el lenguaje como “la casa del ser”³⁹⁰. Aquí se produce el encuentro entre hombre y ser, es en el lenguaje donde se juega su copertenencia³⁹¹. Ante los malentendidos que puede causar una expresión como existencia o mundo, la primera porque refiere a la antigua concepción del ser de los entes y la segunda porque puede confundirse con un afuera del sujeto, es que Heidegger comienza a hablar de ek-sistencia y de claro del ser. La primera hace referencia al modo como el ser “interviene” la esencia del Dasein, haciendo posible la apertura en la que este habita. Tal apertura ya no se nombra como “mundo” sino como “claro del ser”³⁹². Esta no es una propiedad más del Dasein, sino el mismo modo de la relación esencial entre hombre y ser. El modo como ser y ser humano se copertenecen es la ek-sistencia, con ello se deja atrás toda subjetividad en la definición del Dasein y también todo lo que pudiera haber de una objetivación del ser. Dice Carrasco la ek-sistencia pensada como esencia del ser humano es la “definitiva recusación de la concepción fisiológica y biológica del hombre propia del nacionalsocialismo”³⁹³. Lo que busca Heidegger con su nueva concepción de ser humano es devolverle su dignidad³⁹⁴, determinando de nuevo la palabra humanismo, si se quiere seguir usando la palabra³⁹⁵. Muy en esta línea está la interpretación que hace Charles

³⁸⁹ En cambio, “la metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre solo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser” (Heidegger, 27).

³⁹⁰ (Heidegger, 43).

³⁹¹ “Lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta” (Heidegger, 31).

³⁹² Cf. Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 169. Si de confusiones se trata, equiparar mundo con claro del ser también puede llevar a confusión es por eso por lo que más adelante el propio Carrasco hace la siguiente aclaración: “Por eso el ‘mundo’ es ahora el claro del Ser o, más precisamente, este claro del Ser, en uno de sus aspectos, es ‘mundo’. Pero solo este claro es ‘mundo’, se dice en *la Carta sobre el humanismo*” (Carrasco, 170).

³⁹³ Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 170. Dice Heidegger: “Lo que ocurre es, más bien, que el hombre se encuentra ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser” (Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, 38).

³⁹⁴ Dice Heidegger: “Mediante esta determinación esencial del hombre ni se desechan ni se tildan de falsas las interpretaciones humanísticas del ser humano como animal racional, ‘persona’, o ser dotado de espíritu, alma y cuerpo. Por el contrario, se puede afirmar que el único pensamiento es el de que las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre” (Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, 37).

³⁹⁵ Cf. Heidegger, 61-62.

Taylor. A menudo se ha tratado de calificar la filosofía de Heidegger de antihumanismo, dándole una significación negativa al término. Al antihumanismo heideggeriano, Taylor lo entiende como una actitud antimonológica, como un ataque al subjetivismo, al cual equipara con el “humanismo”, “doctrinas que tratan de entender la conciencia y el pensamiento como poderes y propiedades del sujeto humano”³⁹⁶. De hecho, el antihumanismo no tiene, para Taylor, por qué ser necesariamente considerado antitético con el humanismo. Para el de Quebec está “lejos de estar claramente establecido que el antihumanismo de Heidegger deba ser tomado como un rechazo de las aspiraciones asociadas al término humanismo”³⁹⁷. Por otro lado, quienes atacan la libertad y la razón modernas, también ponen en duda la posición del alemán. Sin embargo, en el artículo “Heidegger, el lenguaje y la ecología” (1992) afirma que “hay aspectos oscuros y preocupantes en su ataque al humanismo”³⁹⁸, pero reconoce un aspecto positivo en su crítica al crecimiento irreflexivo de la sociedad tecnológica, que queda en la línea de la protesta ecológica. Este es el punto en el que el Heidegger posterior a la *Kebr* se relaciona con la *Lichtung* (claro del bosque). Esto se vuelve no creíble para una postura epistemológica como el representacionalismo, en cuanto una capacidad del sujeto de reflejar las cosas como representaciones³⁹⁹. El problema es cuál es el papel del hombre en el claro del bosque: para el subjetivismo es el de creador, para Heidegger es el de pastor⁴⁰⁰. El negar este papel queriendo tomar el control del claro es ir contra nuestra esencia, en este sentido Heidegger entiende el “humanismo” como la doctrina antropocéntrica del control humano, por eso rotula su filosofía como “antihumanismo”⁴⁰¹.

³⁹⁶ Taylor, «Lichtung o Lebensform», 111.

³⁹⁷ Taylor, 112.

³⁹⁸ Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 143.

³⁹⁹ Cf. Taylor, «Lichtung o Lebensform», 111.

⁴⁰⁰ Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 168.

⁴⁰¹ Taylor, 168.

Para Carrasco hay algo grande en juego en la filosofía de Heidegger, la idea del hombre como Dasein (ser-ahí) y como ek-sistencia han llevado la esencia del ser humano a una altura que solo podrá aquilatar “quien sea capaz de pasar por encima de las mezquindades politiqueras para intentar comprender cabalmente y sin prejuicios esta filosofía”⁴⁰².

Otro interesante antecedente es aquel que nos entrega François Fédier con respecto a lo que el nazismo comprendía como política, y cómo a propósito de ello, Heidegger hace una crítica profunda al nazismo. Un eslogan, que curiosamente ha sido utilizado por la izquierda, era también utilizado por los nazis: “Todo es política”. Esto implica que “la realidad entera se ve reducida a la medida del hombre, a sus luchas, aspiraciones y valoraciones”⁴⁰³. Precisamente Fédier relaciona este con la “Carta al humanismo” y con la crítica de Heidegger a aquella forma de pensar que restringe la realidad a lo humano expresada en la frase de Jean Paul Sartre: “precisamente estamos en un plano en que solamente hay hombres”.

Heidegger en el curso de invierno de 1942-1943, que tiene por nombre *Parménides* (GA 54) afirma lo siguiente: “Los griegos son el pueblo impolítico por excelencia”⁴⁰⁴. Para Fédier en esta afirmación hay una crítica a la política hitleriana. Los hitlerianos, dice Fédier, pretendieron establecer con bases científicas los principios de su acción. Pero en vez de usar el esquema de la “lucha de clases” propia de los bolcheviques optan por el esquema “lucha de razas” (*Rassenkampf*). Dice Fédier: Y de una manera tan consecuente como los comunistas, los nazis establecieron que el ‘conocimiento científico’ no era neutral, sino que, al contrario, solo una conciencia ‘política’ previa haría posible el despliegue de una verdadera ‘ciencia nacionalsocialista’⁴⁰⁵. De ahí el término “ciencia

⁴⁰² “El ser-ahí y la ek-sistencia son dos maneras de nombrar al ser humano que quedan en las antípodas de la barbarie nazi y restablecen la verdadera dignidad del hombre de un modo insigne. Quien pretenda ver en estas ideas relaciones con el nazismo se equivoca rotundamente: aquí se encuentra el más profundo pensamiento sobre nuestra humanidad que jamás ningún otro pensador haya expresado en el siglo XX” (Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 171-72).

⁴⁰³ Fédier, «Hablemos, por favor, de política...», 2.

⁴⁰⁴ “Porque los griegos son el pueblo no-político por excelencia” (Heidegger, *Parménides*, 124).

⁴⁰⁵ Fédier, «Hablemos, por favor, de política...», 2.

politizada” que usaban los ideólogos nazis, contrapartida de la “ciencia proletaria” de los estalinistas. De esta forma dice Fédier para los nazis “es ‘política’ la presentación de todos los hechos y acontecimientos de acuerdo con una valoración de los fenómenos civilizatorios en términos de raza.”⁴⁰⁶ Por tanto, la poli griega no está determinada políticamente a la manera como lo comprendía el nazismo. Es en este sentido en el que los griegos son el pueblo impolítico por excelencia. Fédier destaca el hecho que impolítico no quiere decir solo ausencia de lo político, sino que hace énfasis en su negación efectiva. Esto significa, en palabras de Fédier: “1º) que los griegos son pura y simplemente ininteligibles a partir de las categorías utilizadas por la ideología nazi; 2º) que la comprensión verdadera del pensamiento griego es el antídoto por excelencia de la aberración contemporánea.”⁴⁰⁷

Esto en modo alguno, advierte Fédier, es una afirmación de que todas las contemporáneas prácticas políticas sean clasificadas de la misma forma.

2.6. La historia del ser

Otro punto importante en la *Carta al humanismo* es el que tiene que ver con la historia del ser: “el hombre se encuentra ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es”⁴⁰⁸. Cuando Heidegger habla de verdad no está pensando en la verdad como adecuación, la verdad no es adecuación sino “síntesis”. La ek-sistencia misma del hombre tiene lugar en medio de la lucha entre apariencia y verdad porque en eso radica su destinación⁴⁰⁹. El Dasein habita en la verdad, ella no es algo que pueda tener o desechar, él está destinado a ella. La historia se constituye porque hay inicio y una esencialidad, es decir, un lazo de esencia de cada momento, lo que sucede ulteriormente

⁴⁰⁶ Dice Heidegger en un texto anterior que: “Hoy ya casi no es posible suponiendo que todavía se haga leer un libro o un ensayo dedicado al mundo griego sin que todo en él nos recuerde que allí, esto es, en los Griegos, ‘todo’ estaba determinado ‘políticamente’. En la mayoría de los ‘informes de investigación’, los Griegos nos son presentados como ejemplos perfectos de nacionalsocialistas” [el Himno de Hölderlin “Der Ister”, GA 53, citado desde Fédier, «Hablemos, por favor, de política...»].

⁴⁰⁷ Fédier, 3.

⁴⁰⁸ Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, 38.

⁴⁰⁹ Cf. Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 173.

va formando parte de lo que va teniendo lugar. La verdad aparece bajo formas que se van modificando a través del tiempo y por eso tenemos derecho a hablar de una historia del ser. Para comprender esto Carrasco recurre a una distinción que se da en la filosofía de la historia del siglo XX, la distinción entre hecho y acontecimiento. Este último es una unidad mayor que los simples hechos, ella está formada por múltiples hechos que tienen una relación esencial entre sí, en cada uno de ellos está ocurriendo algo que los supera como fenómenos aislados. Por ejemplo, los derechos individuales que se han ido integrando cada día más en las legislaciones podemos considerarlos parte de un acontecimiento que empezó con la Revolución francesa en 1789. La historia si fuera solo de hechos, no tendría el sentido que le da el acontecimiento. El acontecimiento que está detrás de los hechos es mucho más difícil descifrarlo. Estos acontecimientos forman parte de acontecimientos mayores, más amplios. En este sentido, Heidegger ha intentado comprender las épocas a partir de la concepción de verdad. Por ejemplo, el término metafísica se refiere a una determinada época en la historia de la verdad del ser.

El fundamento de su esencia o el principio de configuración esencial de una época está dado por el modo como se co-pertenece el ser y el pensamiento⁴¹⁰. El pensamiento es la respuesta humana a un requerimiento que proviene del ser, la verdad es la instalación de una época histórica a partir de una figura específica que toma la unidad de ser y pensamiento. Porque en ningún caso la verdad es producto puramente humano o una decisión unilateral del ser. Si la esencia del hombre reside en la ek-sistencia entonces el hombre pertenece a la verdad, es en ella en que habita, lo que no quiere decir que la posea, ni que acceda a ella como lo ha pensado la modernidad. Cuando Heidegger se refiere al claro del ser lo que hace es apuntar a este modo de ser que es apertura, exterioridad⁴¹¹.

⁴¹⁰ Cf. Carrasco, 178.

⁴¹¹ “estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre” (Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, 27). “No hay otra verdad, sino aquella que trae al mundo el hombre, pero si esta verdad es determinación de lo que es, es porque lo que ha hecho el hombre no ha sido otra cosa que respuesta a un requerimiento del Ser” (Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 180).

Para Carrasco la idea de ek-sistencia es la única forma de dar con un fundamento para la igualdad, sin la igualdad fundada en ser hijos de Dios propia de una tradición anterior⁴¹². De este modo se ha abierto paso una nueva fundamentación de la esencia del hombre en tanto depositario de la destinación del ser. Todos los seres humanos son atravesados por el ser y en este sentido ha sido entregado a su propia responsabilidad, no obstante, él no puede apropiarse de sí mismo, su esencia proviene del ser:

“Esto significa que todo intento de manipulación, de planificación y de dominio absoluto de su esencia es ciego, pero también que todo avasallamiento, atropello o intento de dominio de unos hombres por otros resulta un acto de soberbia contrario a la verdadera grandeza humana, que radica en su pertenencia al Ser y no a él mismo.”⁴¹³

Garrido – Peñirán destaca el hecho de que la forma en que el Heidegger posterior a la *Kehre* comprende que se debe enfrentar el evento del ser no es con las resonancias bélicas de 1933, sino a través de la serenidad y la cuaternidad del mundo. En esto hay una impronta que se acerca más a la contemplación que a la manipulación propia de la *Gestell*. En opinión de Carrasco, aquellos que se han permitido criticar a Heidegger, sin tomar en cuenta la grandeza de su filosofía y los alcances que esta tiene han hablado insensatamente. Pues entre otras cosas han desconocido que ha pensado “de modo más inicial, lo que hay es la historia del ser, de la que forma parte el pensar como memoria de esa historia, un pensar acontecido por ella misma”⁴¹⁴. Lamentablemente militó para el nazismo, esto es doloroso para la filosofía, pero para Carrasco, este es un hecho que acompaña aquella oscuridad que tenemos como seres humanos⁴¹⁵.

Con respecto a la historia del ser, Hubert Dreyfus en el artículo “Heidegger on the Connection between Nihilism, Technology, Art, and Politics” (1992), afirma que la misma interpretación de la historia del ser que llevó a Heidegger a apoyar a Hitler en

⁴¹² Dice Carrasco que el pensamiento de la historia del ser es la manera laica de pensar la historia. Este fenómeno se ha comenzado a diluir por la decadencia de la fundamentación teológica del cristianismo y ha caminado hacia el nihilismo.

⁴¹³ Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 180.

⁴¹⁴ Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, 46.

⁴¹⁵ Cf. Carrasco, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, 181.

1933, le hizo romper con el nacionalsocialismo entre 1935-1938. Entre el 33 y el 35 Heidegger parece haber pensado que Hitler era aquel líder que podría salvar las prácticas locales tradicionales frente a la tecnología global que lideraban EE. UU. y la URSS⁴¹⁶, pero hacia 1938 más bien ve el problema en la “movilización total”⁴¹⁷. Para Dreyfus Heidegger critica al *Führer* como el organizador del orden total propio del dominio de la técnica moderna⁴¹⁸.

El autor norteamericano ve que Heidegger, así como Charles Taylor y Robert Bellah, sostienen que podemos superar el nihilismo, al encontrar un conjunto de preocupaciones compartidas que puedan dar a nuestra cultura un nuevo enfoque. Heidegger no veía posibilidad de superar el nihilismo bajo la guía de la fe en la autonomía racional ilustrada, quedándonos bajo un Estado que busca bienestar material para todos. El problema que ve el filósofo alemán en este derrotero no es que nos llene de infelicidad, más bien le teme a lo contrario. Su esperanza la pone en un evento, tal vez en un líder carismático, “solo un dios puede salvarnos”. La idea de que un dios nos dará una comunidad unificada, pero abierta “(un conjunto de preocupaciones que todos compartamos, aunque solo fueran foco de desacuerdo)”⁴¹⁹, parece para algunos, una idea poco realista y peligrosa. Heidegger estaría de acuerdo en que su versión democrática abierta sería cada vez más inalcanzable, pero, como hemos visto, la “salvación” a través de la opción totalitaria es aún más inalcanzable y peligrosa. Desde los orígenes griegos sabemos que la comunidad es necesaria para no caer en el nihilismo, por eso Heidegger busca un nuevo centro para la cultura. El error fue pensar que ese dios esperado era Hitler. En el “origen de la obra de arte” Heidegger señala, a juicio del norteamericano, un criterio de carácter muy general, pero esencial, para la identificación de este dios: Una verdadera obra de arte

⁴¹⁶ Cf. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, 42.

⁴¹⁷ Heidegger, «La época de la imagen de mundo», 79.

⁴¹⁸ Dreyfus cita el siguiente texto: “En realidad ellos son las consecuencias inevitables del hecho de que el ente haya pasado al modo de la errancia, en la que se expande el vacío que exige un único ordenamiento y un único aseguramiento del ente. Allí está exigida la necesidad del ‘dirigismo’, es decir, del cálculo planificador del aseguramiento de la totalidad del ente” (Heidegger, «La superación de la metafísica», 69).

⁴¹⁹ Dreyfus, «Heidegger on the Connection between Nihilism, Technology, Art, and Politics (1992)», 224.

debe configurar una lucha entre la tierra y el mundo. La verdadera obra de arte no hace que todo sea explícito y sistemático, lo que genera y apoya la resistencia a la movilización total⁴²⁰. Esto va a todas luces contra la opción heideggeriana de entre el 33-35. Heidegger apoyó a un líder totalitario que negó la verdad de todos los puntos de vista conflictivos, pese a que vio a Hitler en una lucha, que, en su momento, él consideró apropiada. Pero, a pesar de este criterio general, no existe un criterio que exima a nuestro pensar del error y de la interpretación, cualquier camino corre el riesgo de la desviación, pensar incluye el errar⁴²¹

2.7. En retrospectiva

Hemos podido observar en las páginas precedentes varias opiniones con respecto al nacionalsocialismo de Heidegger y a la influencia de este en su filosofía. La postura del chileno Víctor Farías es categórica con respecto al compromiso con el nazismo de Heidegger y con la negatividad que este transmitió a su pensamiento. Este habría tenido influencias nacionalistas, xenófobas y antisemitas desde su niñez. Estas le llevaron por los derroteros que arribaron a su punto culmine en una época de compromiso profundo y activo que tuvo como escenario las décadas de los '30 y '40. Este compromiso a nivel teórico habría tenido sólidos antecedentes en su obra *Ser y tiempo*, pese a que no se puede considerar que en ese entonces haya elementos nacionalsocialistas en este escrito. En el período posterior a la desnazificación Heidegger, pese a haber cambiado su postura, habría conservado un nacionalsocialismo genérico que influenció también su última filosofía. Toda ella tendría un germen de inhumanidad discriminadora⁴²².

⁴²⁰ Cf. Dreyfus, 224.

⁴²¹ Cf. Dreyfus, 225.

⁴²² Francisco Gil Villegas hace una fuerte crítica al método y las conclusiones que saca Farías. Además, señala que en general detrás de la desautorización de la figura de Heidegger y la filosofía existe una agenda oculta: "Para bien o para mal, Heidegger domina junto con Nietzsche a toda la producción filosófica de vanguardia en Francia desde hace varias décadas, al grado que se le ha evaluado ya como el principal 'filósofo francés' de nuestra época." (Villegas, «la agenda oculta», 85). Foucault, Lyotard y Derrida, así como toda la corriente deconstruccionista se nutre de Heidegger y Nietzsche. Esta corriente es la que defendió las implicaciones de tener un "discurso fundacional", vale decir, "cualquier intento teológico o secularizado para validar trascendentalmente las estructuras normativas" (Villegas, 86). Ante esto la oposición marxista y liberal emprendió una campaña contra lo que consideró

Lo que tal vez no sea posible negar es que Heidegger sí tuvo un período nacionalsocialista que Carrasco restringe, al menos en su momento de mayor compromiso, entre los años 1933 a 1936. Desde ahí operaría un declive que haría que el pensador de Friburgo cada vez se diera más cuenta de su error. En este sentido el nacionalsocialismo de Heidegger para Eduardo Carrasco fue un desvío de su pensamiento, que lo implicó, pero que tuvo la oportunidad de corregir, desvío que era contradictorio con su propia filosofía. Su desconfianza ante todo universalismo, y su vergonzoso acercamiento al racismo, no se condecía con el universalismo griego, con la libertad de espíritu que es más propicia a la democracia que a un régimen totalitario como el nazismo, con los antecedentes del mismo régimen democrático en el pueblo griego. Su cerrazón en la consideración de la patria germánica se contradecía con el aporte dado por otros países y por la cultura judeocristiana.

Es importante tener presente la opinión de Habermas que considera absurda la sospecha sobre la obra *Ser y tiempo* y la valoración que hace sobre el aporte que ha hecho esta al pensamiento filosófico contemporáneo. En nuestra opinión tal vez haya que tener presente el carácter profundamente fundamental de las nociones aportadas por esta obra y en general por el pensamiento heideggeriano. Nos estamos metiendo con lo más simple de la experiencia que está abierta a todas las posibilidades humanas desde las más abyectas a las más sublimes. Haciendo una analogía con la ciencia física, recordamos una pregunta que en un auditorio se le hizo a Michael Faraday sobre un fenómeno que tenía que ver con el electromagnetismo: “¿y qué uso puede dársele a tal descubrimiento?” y la respuesta de Faraday fue: ‘¿qué uso se le puede dar a un bebé recién nacido?’. Ciertamente el uso del electromagnetismo puede servir para usos benéficos y maléficos para la humanidad. Esto no quiere decir que el electromagnetismo sea un fenómeno sospechoso ni menos perverso. Tal vez en ese sentido y saliéndonos de la analogía con el mundo físico, podemos considerar la opinión de Charles Taylor que Heidegger no tuvo lugar en su

una nueva forma de irracionalismo. Al parecer, frente a la poca eficacia de los argumentos filosóficos frente al evasivo discurso irracionalista, fueron más efectivos las acusaciones de carácter político. El hecho de que esta corriente posmodernista tuviera su fundamento en Heidegger hizo a este un blanco obvio a quien atacar.

pensamiento para el mal, vale decir fue ciego ante las posibilidades de su pensamiento siguiendo ese camino.

Fariás piensa que en el período posterior a la renuncia al rectorado de Friburgo existe solo un período de crítica a una facción del nazismo y a un desvío del verdadero camino que Heidegger vislumbraría con mayor claridad. Sin embargo, hay antecedentes de autores como Fédier y Carrasco que entregan argumentos y análisis hermenéuticos que muestran un distanciamiento con lo medular del movimiento.

En esta línea está Charles Taylor quien considera que los argumentos que ven elementos propicios al nazismo en *Ser y tiempo* no son plausibles. El canadiense ve más bien en Heidegger un puntal en la lucha contra el subjetivismo. Alguien que ha contribuido enormemente a destruir la imagen del sujeto desvinculado y a recuperar el trasfondo. Su filosofía va contra la doctrina antropocéntrica del control humano que rotula como “humanismo”, pero que Taylor considera que no debe ser considerado antitético con lo que nosotros consideramos comúnmente como humanismo. Ve además como positiva la crítica al control del sujeto moderno sobre el claro del bosque, sobre nuestra apertura a la realidad. El canadiense comparte con el alemán la idea de un pastor del claro en contraposición de un creador en el claro. Por ello en su ataque al sujeto desvinculado que controla instrumentalmente la realidad Taylor encuentra en Heidegger un aliado.

Tras los cuestionamientos anteriores queremos retomar el tema del *Mitsein* heideggeriano y su posible complementariedad con el trasfondo de Taylor. El pensamiento moderno suponía una concepción antropológica que consideraba un sujeto autodeterminante, aparte de su mundo, de la naturaleza, de su cultura y de los demás. Este sujeto era gestor de su destino y de su autorrealización (si complementamos esto con la visión romántica), así como favorece visiones políticas que se fundan en la libertad e igualdad del individuo. Esto podría hacer sospechar que una noción como el *Mitsein* apunte en una dirección contraria, una que tienda a la masificación y que favorezca estructuras políticas totalitarias. Después de todo, el filósofo que propuso esta noción apoyó el nacionalsocialismo nazi. En los campos de trabajo que promovió durante su período

como rector de Friburgo esta noción se hace central, el compartir-con-otros el trabajo y, en general una causa común, afianzarían los lazos comunitarios, teniendo como paradigma la camaradería de la guerra que se gesta en el campo de batalla. Camaradería que no contempla aspectos tan esenciales como la libertad de los que se consideran camaradas y la dignidad de los que no pertenecen al colectivo. Esto se agrava con el tipo de concepción de autenticidad que denuncian Adorno⁴²³ y Farías, que es una aceptación personal, pero del destino común, que en caso del nazismo encarnaba el destino del pueblo alemán, tal como fue concebido por Heidegger en su época nacionalsocialista. Somos unos con otros y esto tal vez nos condene a ser parte de una tradición y de una política que enfatizan lo común por sobre el individuo y sus derechos.

En la vereda opuesta tenemos los malestares que ha provocado la cultura del sujeto moderno que tan bien ha descrito Taylor: el individualismo, el atomismo y la razón instrumental. Ellos son verdaderos problemas de nuestro modo de ser modernos y no simples incomodidades que pudieran soportarse en pro de beneficios mayores. El desastre ecológico es buena muestra de que nos hemos comprendido como ajenos a nuestro mundo y hemos dispuesto de él como si solo importaran nuestras necesidades y la más de las veces caprichos. El individualismo como consumidores voraces ha hecho que nos despreocupemos de nuestro entorno y de los otros seres humanos, incluidos los del futuro. A esto hay que agregar un tipo de subjetivismo que se vive como grupo y que implica una falta de compromiso con el resto de los que viven en nuestra sociedad. La consciencia de nuestros derechos ha posibilitado emancipaciones que pueden verse con claridad después del gran acontecimiento de la Revolución Francesa. Pero qué pasa hoy con nuestra sociedad atomizada que se pierde en exigencias y que ha favorecido el recurso a populismos que vienen a responder a presuntos derechos no satisfechos, independientemente si esto viola los de otros. ¿Qué pasa con el lazo común en nuestra sociedad? Eduardo Carrasco ha mostrado el gran problema que se nos viene cuando nos olvidamos del universalismo en pos del particularismo. Sin embargo, por otro lado, ¿qué

⁴²³ Véase Adorno, «La jerga de la autenticidad».

pasa con nuestras diferencias, tanto particulares como de grupo? ¿Da respuesta a ello el liberalismo? Son problemas no menores para los que no creemos tener una respuesta, pero que pensamos podemos aportar a ellos desde nuestra concepción de ser humano. Estamos en una etapa de la modernidad en que los totalitarismos han dejado de ser la amenaza principal, al menos en occidente, pero en el que nuestro individualismo y nuestros subjetivismos amenazan nuestras formas de democracia, muchas de ellas aun deficientes.

Si bien no queremos caer en la ingenuidad de llegar a una definición acabada de ser humano, creemos que como modernidad hemos ganado mucho al incorporar a nuestra ética y a nuestra política los derechos humanos que provienen, en buena parte, de la idea del individuo libre e igual a sus congéneres que es capaz de autodeterminarse. Sin embargo, esta visión reduccionista de hombre amenaza con menoscabar aquello que hemos construido. El *Mitsein* es anterior al período nazi de Heidegger, por mucho que este lo haya utilizado en sus reflexiones de aquella época. Por otro lado, es una estructura del ser de Dasein que apunta contra la concepción del sujeto desvinculado. El *Mitsein* no va contra la libertad ni individualidad (distinta de individualismo) en el sentido que está integrada en el ser autointerpretante que es capaz (posibilidad) de reformular su tradición y ser crítico frente a ella. Retomaremos estas reflexiones en el siguiente apartado.

3. La complementariedad del *Mitsein* con el trasfondo de Taylor

Heidegger comienza su investigación de la analítica del Dasein eligiendo la cotidianidad como modo de acceso a este ente. Ya esta opción de entrada se muestra en sintonía con una crítica al sujeto desvinculado en pos de un sujeto involucrado en una forma de vida. Heidegger considera más originaria la forma de ser vinculada del Dasein. Es sensato pensar que se escoja como modo de acceso para un “objeto’ de estudio” que se comporta de muchas maneras distintas, aquella forma de ser que es más frecuente. Dicho en palabras heideggerianas, aquella manera de ser en que se encuentra inmediata y regularmente. Pero como vimos el Dasein es mucho más que un objeto, lo que no hace más que acentuar la pertinencia de la elección de su modo de acceso. Se deja atrás ya en

el comienzo de la investigación el conocimiento como el modo privilegiado con que la tradición filosófico-epistemológica había estudiado al Dasein. Desde este nuevo inicio se abre un campo fenoménico distinto y olvidado por la tradición que contiene fenómenos diversos a los que estábamos acostumbrados. Uno de ellos es el modo de acción guiada por un tipo de “conocimiento” no explícito que tiene una dinámica de precomprensión – interpretación. Esta manera de entender la agencia humana ha sido valorada por Taylor, al punto de comprender su conocida propuesta antropológica de animal que se autointerpreta como deudora del pensamiento heideggeriano. Si el Dasein se interpreta lo hace fundamentalmente desde una comprensión implícita que supone un trasfondo de significatividad.

La propuesta heideggeriana tiene una índole ontológica que distingue entre diferentes maneras de ser, una de ellas es la forma de ser de los seres humanos, que tiene estructuras ontológicas como el estar-en-el-mundo y el coestar (*Mitsein*). La primera de ellas cuenta con varios momentos, entre ellos el mundo. Es desde la significatividad del mundo que interpretamos. El Dasein para constituirse debe interpretar desde el mundo su ser y el ser de los entes con los que trata. En esta constitución él elige entre posibilidades de existencia, pues esta última es fundamentalmente poder ser. Para que se opere esta elección de posibilidades se necesita que el Dasein comprenda de alguna manera su ser, desde ahí puede interpretarse y con ello concretar su ser cada vez. Interpretamos nuestro ser cuando somos padres, profesores, estudiantes, en un determinado momento de nuestras vidas. Nos interpretamos desde un trasfondo llamado mundo. Estamos, somos, desde un contexto de comprensión que no es externo a nosotros, sino que constituye nuestro ser.

Este momento del ser del Dasein que es el mundo, Taylor lo leyó primero en Merleau-Ponty y luego en Heidegger. Ante la pérdida de nuestro contexto corporal, social, cultural y epocal en el modo de entender lo que somos, que nos vino en parte por la tradición epistemológica, Taylor ve un buen hito de superación en el aporte de Heidegger en relación con el mundo y con la *Lichtung*. La mostración del mundo como vimos significó

la consideración de un ámbito de afrontamiento con las cosas que no se daba en el modo de ser del conocimiento, sino en el de la praxis. Esta última no la entiende como un derivado de la forma de ser del primero, sino que la relación es inversa. Es el conocimiento el que deriva de la praxis, ella es más originaria. En ambas formas y en sus intermedias es fundamental el momento del mundo como horizonte de significatividad. La mayor parte de las veces nos encontramos en la praxis o en situaciones intermedias que suponen el contexto remisional que es el mundo. Es desde lo que podríamos llamar un abstraerse de este contexto que accedemos al modo de ser del conocimiento y, por tanto, de igual modo suponemos al mundo. Taylor valora el carácter remisional del útil, así como la significatividad de trasfondo que hace comparecer al ente. Esta deja sin argumentos a aquella penetrante idea del atomismo del *input*, pues los entes no vienen a la comparecencia desde *bis* de información o desde impresiones sensibles que luego se asocian en representaciones. Además, desarma la idea misma de conocimiento que hacía posible algo como el fundacionalismo. En palabras de Taylor, primeramente, nos sumergimos en un “saber-cómo” no articulado, para luego articular desde ahí lo que antes era una comprensión implícita. Nuestro mismo pensamiento conceptual, para Taylor y Dreyfus, se encuentra “incrustado” (*embedded*) en nuestro afrontamiento cotidiano, para ambos este pensamiento se encuentra tanto en Heidegger como en Merleau-Ponty. En palabras de Dreyfus, desde nuestra más temprana edad estamos absortos en lo que hacemos, incluso antes de que aprendamos el lenguaje, y es desde ahí que podemos pasar a un tipo de pensamiento explícito. Son fundamentales en este punto dos momentos absolutamente integrados: nuestras prácticas compartidas que se dan en nuestra forma de ser inmediata y regular y el trasfondo. Los afrontamientos cotidianos son el fundamento del trasfondo de comprensión.

Este trasfondo que se vincula en *Ser y tiempo* generalmente al ámbito de la praxis se comprenderá desde la vida pública del Uno, en donde Dreyfus verá que se transmiten las prácticas de trasfondo compartido.

Charles Taylor se ha acercado a la filosofía heideggeriana principalmente a partir de los años '80 y '90 del siglo pasado. Pese a que no son tan numerosas en su obra las referencias a conceptos heideggerianos, él utiliza nociones como estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), estar-a-la-mano (*Zubandensein*), estar-ahí (*Vorbandensein*), *Lichtung* (claro del bosque), etc., pero no usa la noción de *Mitsein* (coestar). Al menos no directamente. Manni Crone en su artículo “Autenticitet og kritisk sprogfællesskab hos Charles Taylor” refiere a una crítica del filósofo noruego Arne Johan Vetlesen a Taylor. Para Vetlesen, el canadiense se centra exclusivamente en la ética del auto-respeto, centrada en los propios sentimientos deseos e intenciones, ignorando el mundo social y de los otros, se pregunta el filósofo noruego: “¿Es *Mitsein* una dimensión ausente en su teoría del sí mismo?... ¿Qué hay del pensamiento de Hegel sobre el otro, el reconocimiento de otros, como un requisito previo para la formación de la identidad del yo?”⁴²⁴. Consideramos infundada la afirmación que hay detrás de la segunda pregunta, pues es imposible desconocer la influencia de Hegel en el filósofo de Quebec. Además, el tema del reconocimiento y su referencia a Hegel se encuentran claramente expresados en su famoso ensayo “La política del reconocimiento”⁴²⁵. Sin embargo, sí es cuestionable el hecho que no mencione directamente el *Mitsein* en ninguno de sus escritos, al menos en los que hemos consultado, salvo en la dimensión del *Das Man* o Uno⁴²⁶ o en una forma distinta al referirse al tema de los mortales en el mundo como cuaternidad⁴²⁷. No creemos que esto implique un desconocimiento del problema del otro en una ética que ha sido catalogada de “comunitarismo”. Pese a la falta de una presencia más evidente del *Mitsein* en la obra de Taylor, la misma Manni Crone rebate a Vetlesen, citando un texto de *Philosophical Papers* 1, que para nosotros es central: “La comunidad también es constitutiva del individuo, en el sentido de que las autointerpretaciones que lo definen se derivan del intercambio que

⁴²⁴ Vetlesen, Arne Johan 1995: “Mitsein og moralsk realisme” citado desde Crone, «Autenticitet og kritisk sprogfællesskab hos Charles Taylor», 33.

⁴²⁵ Cf. Taylor, *El multiculturalismo*, 55, 67, 86-87, 105.

⁴²⁶ Cf. Taylor, «Lichtung o Lebensform», 111.

⁴²⁷ Cf. Taylor, «Heidegger, el lenguaje y la ecología», 167-69.

la comunidad lleva a cabo.”⁴²⁸ Si bien aquí no hay una referencia explícita al *Mitsein*, sí lo hay una precedencia de la comunidad al individuo y una dependencia de este con respecto a aquélla. De hecho, el texto que viene a continuación acentúa esta dependencia:

“Un ser humano solo es una imposibilidad, no *de facto*, sino como si fuera *de jure*. Fuera de la conversación continua de una comunidad, que proporciona el lenguaje por el cual dibujamos nuestras distinciones de fondo, la agencia humana del tipo que describo anteriormente no solo sería simplemente imposible sino inconcebible. Como organismos somos separables de la sociedad, aunque en realidad puede ser difícil sobrevivir como un ser solitario; pero como humanos esta separación es impensable. Por nuestra cuenta, como dice Aristóteles, seríamos bestias o dioses.”⁴²⁹

Podemos ver en el texto antes señalado aquello que ya referíamos, la precedencia de la comunidad y la dependencia del individuo con respecto a ella. Un texto que alude más directamente al *Mitsein* es el siguiente: “Heidegger muestra cómo el mundo del *Dasein* es definido por los propósitos relacionados de un determinado modo de vida compartido con otros... Acabo de decir que la noción heideggeriana del modo de vida del *Dasein* es esencialmente el de una colectividad.”⁴³⁰ Sin embargo, nuevamente Taylor destaca la importancia de la comunidad y del “modo de vida” (cultura) que es esencialmente “el de una colectividad”. Al usar la palabra esencialmente, Taylor refiere a la dimensión ontológica, pero no profundiza más allá.

Como hemos establecido en apartados anteriores, Taylor sí relaciona la noción de mundo heideggeriano con su noción de trasfondo (*background*). Tal como hemos mostrado, el *Mitsein* está estrechamente vinculado al tema del mundo en la filosofía heideggeriana, por lo que consideramos que la complementariedad entre *Mitsein* y trasfondo está asegurada. Para indagar en ello hemos tenido que meternos en la temática de los modos de ser heideggerianos. En ellos se distingue la manera de ser de los seres humanos de la manera de ser de las cosas que no son el *Dasein*. El ser del *Dasein* es distinto del ser de los demás entes. Tiene estructuras como el estar-en-el-mundo y el coestar o *Mitsein*. El *Dasein* tiene una referencia esencial a los demás seres humanos, el coestá, aunque fácticamente no

⁴²⁸ Taylor, *Philosophical Papers I*, 8.

⁴²⁹ Taylor, “What Is Human Agency?”, 8.

⁴³⁰ Taylor, «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», 37.

haya ningún Dasein presente. Los otros están abiertos para él a través de su coestar. Como sabemos, el modo de acceso privilegiado de la analítica del Dasein es la cotidianidad, en ella comparecen primariamente los otros en la ocupación. Desde el útil pudimos apreciar que hay una referencia hacia los otros, el útil nos reenvía a ellos y en esto se manifiesta un fenómeno que tiene que ver con la significatividad. La apertura de los otros como otros que nos permite el coestar es parte de la significatividad del mundo. Por ello, concluimos que el mismo trasfondo de significatividad nos reenvía a los otros, dejando sin fundamento el solipsismo cartesiano. Recordemos la expresión de Biemel: “El codevelamiento del otro es un elemento constitutivo de la *Bedeutsamkeit* (significatividad), es decir de la mundaneidad del mundo”⁴³¹. Desde la ocupación se nos pone de manifiesto nuestro mundo compartido con otros, el mundo es *Mitwelt*. Desde este comparecen los entes, tanto no humanos como humanos, y entre estos últimos soy manifiesto yo mismo. Desde la mundanidad del mundo comparecen las cosas, las coexistencias y mi propia existencia. En la ocupación cotidiana comparece el otro, en tanto hay una referencia a algo común. Así como cuidamos de nuestra existencia ocupados de las cosas en el mundo, también tenemos solicitud por el otro, y así como tenemos una especial visión llamada circunspección que nos guía en la ocupación, lo que nos guía en el trato con el otro es el respeto y la indulgencia. Cuidamos de nuestro ser desde la estructura del coestar y nos comprendemos desde ella. No es un fenómeno que se desarrolle desde el yo, está esencialmente inscrita en lo que somos y podemos ser.

Lo que quisiéramos denominar el cierre del trasfondo o mejor su ocultamiento ocurre con la visión racionalista-empirista del sujeto desvinculado. A partir de ahí ve Taylor un camino de salida que empieza con Kant y que tiene como temática de fondo la intencionalidad. Lo que da cuenta del talante eminentemente fenomenológico de la investigación de Taylor. En Kant se presentan determinadas condiciones trascendentales. En su crítica a las impresiones sensibles ve que la experiencia no sería posible si no fuera de un objeto, una proto idea de intencionalidad. De la misma manera la necesidad de la

⁴³¹ Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 98.

suposición de la unidad de un mundo. De un modo más desarrollado observamos algo parecido en Merleau-Ponty y en Heidegger. En la experiencia más básica que es la percepción ya tenemos un contexto de significatividad, de este modo se infiere la necesidad de un mundo, que Heidegger ya había descubierto en la existencia cotidiana del Dasein⁴³². En todos estos casos se da una temática de fondo, nuestra vinculación con la realidad que está relacionada con la verdad. En este punto, Heidegger hace otro aporte a la intencionalidad con su noción de *Mitsein*. Enmarcada dentro de la concepción de verdad, comprendida como desocultamiento, está una idea de intencionalidad que es más rica que la intencionalidad husserliana. En la *intentio* heideggeriana se integra la comprensión del ser del ente. Distintos modos de ser implican diferentes modos de verdad, vale decir diferentes modos de venir desocultos los entes. No es la misma, la forma en que se devela un útil, que posee el modo de ser de estar-a-la-mano que la forma como se devela un ser humano, que tiene el modo de ser de la coexistencia. La manera en que comparecen los seres humanos es radicalmente distinta de cómo comparecen los demás entes. Como decíamos el trasfondo nos remite a los otros, o dicho en términos heideggerianos mundo y *Mitsein* se determinan mutuamente. Esto no solo marca nuestros encuentros fácticos, sino que también las diversas maneras de ser y de entender al ser humano que se dan a lo largo de la historia, la presencia del otro está dada ya sea de forma positiva o negativa. En este último sentido, la noción de sujeto nos desconecta precisamente de la noción de coestar y de estar-en.

De este modo la verdad se presenta ligada a nuestra comprensión de los otros, pero Heidegger va más allá. La verdad es el elemento constitutivo del estar-unos-con-otros. Vale decir, no es solo que la verdad se relacione con la comparecencia de los otros, sino que como verdad depende del estar-unos-con-otros y además ser-unos-con-otros es compartir la verdad, es decir, compartir el desocultamiento del ente. El coestar es el presupuesto del encuentro de todo ente. Dice Heidegger el *co* de la coexistencia (el *Mit* del *Mitdasein*) significa participación y esta consiste en comportarse respecto de lo mismo.

⁴³² La necesidad de un contexto de significatividad también es descubierta por Herder, Humboldt y Wittgenstein.

Por este *co* (*Mit*) es posible la comunidad, esta no se funda ni en proximidad ni en la naturaleza, sino en el *co-*. No obstante, este “*co*” supone una igualdad de naturaleza, en tanto somos entes abiertos a lo que se nos manifiesta y con la capacidad de compartir un mundo común, y más aún somos esencialmente *por-mor-de* otros. Es en el desocultar compartido que somos propiamente *Dasein*. Esto es tan originario como estar entre los entes, tanto es así que el *Dasein* primitivo tenía una concepción animista de las cosas. Pero si la participación del “*co*” consiste en comportarse respecto a lo mismo, esto no implica comportarse de igual manera y comprender de la misma forma las cosas, en esto también se da la diversidad. Lo común es el desocultamiento. La comunidad se da en el compartir, en dejarnos algo para el uso y en el uso. Esta comunidad puede expresarse en la amistad, que se profundiza en nuestros proyectos comunes. Desde ella también podemos pensar, por qué no, en la amistad cívica.

Este compartir el ente creemos que es un fenómeno que está en plena sintonía con lo que Taylor, siguiendo a Bruner y a Tomasello, llama “formatos” o “marcos de atención conjuntos” respectivamente y con lo que el mismo filósofo canadiense llama “comuni3n”. Si bien Taylor no desarrolla directamente el fenómeno del *Mitsein*, sí llega a él, al menos a la forma óptica del *estar-unos-con-otros* que se da en el compartir el ente, a través de la ontogénesis del lenguaje. Al equiparar este fenómeno podemos decir que este está a la base no solo de la comunidad, sino también del lenguaje. Para Dreyfus y Taylor los ritos en que los niños aprenden sus primeras palabras son “momentos de comuni3n, esto es, de atención compartida que los niños desean y buscan intensamente y sin los cuales no pueden desarrollarse”⁴³³. Recordemos que estos momentos de atención conjunto están acompañados de emociones.

Como ya lo hemos dicho repetidamente el *coestar* y el *estar-unos-con-otros* no se constituyen porque aparezca fácticamente otra existencia, este es un presupuesto de todo encuentro con el ente, tenga o no el modo de ser del *Dasein*. Con esto volvemos al

⁴³³ Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 72.

fenómeno de la verdad como ingrediente del estar-unos-con-otros. En cuanto seres que desocultamos entes estamos siempre codesocultando, codevelando, codescubriendo entes, aunque estemos solos. Recordemos el ejemplo de la planta rara que un Dasein guardaba para sí durante toda su vida. Incluso en este caso extremo estamos codevelando entes. Esto está en las antípodas del solipsismo cartesiano y en general del sujeto desvinculado. Incluso, aunque artificialmente queramos aislar al Dasein este sigue codescubriendo los entes, siempre compartimos el ente. El problema de cómo pasar de una mente a otra se vuelve un absurdo desde esta perspectiva. Estamos esencialmente abiertos al ente, compartimos el espacio de patencia desde donde este se nos revela. Heidegger no reduce al *Lichtung*, en cuanto apertura, al Dasein particular. Nuestro desocultamiento es compartido con las demás existencias. No somos un sensor o un periscopio que tiene que salir al exterior para capturar una imagen y luego procesarla, estamos tan afuera que compartimos el desocultamiento, tanto es así que se tiene que hacer un esfuerzo para ocultar algo.

Este compartir el ente, esta claridad y apertura en la que estamos inmersos, no tienen solo un talante cognitivo. No solo compartimos el conocer el ente, descubrirlo es mucho más que eso. Estamos inmersos en temples afectivos que son constitutivos de nuestra apertura y que no son meramente subjetivos. Estamos-unos-con-otros en determinados temples de ánimo. En esto vemos otra complementariedad con la filosofía de Taylor, los afectos y su concepto de importación no solo se aplican al individuo particular. También nos importan cosas en común. A nivel moral, por ejemplo, perseguimos, valoramos, nos importan cosas comunes, aun cuando podamos tener apreciaciones diversas sobre ellas. Los estados de ánimo son también constitutivos de nuestra apertura, gracias a ellos puede comparecer el ente, pero no solo el ente no humano, sino que también estos temples de ánimo hacen posible que nos dirijamos hacia el otro Dasein. Así como Taylor comprendía las emociones como modos de conciencia de la situación, Heidegger va más allá y nos dice que es la misma apertura, que hace posible la comparencia de los otros,

la que es posibilitada por los temples de ánimo. Recordemos que en *Ser y tiempo* los dos constitutivos del ahí son la comprensión y la disposición afectiva.

Una pregunta que nos ha rondado es por qué Taylor no utiliza el concepto *Mitsein*. Pensamos que la respuesta está marcada por la interpretación que hace Dreyfus sobre el Uno de Heidegger. Modo cotidiano del estar-unos-con-otros. Como él mismo señala hace una interpretación wittgensteniana de este existencial. Ve en ella un fenómeno mucho más complejo y fundante que lo que aparece a primera vista en *Ser y tiempo*, una mera forma de ser conformista y gregaria. Dreyfus ve que en nuestro modo de ser cotidianos se encuentran las prácticas de trasfondo desde las que nos socializamos y que son semejantes al *habitus* de Bourdieu. Este fenómeno está transido de la significatividad del mundo y a través de él se nos trasmite nuestra significatividad. Nuestra existencia la mayor parte del tiempo es existencia cotidiana y estamos a menudo sumidos en la impropiedad del Uno. Sólo a veces llegamos a un tipo de existencia auténtica que sale de esta dinámica. Pues bien, es desde este mundo inauténtico, impropio, sumido en la habladuría y en la publicidad, del que adquirimos los significados que nos trasmite la comunidad. Tal como lo presenta Heidegger parece un fenómeno más bien negativo desde el punto de vista de la existencia auténtica, pero tremendamente positivo desde el punto de vista de nuestra comprensión de la realidad. Para Dreyfus el sentido que le viene de Dilthey, en cuanto trasfondo de inteligibilidad, ha quedado opacado con respecto a la índole inauténtica que trasmite Kierkegaard. El uno, tal como lo manifiesta Heidegger en *Ser y tiempo*, es en el primer sentido (el de Dilthey) más bien confuso y no es de extrañar que si Dreyfus hizo una lectura wittgensteniana de él, probablemente el canadiense hubiera preferido recurrir directamente a las prácticas compartidas de Wittgenstein. La referencia al *Mitsein* está mediada por el confuso y no glamoroso fenómeno del Uno. Tan sujeto a críticas como el desprecio del mundo público de parte de Heidegger. Después de todo parece que el fundamento que la tradición buscaba en la Idea de Bien, en Dios o en el *cogito* cartesiano, queda diluido en el fenómeno del Uno heideggeriano. Al respecto existe un texto de Taylor en que se refiere a Wittgenstein y a Heidegger, con respecto a

este último dice que saca a relucir aspectos no monológicos de la acción humana: “lo hace, por ejemplo, al conceder la primacía al *das Man* (*according primacy to das Man*)”⁴³⁴. Al parecer para Taylor, hay una primacía de parte de Heidegger concedida al Uno. El párrafo anterior al que contiene esta afirmación está tratando el aspecto monológico del sujeto desvinculado y en ese contexto se refiere a las prácticas y formas de relacionarnos que están en el trasfondo “como algo intensamente compartido, que nos vincula a la comunidad o como algo bastante impersonal”⁴³⁵. Esta primacía al parecer tendría que ver con el carácter no monológico y la comprensión que nos proporciona el trasfondo. También afirman, Dreyfus y Taylor, refiriéndose a las expresiones *zunächst und zumeist* (inmediata y regularmente) que se refieren a la cotidianidad, dominio propio del Uno, que son expresiones “que se aplican a un modo de ser que no es solo anterior y más regular, sino que constituye también el trasfondo para lo que es diferente de él”⁴³⁶. Vale decir, desde aquí es posible acceder a otros modos de ser, incluyendo los modos auténticos y propios de ser.

Desde la *Lichtung* heideggeriana del período posterior a la *Kehre*, el Dasein habita en una apertura que no se reduce a él, en la que irrumpe el ser. En ella se da el mundo y este se presenta en la cosa como cuaternidad: mortales, divinos, cielo y tierra. La cosa los reúne, en ella también se da los otros, los mortales, pero atravesados por los *tela* propios de la cuaternidad. En esta noción no solo se integran los otros, sino también los bienes fuertes que perseguimos, ya sea en su dimensión religiosa como moral, además de la tierra y sus procesos. En ella se logra recuperar la dimensión vinculada de forma más plena. Ello se da junto a la razón propia de la técnica que vela lo anterior y en el que tenemos que hacer un esfuerzo para lograr pensar-habitar de forma más originaria.

Pudimos ver, que todas estas reflexiones pueden quedar ensombrecidas por la sospecha del período nazi de Heidegger. El *Mitsein* podría estar contaminado con la maldición del

⁴³⁴ Taylor, «Lichtung o Lebensform», 111.

⁴³⁵ Cf. Taylor, 110-11.

⁴³⁶ Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 71.

totalitarismo y colectivismo propios de esa nefasta ideología. Seguramente este es un asunto que no resolveremos en un trabajo como este que persigue otros objetivos. Sin embargo, creemos que hay buenos argumentos a favor de una positividad del *Mitsein*. En primer lugar, el *Mitsein* es una noción propuesta mucho antes de *Ser y tiempo*, por lo que no pertenece al período nazi de Heidegger, aun cuando pudo utilizarlo en esos momentos en algunas ocasiones. Es un existencial, es decir un modo de ser que está abierto a posibilidades diversas, por lo que funda modos de ser que van desde el individualismo hasta la masificación. Todos los modos de ser humanos están incluidos en su posibilidad. También el egoísmo, la soledad y el ser malvado; y por supuesto el amor, la generosidad y el altruismo. Entonces ¿qué es lo que agregaría? Una comprensión del ser humano que dé cabida a la comunidad en lo que somos, al otro en nuestra forma de ser y de comprendernos. No es lo mismo pensar la comunidad sobre un sujeto aislado que tiene que asociarse para generar la sociedad, que en un sujeto eminentemente social que puede favorecer esta condición, promoverla y cuidarla. Somos seres con otros, pero ¿esto quiere decir que estamos condenados a perdernos en la masificación o adoptar acríticamente la significatividad que nos viene de la sociedad a través del mundo o del trasfondo? Tenemos algo que decir, o mejor dicho que hacer. Somos los que interpretamos el trasfondo, en ello hay decisión y definición. Podemos tomar desde el trasfondo los bienes a los que dirigiremos nuestra vida y nuestras acciones o rechazarlos, reinterpretándolos o negándolos o asumiendo otros que igualmente descubriremos desde el trasfondo. Esto es lo que ha posibilitado alternativas como el individualismo, pero es también lo que hoy nos posibilita su crítica al mostrarnos su incoherencia. Esta idea del hombre como animal que se autointerpreta es de Taylor, pero no hay que olvidar que él se la atribuye a Heidegger. Y efectivamente ella está en su filosofía. Tenemos una precomprensión y desde ella interpretamos lo que somos y en ello lo que hacemos. En esto no hay solo un elemento de codificación, sino de creación. Somos creativos al interpretar. “El lenguaje crea realidades”, pero podemos leer esto de manera subjetivista, como que somos aquellos que creamos desde la nada al modo como lo hace Dios, o sea desde nosotros

mismos. Otra vez la persistente idea del yo puntual. O mejor, podemos entender que lo que hacemos es interpretar desde un trasfondo compartido y crear desde él, del mismo modo como Taylor describe lo que pasa con la interpretación de nuestras emociones. Al interpretar aquello que sentimos no solo lo comprendemos, sino que nuestra misma comprensión modifica aquello. No es lo mismo leer el *Capital* de Marx a principios del siglo XX que hoy a principios del siglo XXI. No es lo mismo llamarse liberal entonces que hoy. No es lo mismo lo que entiendo por igualdad humana en aquella época que en la actualidad. A fuerza de interpretaciones hemos generado nuevas realidades. En esta interpretación tenemos la capacidad de abrirnos a posibilidades auténticas e inauténticas y podemos pensar estas de modo personal y colectivo.

El desvío que ve Carrasco en Heidegger de la facticidad por sobre la universalidad es un problema muy profundo. Por lo pronto, podemos decir que en Taylor ambos están considerados. Tanto la particularidad de una identidad concreta como la universalidad que nos subyace. Pero, al menos en lo que respecta a su reconocimiento moral en las culturas, esto es visto por el canadiense de manera histórica y procesal. Las sociedades operan bajo la noción de respeto a aquellos que consideran sus congéneres, pero esto no funciona de igual manera con los que se encuentran fuera de este círculo. Recordemos el ejemplo de la esclavitud o la superioridad de las razas que pregonaba el nazismo. Estamos condicionados por nuestra cultura y los bienes que ella persigue, así como la idea de quiénes son merecedores de respeto. Se ve aquí que a nivel cultural hemos hecho y tenemos que seguir haciendo un camino, en el que se reconozca de manera práctica y teórica a los otros como congéneres. De ello dan cuenta progresos al reconocer e incluir a los de diferente color de piel, de diferente condición física, de diferente sexo, de diferente orientación sexual, etc. Pero en esto ha habido y probablemente habrá retrocesos. Es por ello, que se vuelve relevante nuestra visión de lo que es ser humano, ahora que como modernidad tardía le reconocemos a los seres humanos su igual dignidad. No es inocua una visión de ser humano que es un individuo esencialmente libre y que todo aquello que haga es legítimo en virtud de su elección, que una visión de ser

humano que es esencialmente comunitario y que tiene una responsabilidad ante los otros, pero que es capaz de elegir sus propios bienes y reinterpretarlos, es decir un individuo que aspira a desarrollar su sentido comunitario sin perder su individualidad.

La noción del *Mitsein*, muy a contrapelo de lo que puede ser una opción totalitaria, es vista por Jean-Luc Nancy como posibilitadora de la democracia. Él llega a decir en su artículo “Ser-con y democracia”: “La democracia corresponde a una mutación antropológica y metafísica: promueve el ‘con’, que no es simple igualdad, sino reparto de sentido”⁴³⁷, para él “la democracia es el poder del con”⁴³⁸. Esto quiere decir que la democracia es el poder de todos en tanto están juntos, es decir unos con otros⁴³⁹. La opción de Nancy por el *Mitsein* es mucho más radical, el ser mismo es primariamente ser-con (*Mitsein*). Dice el profesor Juan Manuel Garrido: “Esta tesis implicó invertir la relación entre Dasein y *Mitsein*, que desde el punto de vista de la pregunta por el sentido de ser asignaba un privilegio hermenéutico al primero por sobre el segundo.”⁴⁴⁰ No obstante, a diferencia de Taylor, que quiere rescatar no solo el aspecto comunitario sino también identitario de nuestras democracias liberales, Nancy entiende la democracia como la forma de gobierno del nihilismo⁴⁴¹.

Nancy ve en el *Mitsein* un condicionante ontológico de cohesión política, un elemento ontológico que hace factible una determinada posibilidad óptica. Consideramos que esta opción es semejante a la de Taylor por el trasfondo que, para nosotros, incluye el *Mitsein*. Ciertamente esto es preciso matizarlo, no hay una sola forma de democracia y la posibilidad de reinterpretación o mutación está siempre abierta. Siempre debemos estar abiertos a una mejor explicación (*Best account*).

Queremos retomar el fenómeno de compartir el ente, que Heidegger nos mostraba en *Introducción a la Filosofía*. Recordemos lo que nos decía de la amistad:

⁴³⁷ Nancy, «Ser-con y democracia», 26.

⁴³⁸ Nancy, 8.

⁴³⁹ Cf. Nancy, 24.

⁴⁴⁰ Garrido, «Presentación de “Ser-con y democracia” de Jean-Luc Nancy», 7.

⁴⁴¹ Véase Ferrari, «Comunidad y nihilismo».

“Sabemos de sobra que, por ejemplo, una auténtica y gran amistad no surge ni consiste que un yo y un tú se miren mutuamente con emoción dicha en esa su relación yo-tú distrayéndose o divirtiéndose o entreteniéndose mutuamente (el uno al otro y el otro al uno) con banales cuitas de sus almas, sino que esa amistad crece, se mantiene y cobra firmeza en una auténtica pasión por una cosa común, lo cual no excluye sino que exige que cada uno tenga su propia y distinta ocupación, su propia y distinta obra, su propia distinta cosa que hacer y la haga de forma distinta. Recordemos la amistad de Goethe y Schiller”⁴⁴².

La amistad crece y se fortalece en el compartir un proyecto común. Tal vez podríamos pensar también en la amistad cívica. El ser-unos-con-otros son posible cuando compartimos el desocultamiento del ente, lo que es lo mismo que compartir la verdad. Si el sujeto que se autodetermina proviene del ámbito epistemológico en el que se juega la verdad de nuestros juicios, el fenómeno de compartir el ente tiene que ver con la verdad, con el desocultamiento común del ente. El *Mitsein* es el presupuesto del encuentro de todo ente. Somos en la verdad y esta no es patrimonio exclusivo del modo de ser del conocimiento del Dasein. Si la búsqueda de la verdad nos separó del mundo y de los otros en el racionalismo, la verdad marca el punto de encuentro en el mundo con los otros. Compartimos la verdad, compartimos el desocultamiento del ente cuando nos comprometemos en un proyecto conjunto, cuando vemos a un ser humano absorto en su ocupación, metiéndonos en su ámbito de patencia, cuando el campesino y el berlinés son capaces de compartir el desocultamiento, incluso cuando aquel que descubre una planta que ha estado absolutamente oculta del resto de la humanidad, la esconde para sí. Encontramos otro punto común que nos une como seres humanos, compartimos la verdad, compartimos el desocultamiento del ente. Estamos ontológicamente predispuestos a compartir proyectos comunes, aunque esto no signifique que pensemos lo mismo, o que hagamos lo mismo. Estos proyectos pueden ser perfectamente preocupaciones comunes. El pluralismo no excluye que nos ocupemos y preocupemos de lo común.

⁴⁴² Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 119 y 159.

Cuando hablamos de los existenciales heideggerianos estamos refiriéndonos a fenómenos abiertos a posibilidades. Existen posibilidades que no son buenas para los seres humanos, así como hay otras que contribuyen a su realización. En ello podemos ver desde el proyecto común elegido desde una libertad que no exige renunciar a ella, hasta esa camaradería propia de la guerra que se mostraba como ideal para Heidegger en su época nazi. Hemos de recordar la exigencia aristotélica de la virtud que requería a la prudencia para que esta se concretara, si no se caía en extremos de defecto y exceso. En esta prudencia aristotélica debe estar incluido el respeto y el reconocimiento de los que son nuestros congéneres, modernamente debe incluir los derechos humanos. El nacionalismo, por ejemplo, debe estar moderado por esto. Si bien una acentuación de la comunidad puede inspirar los modernos ideales nacionalistas estos deben estar moderados por el respeto a los derechos humanos de todas y todos. De esta forma, el reconocimiento del trasfondo considera la tradición, pero le abre paso a una interpretación que puede modificarla. En este punto es importante la consideración que Taylor tiene del nacionalismo. La diferencia entre los distintos nacionalismos dice Taylor, está en lo que quieren conseguir. Es decir, en los fines o bienes que se pretende compartir. El nacionalismo puede integrar como bien a seguir un patriotismo liberal que busque el pleno respeto de los derechos humanos, abriendo espacio para la elección de proyectos grupales o individuales que pueden convivir y dialogar con el proyecto común. Este tipo de nacionalismo es un animal muy distinto de aquellos a los que tememos.

La idea de compartir el ente, consideramos que puede comprenderse en una de sus muchas posibilidades como un compartir bienes en una comunidad política. Así como Jean-Luc Nancy vio la democracia como una mutación antropológica del *Mitsein*, nos preguntamos si podría pensarse en el humanismo cívico o república ciudadana (*citizen republic*) como una posibilidad coherente de desarrollo político del compartir el ente. Esta línea afirma los bienes compartidos socialmente, no entendiendo en esto meros bienes convergentes, vale decir coincidir en la búsqueda de este bien que todos, o al menos muchos, habían vislumbrado individualmente. Un elemento, propio del fenómeno de la

comunidad, que Taylor pone como fundamento del lenguaje, es el desarrollo de la autoconciencia y del yo, así como se da una dimensión de compartición también se revela otra de diferenciación. En el infante la autoconciencia nace de la progresiva elección de una posición propia frente a la visión común del fenómeno de la comunidad propuesto por Taylor. Más adelante y durante toda nuestra vida esta conciencia se desarrolla progresivamente en cuanto acentúa mi diferencia frente a los otros. Ante ello se hacen necesario lo que el canadiense llama “conversaciones restauradoras”, que consisten en esfuerzos por negociar una recuperación de cierto acuerdo en función de recuperar el “nosotros” común frente a la alienación y división⁴⁴³. Los significados importantes en común nos otorgan una relación diferente entre nosotros los ciudadanos. Estos bienes son los de una comunidad, porque son buscados y queridos en común, resuena la “voluntad general” de Rousseau, pero este es un desarrollo más democrático. Esta aspiración puede requerir un tipo de “conversaciones restauradoras” de corte ético-político, lo que requiere de esfuerzos, disposiciones y habilidades de sus diferentes actores.

El peligro de que algo así degenera en un nacionalismo o totalitarismo perverso puede verse disminuido por una concepción que tiene que ver con la verdad. La verdad como ideal de certeza es lo que abonó el terreno al individualismo y el atomismo político, la verdad como compartir el desocultamiento del ente puede albergar una posibilidad de salida. La apertura posibilitada por el *Lichtung* no es individual. El realismo plural de Dreyfus y Taylor afirma un verdadero contacto con la realidad que se abre a una verdad como posibilidad común, pero que se cierra a que una verdad particular agote esta. La misma capacidad de proyectar mundos, implica que tenemos la capacidad para entrar en otros mundos y no cerrarnos en el nuestro. Podemos desarrollar como virtud, pues esto no nos es dado sin esfuerzo, la capacidad de abrirnos a mundos, porque somos precisamente seres que están-en-el-mundo. De ahí que en la fusión de horizontes

⁴⁴³ Cf. Taylor, *The Language Animal*, 97.

gadameriana Taylor vea una posibilidad de desarrollo ético, político, multicultural e investigativo.

En una línea similar, aunque lamentablemente no democrática, busca Heidegger salir del nihilismo, de acuerdo con lo que nos relataba Hubert Dreyfus. El norteamericano ve en esta misma línea a Charles Taylor. El pensador de Messkirch buscaba encontrar un conjunto de preocupaciones compartidas que pudieran dar a la cultura un nuevo enfoque. Su controvertida búsqueda de un dios que pudiera salvarnos del nihilismo tuvo un trágico derrotero en la elección del nacionalsocialismo, como él mismo al parecer reconoció, tal elección no hizo más que optar por un tipo de nihilismo más extremo. Si consideramos que la búsqueda de ese “dios”, o mejor ese evento del ser, debe ser discernido bajo el parámetro de la obra de arte que mantiene en sí mismo una lucha entre tierra y mundo, vale decir, evitando que todo sea explícito y sistemático, cayendo nuevamente bajo las garras de la *Gestell* o de la “movilización total”. Estos peligros evitan y reprimen los puntos conflictivos que deja una lucha entre tierra y mundo, cerrando el paso al pluralismo y a la democracia. Nada de esto tiene la fiabilidad de una ley física pues sigue abierto al error y a la desviación.

El compartir proyectos comunes, bienes comunes, no implica algo que vaya contra el pluralismo político o la diversidad cultural⁴⁴⁴. Ya en el ejemplo de *Introducción a la Filosofía* de la ocupación común de la comida en la cabaña a la que llegan los alpinistas, Heidegger concibe que un proyecto común no implica necesariamente un ocuparse de igual manera. Puede haber diversidad de ocupaciones que implican el proyecto común, cada uno puede tener una diferente ocupación. Incluso puede tener diferentes visiones y formas de acercarse a la misma realidad. Pueden darse, por ejemplo, con respecto a un bien posturas que puedan tener dinámicas de izquierdas y derechas. Que se tenga un bien o un conjunto de ellos en común, no implica que no se puedan tener bienes diversos en ámbitos

⁴⁴⁴ De hecho, requiere a nuestro juicio de “conversaciones restauradoras” que deberían darse desde posiciones distintas.

diversos. Así como el hecho de que compartamos espacios de patencia no implica que tengamos experiencias distintas. La diversidad es propia de nuestra posición relativa en el mundo. En este sentido Dios no tendría mundo⁴⁴⁵.

Taylor ve que un proyecto así va contra la fragmentación política, fenómeno que expresa el atomismo político y despotismo blando actualmente. Para él “la única forma eficaz de contrarrestar la deriva hacia el atomismo y el instrumentalismo que nos arrastran hacia el mercado y el Estado burocrático consiste en la formación de un propósito democrático común... La acción en común con éxito puede proporcionar una sensación de poder recobrado y fortalecer también la identificación con la comunidad”⁴⁴⁶. En este sentido se refiere a la situación de Canadá en la época en que se escribió “La ética de la autenticidad” en cuanto sistema federal, en este la identidad se ha logrado en las sociedades regionales con relativo éxito, lo que les falta es crear una comprensión común que mantenga unidas a las distintas sociedades regionales.

⁴⁴⁵ Cf. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 103.

⁴⁴⁶ Taylor, *La ética de la autenticidad*, 143-44.

CONCLUSIONES

IV. CONCLUSIONES

Comenzamos nuestro trabajo con un recorrido histórico filosófico de las principales determinantes y malestares de nuestra época moderna, buscando en parte la génesis de aquella mirada de ser humano, en cierta forma actual, que niega el trasfondo y con ello la importancia con respecto a lo que somos de nuestro entorno, de nuestra comunidad, de nuestra cultura, de nuestras relaciones con los otros, etc. Con Taylor, tuvimos cuidado de no atribuir toda la responsabilidad a la reflexión de los filósofos ni de negar su influencia. Ellos logran articular un cambio cultural que ya se daba a través de las prácticas de trasfondo y que contribuyó de manera determinante en lo que creemos que somos. Dicho esto, no negamos la importancia de las articulaciones de los filósofos, que como tales pueden no solo interpretar la realidad, sino que además darle un nuevo enfoque.

Desde los antecedentes antiguo-medievales pudimos ver un tipo de interioridad humana acorde con un orden teleológico del cosmos. Platón y Agustín destacaron y dieron fuerza a una interioridad humana que se oponía de cierta forma al cuerpo y a “lo sensible”. Sin embargo, en sus reflexiones no se da una separación tan radical del mundo como sí ocurre en Descartes, que de cierta manera es heredero de este tipo de interioridad, pero que opera en él un cambio radical: el mundo y el cuerpo pasan a tener una índole mecánica y se separan radicalmente del alma. Desde ella, el yo tiene que efectuar un recorrido, apoyado de herramientas meramente internas, para lograr la certeza de ambos ámbitos: interior y exterior. La racionalidad misma se transforma, desde estar relacionada con captar el orden del cosmos como era, por ejemplo, en Platón y Agustín, hasta una capacidad de construir órdenes. En vez de significar una visión de la realidad, la racionalidad pasa a ser considerada como una característica del pensamiento subjetivo. Ahora el cosmos y el cuerpo son concebidos como mecanismos que quedan expuestos al control instrumental.

Lo que es parte de una metodología de estudio pasa a convertirse en un paradigma antropológico que guiará una época. Este desarrolla cierta radicalización en el yo puntual lockeano, un yo inextenso, capaz de configurarse y recrearse por completo, en el que

razón y voluntad dominan la esencia de lo que es el hombre y le otorgan un poder instrumental sobre el mundo y la sociedad. El ser humano se comprende aparte de su mundo y su cultura, pero con un poder sobre ellos y sobre sí mismo. El yo desvinculado alcanza con Descartes y Locke su forma característica, el ser humano se transforma en un yo y la experiencia comienza a aparecer en tercera persona, pues se persigue la objetivación.

Pero como vimos, no solo el ser humano adquiere una nueva fisonomía, una nueva noción de mundo aparece. El mundo que facilitó la aparición de una concepción de hombre sin referencia a un contexto, a un trasfondo, que es la antípoda del estar-en-el-mundo heideggeriano, es aquel que dejó atrás un logos óptico de significatividad para quedarse con un mundo regido por leyes mecánicas. La idea de que estábamos insertos en un cosmos pleno de sentido daba por sentado que los fines que definían al mundo tenían una correspondencia con aquellos que definían al ser humano. Lo teleológico no era monopolio de la cultura y libertad humanas, sino que llenaba el todo. Al quedarnos con un universo despojado de fines se tuvo la posibilidad de recluir lo teleológico en el ámbito del sujeto o bien de extender la mecanicidad del universo a la índole de lo humano. La cosmovisión mágica es derrotada, aunque siempre pueden quedar resabios de ella, con un nuevo sentido de libertad y autocontrol. Lo mágico aparece como un pensamiento esclavizador, en tanto se enmarca en la concepción de fuerzas externas al sujeto que atentaban contra este yo moderno independiente que encuentra sus metas paradigmáticas en sí mismo.

Lo anterior tiene plena coherencia con las modernas teorías del contrato social del s. XVII. Ellas se basan en el sujeto independiente que precede a la sociedad y que es su causa, pues son los sujetos los que se asocian para formarla, otorgándoles sus metas. Lo que genera la sociedad es el consentimiento y el compromiso individual. Esta idea, aunque ya no las teorías de antaño, todavía tiene influencia en lo que concebimos como sociedad política. Este individualismo atomista también ha permeado lo que entendemos como derechos individuales, aquellas inmunidades dadas a los individuos como derechos

subjetivos. Pese al inmenso e indiscutible aporte a nuestra civilización, hoy pueden ser comprendidos, como decíamos en la introducción de este trabajo, desde un individualismo que deforma el aporte comunitario de los mismos, y añadimos tras nuestras reflexiones, de una inarticulación moral que les quite su fuerza vinculante.

La postura epistemológica, que como vimos fue fundamental en la nueva imagen del ser humano como sujeto, está relacionada con una moral que enfatiza la autonomía y la responsabilidad. En general, este cambio cultural está orientado por bienes morales poderosos que son parte de lo que Taylor denomina como “fuentes morales”. Uno de estos bienes es la vida corriente. La nueva valoración que tiene esta forma de vida es uno de los pilares morales fundamentales de la modernidad. Un hito importante en esta nueva visión de la “vida buena” es la Reforma protestante. Se abandona en ella el presupuesto de la superioridad de ciertas vocaciones especiales como el monacato y el estado clerical y se valora la vida corriente, donde realmente el cristiano se juega su salvación. De esta forma adquiere un nuevo sentido el trabajo, la producción, el matrimonio y la familia. La ética del honor ahora se entiende como vanidad y vanagloria, lo que poco a poco hará desarrollar una ética de la dignidad humana en oposición a aquella. Esta ética de la vida corriente ha estado presente en las grandes revoluciones político-económicas contemporáneas, por ejemplo, la marxista. El ascetismo propio de aquella tendencia cristiana va muy en sintonía con el talante ascético y responsable de la observación de la naturaleza de la nueva ciencia. La ciencia baconiana se entiende como una contribución a la humanidad y a su bienestar, este último ligado a la vida corriente. Esta visión positiva de la ciencia y la consideración de la vida corriente como fuente moral traspasa el ámbito religioso y se seculariza.

Tanto la nueva consideración de la vida buena como la ética de la libertad-responsabilidad y la filosofía de la racionalidad desvinculada se fusionan, por ejemplo, en la consideración teológico-moral de Locke. Como vimos se dan cita en su reflexión el voluntarismo teológico y una ética de la ley natural (no tomista) desde una impronta hedonista. Nuestra búsqueda pragmática del placer y el dolor sería asistida por el Creador a través de premios

y castigos. Nuestra responsabilidad opera a través de la razón instrumental, que nos exime de supersticiones y sentimentalismos, en un cristianismo sin lágrimas.

No obstante, todos estos derroteros que apartan al hombre de su mundo, de su cuerpo, de sus sentimientos, de su comunidad, de la historia; hay reacciones, que van a destacar ciertos aspectos de la vida humana, contrarios a los que traía esta corriente racionalista – empirista.

Un tipo de deísmo ilustrado como el platonismo de Cambridge, va a evitar esa visión ajena a los sentimientos y va a reivindicar una relación con el Creador, en gran parte diversa a la de la ortodoxia tradicional, que tiene que ver con el amor, la fuerza interior y la bondad de la divinidad. Se destaca el sentimiento que proviene del interior y en correspondencia con él el disfrute del mundo y la armonía que con él podemos alcanzar. Esta sintonía es posibilitada por los designios del Creador, no obstante, sus intervenciones particulares, como los milagros, dejan de tener sentido. La referencia a Dios se subordina a la felicidad humana, dando a esta opción una impronta antropocéntrica. Dios dispone las cosas en la naturaleza para el bien del ser humano.

La moral contemporánea se ve entonces enmarcada en dos fronteras. Una que tiene que ver con el agente y sus facultades de orden, control, racionalidad y voluntad. La otra que tiene que ver con la naturaleza interna como externa, con el orden que proviene de ella, con nuestros sentimientos, deseos y afinidades. El primero se relaciona con nuestra dignidad como agentes racionales (Descartes, Locke, Kant) que es considerada una potente fuente moral. Razón y voluntad, en su versión teísta, se comprenden como la imagen de Dios en nosotros. Esta forma de comprender nuestra dignidad podría perfectamente desvincularse de Dios, como de hecho ocurre en algunas de sus variantes. La otra corriente, en su versión deísta, tiene la idea de una disposición providencial de la naturaleza que se expresa en un orden de seres engranados que son captables a través no solo de la razón, sino también de los sentimientos. Sin embargo, esta última variante no terminaba de explicar el sufrimiento, aporía con la que se ironiza en el *Cándido* de Voltaire.

La crítica dio paso a una forma moral que prescindía de la referencia e incluso de la existencia del Creador, quedándose con un materialismo a nivel ontológico y con un utilitarismo a nivel moral. Los utilitaristas radicales destacaron la sensualidad humana como dimensión lícita moralmente, de esto provenía su rechazo al sufrimiento y el ideal de benevolencia universal. Su mirada no dejaba de ser crítica con un teísmo que, según ellos, desembocaba en la superstición, en el error, en el fanatismo y en la persecución. El ideal de una emancipación de estas cadenas se transforma en un motivo moral. No obstante, su lógica liberadora, esta corriente no estaba exenta de aporías, sobre todo, según Taylor, en la dimensión de justificar una motivación para querer hacer el bien y colaborar con la armonía de intereses que también postulaba. ¿Por qué el egoísmo sadeano no pudiera ser una alternativa?

La crítica de Rousseau viene a cuestionar el carácter absoluto de la razón y a relativizar su influencia en la superación del mal en el hombre. La cura de este no era solo cuestión de ilustración, de progreso o de civilización. De hecho, la depravación nos venía, para el francés, precisamente de la cultura y, su superación, tenía que ver con la voz de la naturaleza que encontramos en nuestra conciencia. Lejos de buscar una vuelta a la vida presocietal, Rousseau también valora la vida corriente en sociedad, pero aquella que pueda darse en concordancia con la voz de la naturaleza que nos viene de nuestro interior. Hay una nueva valoración del sentimiento que el romanticismo desarrollará aún más.

El romanticismo acentuará el aprecio por la naturaleza como fuente moral, ella es entendida como un gran torrente de vida que fluye a través de las cosas, incluido nuestro interior. Es precisamente este el lugar donde se manifiesta la verdad y en esto tienen gran importancia los sentimientos. Nuestra propia rectitud moral depende de encontrarnos en nuestra conciencia con la voz de la naturaleza, es así como llegamos al camino correcto y nos apartamos de la depravación. El *elán* interior es fuente de nuestro amor al bien y el que transforma nuestra voluntad. Debemos en este proceso escuchar nuestros sentimientos. Ellos están en sintonía con la benevolencia universal, la compasión y la vivencia de la vida corriente. El contacto con la naturaleza le da a la vida mayor

intensidad, se encuentran lo ético con lo estético y lo sensual con lo espiritual. La expresión humana adquirirá una importancia inusitada y con ello el arte y el artista. Lo todavía no revelado aparecerá en la obra de arte que a la vez es creación en cuanto medio. El ser humano acentuará su originalidad y con ello su individuación, lo que se extenderá también a los pueblos.

El romanticismo como movimiento crítico de la razón instrumental busca insertar al hombre en la naturaleza, reconciliar razón y sensibilidad y al individuo con la comunidad. En línea con el kantismo sigue acentuando la libertad y dando importancia a la interioridad. No obstante, para el criticismo la naturaleza es una limitante de la autonomía y en esto se muestra una contradicción entre el expresivismo y el kantismo. Es esta reconciliación entre razón y deseo la que se buscará subsanar en la reflexión filosófica posterior. La historia alcanza una nueva comprensión, a pesar de que también se piensa en espiral como en la visión moderna del progreso. Este último es criticado, dejando lugar a la polarización y a la dinámica de reunión y separación.

En el romanticismo Taylor va a encontrar elementos importantes que tienen que ver con la recuperación del trasfondo, aun cuando para el canadiense el camino de retorno comienza con Kant. La reflexión del lenguaje y su carácter holístico de Hamann, Herder y Humboldt (triple H) le ha dado elementos importantísimos que han tenido su continuidad en filosofías como la de Merleau-Ponty, Heidegger y el segundo Wittgenstein.

Los malestares que Taylor comprende que afectan a la cultura moderna están muy conectados a la tendencia que proviene de Descartes y Locke. Como sabemos esta corriente acentúa la imagen de ser humano como agente desvinculado y racional y su dignidad dependiendo de esta última dimensión humana. Como vimos estos malestares son tres: el individualismo, la primacía de la razón instrumental y el despotismo blando / atomismo político. Estos malestares están relacionados con la nueva concepción de mundo desencantado en la que nos encontramos. Además, el modelo de ser humano que articula la nueva epistemología desliga al hombre de lo más básico de su mundo, y por

ende de su comunidad. Nos convertimos en seres individuales⁴⁴⁷, desconectados de algo esencial de lo que somos, el trasfondo que nos da sentido. El “lastimoso bienestar” de los “últimos hombres” es lo que queda de un nihilismo que tiene que ver en gran medida con la inarticulación de nuestras fuentes morales y con la desvinculación de nuestro entorno. Los grandes fines se redujeron a aquello que era útil al individuo, jibarizando la razón a su aspecto instrumental. La naturaleza en este sentido fue una de las más afectadas, quedando reducida a mero recurso. Pero también el ser humano, que ahora se entiende aparte de ella, ha quedado encerrado en una “jaula de hierro”, atrapado en los mecanismos de productividad. La desechabilidad de los aparatos tecnológicos han teñido de lo pasajero otras dimensiones humanas y el mismo mundo se nos ha vuelto poco fiable. Taylor teme un eclipsamiento de los fines producto de esta razón instrumental que nos viene del yo puntual.

El atomismo que hace posible algo así como un despotismo blando proviene de nuestro estar encerrados en los placeres de la vida privada y de derivar nuestra responsabilidad política a un Estado. Consecuencia de ello es que nos quedamos con una reducida “libertad política”. Esto tal vez sea cuestionable hoy en que vemos surgir diversos movimientos sociales en nuestras democracias occidentales. Para Taylor el fenómeno del despotismo blando ha evolucionado a “fragmentación política”, es decir, pueblos cada día más incapaces de objetivos comunes. La separación entre ciudadanos y entre grupos de ellos implica la ausencia de proyectos y lealtades en común.

Detrás de estos malestares ve Taylor una imagen de ser humano en parte articulada y en parte influenciada por la epistemología moderna. Desde aquí se propone superar esta última, atacando no solo la primacía que le ha dado la tradición con respecto al resto de las disciplinas filosóficas, sino la idea misma de conocimiento que la hizo posible. Ya en su tesis de grado, *Explanation of behaviour* (1964), Taylor va en esta dinámica. En aquel tiempo cuestiona el naturalismo y una de sus expresiones más paradigmáticas: el

⁴⁴⁷ También el romanticismo generó un individualismo, pero de tipo expresivo.

conductismo en psicología. El naturalismo es comprendido como la aplicación del modelo de las ciencias naturales a las ciencias del hombre. Este es causante de un reduccionismo de nuestra imagen de ser humano y de sociedad. En el estudio de la conducta humana contrapone el carácter teleológico del actuar humano con el reduccionismo conductista. Nuestra intencionalidad, la motivación y los propósitos de la acción humana son vistos por el conductismo como meros fenómenos subjetivos, a semejanza de las cualidades secundarias, indignos del estudio de la ciencia. Este camino de rechazo del naturalismo es continuado en *Philosophical Papers*, pero en general hay que concebirlo como una constante del trabajo del filósofo de Quebec, como vimos él lo describe en este escrito como el trabajo de un monomaniaco. Esta búsqueda continuará con una crítica a la epistemología, la cual considera un monstruo de varias cabezas, que es capaz de volver a regenerarlas si una le es cercenada. Esta hidra reaparece porfiadamente incluso en tendencias contemporáneas que se consideran críticas del racionalismo y de la epistemología a él asociada. Pero esta hidra se encuentra enferma, son responsables de ello autores como Heidegger y Merleau-Ponty.

La idea de fundar todo el edificio filosófico en la epistemología es rechazada, por ejemplo, por Rorty, pero Taylor busca ir más allá, busca criticar la idea misma de conocimiento que hizo posible este fundacionalismo, es decir, aquella idea que comprendía el conocimiento como la representación correcta de una realidad externa e independiente del ser humano. Desde este tipo de reflexión se han desarrollado tres corrientes de pensamiento que son especialmente influyentes: el fundacionalismo, el representacionismo y el mecanicismo.

Con respecto a este último ya señalábamos que nos hemos despojado de un universo encantado, de naturaleza teleológica, y nos hemos quedado con un universo mecánico. Pero no solo el universo se ha teñido de esta índole mecánica, también nuestro interior se ha convertido, por ejemplo, en el empirismo, en una máquina receptora y organizadora de impresiones sensibles. Muy en sintonía con el modelo computacional de la mente. La

índole mecánica abre paso a una instrumentalización tanto externa, a nivel de naturaleza y sociedad, como interna, en el dominio sobre sí mismo.

La racionalidad que en la antigüedad y en el medioevo se comprendía como participación del ser de lo conocido, pasa a reducirse a la correcta representación de algo. Las ideas pasan a ser mentales en vez de las formas de las cosas y deben ir acompañadas de algo propio de nuestra interioridad, la certeza. Esto supone una separación entre dentro y fuera, inmanencia y trascendencia. Heidegger nos dice que el mismo ser se entiende como objeto de representación y la verdad como certeza de la representación, el hombre es el *subjectum*, aquello que reúne todo sobre sí. El mundo pasa a contener a la naturaleza y a la historia y la representación sobre él será comprendida como “imagen”. Esta imagen tiene detrás la idea de producción, el mundo pasa a ser el mundo para nosotros y a estar a disposición del hombre. Determinamos el ente a través de la objetivación y el hombre se convierte en el representante de lo ente. El ente ya no es lo presente, sino lo que está frente al hombre. El representar es para Heidegger una objetivación dominadora que rige por adelantado y la posición del hombre frente al mundo se convierte en visión de una imagen de mundo. Foucault, por su parte, nos cuenta cómo el ingenioso hidalgo pasa de defender las correspondencias de las cosas, en el antiguo esquema de un universo teleológico, a defender representaciones, desde el mundo medieval-renacentista se transita al mundo que el francés identifica como neoclásico.

La crítica de Taylor está dirigida no sólo al naturalismo, sino a lo que él concibe como racionalismo que hace posible a aquel. Vale decir, una concepción del agente humano que proviene de una ontologización del procedimiento racional. Lo que era un procedimiento y sus características de neutralidad, atomismo del *input* y procesamiento, se transforma en la manera de entender al sujeto. La idea de *bits* de información que luego son procesados no queda restringida solo al ámbito del empirismo o de la teoría computacional de la mente, sino que es parte del sentido común. Dualismo y mecanicismo son dos expresiones de esta forma de entender al ser humano. El primero trata de separarse de los datos subjetivos de nuestra experiencia, asociados al cuerpo; el

segundo, comprende el universo y la mente de manera mecanicista, dejando fuera las condiciones de inteligibilidad y la motivación de nuestra experiencia, quedándose solo con sus condiciones físicas, pues estas últimas aseguran la objetividad.

La finalidad que sigue al proyecto tayloriano de superación de la epistemología es corregir tres de las imágenes antropológicas que proceden de esta ontologización del procedimiento racional: el sujeto desvinculado, el yo puntual y el atomismo social. La pretensión de Taylor es ir más allá del proyecto de quitarle a la epistemología su lugar de base del edificio filosófico. Lo que pretende Taylor es criticar la idea misma de conocimiento que hizo posible una epistemología fundacionalista. Para ello el canadiense buscó las condiciones de intencionalidad que hacen posible no solo el conocimiento, sino toda acción humana. Como vemos esta es fundamentalmente una empresa fenomenológica. Es aquí donde nos conectamos con la noción de trasfondo y su recuperación.

Dos son las líneas que Taylor ha considerado en la recuperación del trasfondo. Una que consistía en hacer patente parte de él y la otra en contextualizar nuestro pensamiento en una forma de vida. Ambas formas hacen referencia a lo que Taylor y Dreyfus llaman nuestras prácticas de trasfondo compartidas, base de lo que constituye el trasfondo.

En la búsqueda de las condiciones de intencionalidad, Taylor considera la crítica de Hegel. Para el filósofo alemán el temor a errar, propio de lo que Taylor ha llamado la epistemología moderna, ha hecho una serie de presupuestos, sin una suficiente desconfianza hacia ellos mismos y a aquella duda que los provoca: El que el conocimiento se conciba como un medio o que exista una distancia entre el conocimiento y lo real. La crítica dialéctica de Hegel tiene una impronta que al canadiense le interesó desarrollar, la búsqueda de condiciones que validarían o invalidarían la teoría del conocimiento. En esa línea está Kant, quien busca condiciones trascendentales en virtud de la crítica a la idea de los datos atómicos del empirismo humeano. Este consideraba que nuestro conocimiento estaba basado en “impresiones”. Él descubre que la impresión más concreta posee ya relacionalidad, nuestra más básica experiencia es experiencia de algo,

son pensamientos de una realidad objetiva que exige una unidad posibilitada por reglas que la configuren, a la vez que remiten a un “yo pienso” que las acompaña y a un “mundo” que las contiene. Destella de esta forma un contexto relacional que da sentido a la experiencia en tanto condición de que esta sea posible. Es decir, una parte del trasfondo. La misma dinámica ocurre con el análisis de la percepción que hace Maurice Merleau-Ponty. Esta se devela como un modo parcial de acceso al mundo y no como un dato atómico básico de la realidad. La percepción se muestra inserta en coordenadas espacio temporales que están relacionadas con nuestra capacidad de estar en equilibrio y de actuar; nuestro campo perceptual se articula en zonas de accesibilidad e inaccesibilidad, de seguridad y peligro, etc. La referencia al mundo está ya dada en el ámbito de la percepción. Tanto Heidegger como Merleau-Ponty señalarán que nuestra experiencia remite a un mundo de significatividad. Vale decir a un trasfondo de sentido. El hombre es estar-en-el-mundo, *être-au-monde*. El mundo dirá, el francés “penetra hasta mi esencia”. Hay una forma de vida que es primaria y anterior a la consciencia explícita que podamos tener de ella.

Tras el análisis fenomenológico de nuestras emociones Taylor llegará a la misma conclusión, ellas poseen un carácter intencional, más aun, son modos de consciencia de la situación y no modos afectivos neutrales. En ella somos conscientes de nuestra situación en términos de lo humillante o fascinante, vergonzoso u honorable, etc. Ellas señalan a través de la importación (*import*) aquello que es relevante para nosotros. Son también dependientes del trasfondo de sentido, lo vergonzoso es un buen ejemplo de ello. Las emociones son sujeto-referentes en cuanto incorporan un sentido de lo que es ser humano, de aquello que es importante para nosotros en tanto tales, y son objetos de juicios de razonabilidad e irrazonabilidad. Los sentimientos se incorporan en un cuadro de predicamento moral a través de la articulación-interpretación. Estas interpretaciones son esenciales a la existencia humana, ella no es nunca sin sentimientos articulados. Esto es un momento esencial de nuestro ser agentes autointerpretantes. Las emociones son parte esencial de las articulaciones que discriminan aquello a que aspiramos en nuestras

vidas, pues son esenciales en nuestras valoraciones fuertes. Incluso la emoción o el sentimiento, otrora una sensación neutra, se integra en un contexto que sobrepasa al sujeto y que implica el trasfondo de sentido al que se ha abocado este trabajo.

De igual modo el análisis de la acción muestra un carácter intencional además de señalar que está encarnada en el espacio público. Por otra parte, la acción es anterior a lo que podemos llamar actividad teórica, primero vivimos un proceso vital encarnado y luego lo “reflejamos” internamente, pero esto de tal modo que no se convierte en algo meramente interno, sino que está mediado por nuestras formulaciones en un medio expresivo, el que a su vez está encarnado en el ámbito público, en sus prácticas e instituciones. Nuestras acciones son en parte, acciones de una comunidad, parte de un *ethos* común desde un trasfondo que le da el sentido. La acción se orienta a un fin, vale decir, implica la adhesión a un bien, lo cual define lo que somos, define nuestra identidad. Moral e identidad están entrelazadas.

En esta búsqueda del trasfondo Taylor ve un especial aporte en un tipo de teorías del lenguaje, que están vinculadas al romanticismo. Las teorías expresivo-estructuradoras ven al lenguaje como expresivo, manifestativo y constitutivo y tienen una visión holística de él. En la reflexión herderiana se muestra una dimensión semántica de corrección de las palabras que posee una índole holística. La reflexión crea una especie de espacio que nos capacita para comprender algo como aquello que es. Se requiere del todo del lenguaje para dar sentido a una palabra y no basta con asociar palabra y cosa o idea. El lenguaje es, de acuerdo con Humboldt, una red que posibilita el significado. Tal horizonte semántico Taylor lo asocia a su noción de trasfondo. Aquel es propio de una comunidad, su *locus* para estos filósofos románticos es el *Volk*. El lenguaje como dirá Humboldt es *energeia* no *ergon*, no puede reducirse a un simple instrumento para designar cosas o ideas.

Por otro lado, Wittgenstein nos muestra el trasfondo en su crítica al atomismo del significado, la comprensión se refiere a juegos de lenguaje, anclados en formas de vida (*Lebensform*). Este trasfondo no es susceptible de total explicitación, no es totalmente articulable. No puede reducirse a pensamientos o juicios lógicos que llevarían a, por

ejemplo, impresiones o ideas básicas. El “seguir una regla”, *v. gr.*, muestra que nuestra comprensión está basada en prácticas. Tanto Wittgenstein como Bourdieu nos han mostrado que el trasfondo se encarna en nuestras prácticas de trasfondo compartidas. Si el carácter encarnado implica el cuerpo, el carácter compartido no implica un mero consenso, sino una verdadera coordinación dialógico-social.

Podemos decir que el trasfondo es un horizonte no explícito que hace inteligible aquello que es consciente. Él posibilita la experiencia, aunque en ella no estamos pendientes de él. Es aquello subsidiario del objeto central de la consciencia (Polanyi). Es, por tanto, un contexto, un horizonte de significatividad que posibilita la inteligibilidad. Es aquello que soy capaz de articular a través de la familiaridad que tengo con él. Familiaridad que consiste en una precomprensión en sentido heideggeriano, vale decir en una comprensión implícita que requiere ser articulada para poder acceder a una comprensión explícita o interpretación. Como horizonte puede tener una dimensión común a todos los seres humanos que tiene que ver con nuestra manera encarnada de percibir el mundo (Merleau-Ponty) y con nuestras necesidades comunes, pero también tiene una dimensión que es eminentemente cultural (Gadamer). Como vimos él está constituido por prácticas de trasfondo compartido entretajadas con el lenguaje que se transmiten a través del fenómeno existencial del Uno (*Das Man*).

Pero este trasfondo que comienza a aparecer y a desarrollarse en la filosofía no impide que también el modelo epistemológico se desarrolle. Algo así como la representación continúa en formas más sofisticadas. Ya no son las ideas en sentido cartesiano o lockeano, sino representaciones lingüísticas, estados corporales u operaciones formales. También se conserva un ideal de autorresponsabilidad que está en el *ethos* del mundo científico y filosófico moderno y que se relaciona con el ideal de libertad como autonomía y de su dignidad asociada. Para Dreyfus y Taylor hay un carácter mediacional que aún se conserva en parte de la reflexión epistemológica. No habría un contacto directo con la realidad, sino que conocemos “a través de” mediaciones, por ejemplo, representaciones internas. Este carácter mediacional se conserva tras los giros lingüístico, materialista y

crítico. Por ejemplo, se reemplaza las imágenes mentales por enunciados de verdad de un hablante. Si bien hay un avance pues el contenido mediacional es lingüístico y por tanto público, se mantiene el elemento “a través de”, aun cuando continúa el carácter de verdad perteneciendo al interior de la mente. Dreyfus y Taylor señalan otros tres elementos que se mantienen: el carácter definido y explícito de los elementos que se dan en el conocimiento, que no se puede ir más allá de estos elementos (vale decir que ellos tienen un carácter fundacional) y finalmente una cierta imagen dualista, que se mantiene incluso en el materialismo, pese al carácter empobrecido de lo mental, pues se concibe como mera apariencia interna.

Todo este paradigma ha tenido su influencia, por ejemplo, en el modelo computacional de la mente: Esta recibiría *inputs* y evacuaría *outputs*, vale decir se da un elemento mediacional; en la mente existirían *bits* de información, elementos definidos; no se podría ir más allá de estos elementos; y finalmente, en el computador y en la mente se darían operaciones formales que constituirían un dominio aparte del *hardware* y del cuerpo respectivamente. Como señalan los hermanos Dreyfus, al menos la tradición menos holista de la Inteligencia Artificial estaría vinculada con la línea que inicia con Descartes, pasa por Hobbes y Leibniz y llega hasta el Wittgenstein del *Tractatus*.

La noción de acción humana también se ve comprometida por aplicársele un modelo mecanicista donde la motivación y el deseo funcionan como causas eficientes de la acción, que se entiende como separada de ellas. Por el contrario, Taylor entiende la acción como esencialmente vinculada a la motivación y al deseo, y a la acción en total la comprende dentro de un contexto de significatividad. La intención es la causa final de la acción y es parte constitutiva de ella. El gran inconveniente para el modelo naturalista es la consideración de su naturaleza teleológica. Esto tendrá sus consecuencias en psicología y en ciencias humanas. A nosotros los humanos las cosas nos importan, en ello nos diferenciamos de las máquinas. Frente a ellas y a los animales nuestras acciones tienen significaciones que dependen del trasfondo de significatividad en que nos encontramos. Ejemplos de ello son la vergüenza, la dignidad, la bondad, etc.

Para el filósofo de Quebec el naturalismo no se adecúa a la experiencia y al actuar humanos, por tanto, es inadecuado como modelo para las ciencias humanas, no obstante, el éxito del método de las ciencias de la naturaleza en su ámbito propio es indiscutible. Su búsqueda de datos en bruto no es coherente con la condición de agente autointerpretante del ser humano. Las ciencias del hombre deben tener un componente hermenéutico. La idea de un trasfondo de significatividad en el que se desarrolla la acción humana implica el binomio precomprensión-interpretación.

La ausencia de algo así como un trasfondo, un mundo o un contexto, en nuestra comprensión antropológica, ha tenido una especial influencia en ética. Esta debe corresponder a la naturaleza propia de la acción humana libre, la que es eminentemente teleológica, intencionada e intencional. El carácter teleológico apunta a bienes que se leen desde un trasfondo de sentido y estos bienes se insertan dentro de la dinámica de una vida buena. La valoración que tenemos con respecto a ellos y a las acciones que creemos debemos realizar implican las discriminaciones de lo correcto y lo incorrecto, de lo mejor y de lo peor, de lo más alto y lo más bajo. Ellas señalan las distinciones cualitativas para la elección de la vida buena y la clase de ser humano que queremos ser. A este tipo de valoraciones Taylor, como vimos, las llama evaluaciones fuertes y son propias de la subjetividad. Este tipo de consideraciones en ética se ha visto afectada por la búsqueda de objetividad. Ejemplos de ello, son expresiones morales como el utilitarismo, que para Taylor privilegia evaluaciones débiles, y la teoría de la elección radical sartreana, tan cercana al carácter de autoconformación del yo puntual, entre otras.

La opción de Taylor es una ética sustantiva de bienes que los interpreta desde el trasfondo de sentido. Entre los bienes hay algunos de más jerarquía que otros y una de las tareas importantes que realizamos en la vida es darle una articulación. Hay algunos que tienen una importancia arquitectónica que los definimos como hiperbienes. Ellos dentro de las sociedades son objeto de conflicto cuando se da una competencia entre varios de ellos, pero también son conflictivos en el sentido que tienen en sí mismos una índole que podríamos llamar transformadora. Por ejemplo, como vimos, el respeto igualitario ha ido

tensionando nuestras relaciones sociales e incluyendo cada vez más grupos humanos dentro de sus mercedores. Esto no deja de ser motivo de tensión social.

La búsqueda de la universalidad y de la objetividad en ética se ha visto enfrentada a serios problemas como la inconmesurabilidad de nuestras posturas morales, ya sea con respecto a culturas extranjeras o con respecto al pasado. El carácter excluyente de las teorías morales da paso a la plausibilidad de un relativismo moral, es decir el hecho que nuestras morales están circunscritas y determinadas por nuestra cultura. De ahí que parezcan razonables explicaciones como la incomunicabilidad de nuestras opciones morales o la disipación autocomplaciente en la que todo vale lo mismo (nihilismo). Efectivamente con respecto a otras culturas podemos sufrir un malestar epistemológico sobre todo en la validación que se da en ellas de prácticas como la esclavitud, la quema de viudas o la clitoridectomía. Ante esto podríamos decir que es imposible este juicio transcultural, pero la perspectiva moral tiene por naturaleza perspectivas más amplias. También aparece como posibilidad el imponer nuestros esquemas culturales de manera etnocéntrica. Después de todo, una teoría moral podría eliminar bienes de otras culturas generando una transvaloración.

Frente al relativismo y al subjetivismo, Taylor cuestiona la afirmación que toda valoración es una simple proyección de reacciones subjetivas en un mundo neutro. Otra vez la falta de consideración del trasfondo. Los términos morales podrían ir ganando en comprensión como lo hacen los conceptos de la física o de las otras ciencias. Si bien, el modelo naturalista es rechazado de plano por Taylor, él considera adecuado la consideración que nuestros términos morales pueden ir mejorando en comprensión como hacen los conceptos de, por ejemplo, la teoría atómica. Detrás existe la convicción que nuestros términos morales son rasgos reales del mundo humano y que son susceptibles de ir mejorando en comprensión. Análogamente a cómo nuestra percepción puede ir mejorando gracias a las habilidades que tenemos para hacerlo, para Taylor la explicación que tengamos de nuestro mundo moral debe ser del tipo *Best account*: la mejor explicación disponible. A través de la crítica se puede ir mostrando bienes ilusorios, esta

opera en un ámbito teleológico, por lo que debe expresarse en términos antropocéntricos, a través de los significados que las cosas tienen para nosotros. Ante, por ejemplo, la transición de un sistema moral a otro, lo que se busca es mostrar no que un razonamiento es correcto, sino que es superior al precedente, evidenciando de esta manera una ganancia epistémica. La narrativa debe ser biográfica, se argumenta a través de interpretaciones de lo vivido, ellas tienen que ver con nuestras intuiciones morales, sin ellas no puedo articular mi argumento moral. Esto supone un trasfondo de comprensión. Como vimos, el tipo de razón práctica que propone Taylor es de tipo *ad hominem*, el que opone al tipo de razón apodíctica. La propuesta de Taylor no busca la argumentación a través de un principio universal y necesario, sino que recurre a las evaluaciones fuertes que dan sentido a nuestras vidas. Esta opera en el diálogo a través de transiciones, pasando de un argumento parcial o equivocado a otro mejor, como vimos en el ejemplo de la conversación con un nazi. Los juicios comparativos son esenciales. La mejor explicación disponible implica una cierta apertura de nuestra postura moral, entendiéndola como una entre otras posibilidades, pero, por otro lado, no implica caer en el relativismo, siempre abierto a la construcción de argumentaciones, incluso frente a acciones que nos parezcan incomprensibles de otras culturas.

Nuestras discriminaciones cualitativas personales funcionan prearticuladamente. Articular estas nociones es encontrar razones para actuar de una o de otra manera guiados por los bienes que nos mueven. También nosotros como personas crecemos moralmente a través de transiciones, cambiando en la apreciación de nuestros bienes a través de nuestras interpretaciones del trasfondo y de los marcos referenciales a los cuales adherimos. No inventamos los bienes, los encontramos en el trasfondo. Esto implica un ordenamiento ontológico de bienes e hiperbienes, estos últimos como fuentes morales que nos dan una razón y motivación para hacer el bien, aquellas son capaces de inspirar nuestro amor, respeto y fidelidad. Esto no proviene de una demostración apodíctica, sino de una articulación que involucra también nuestros afectos. Articular un bien es tener un contacto hermenéutico con él. Si unimos esta articulación con el modelo de fusión de

horizontes gadameriano con ello impediremos que nuestras articulaciones se restrinjan a nuestra propia cultura⁴⁴⁸.

Una ciencia que se vio influida de forma paradigmática por el modelo naturalista fue la psicología en su versión conductista. Ella en su traducción más extrema termina por marginar la experiencia propiamente psicológica, convirtiéndose en una ciencia de la conducta observable. Taylor señala que se busca eliminar toda explicación teleológica del comportamiento humano, modelo acorde con la censura de las cualidades secundarias en las ciencias de la naturaleza. Para el canadiense se niega la intencionalidad, las disposiciones, interpretaciones y finalidades del sujeto de estudio. Pero para Taylor la misma noción de estímulo, tan propia del conductismo, supone una intencionalidad y una discriminación, incluso del animal. Este debe seleccionar datos relevantes de su entorno para que un estímulo sea tal, un estímulo en el fondo son las condiciones ambientales que para el animal son relevantes. El animal además posee la capacidad de adaptación, siendo capaz de reorientarse en pos de conseguir sus metas. Esto va más allá del condicionamiento. La conducta humana agrega otro elemento, es intencionada, vale decir, aparte de ser intencional se orienta por un propósito. Tanto conducta animal como humana son teleológicas.

Más allá del conductismo en psicología se han dado modelos centrados en lo que la tradición naturalista ha comprendido como datos en bruto frente a otros de carácter más hermenéutico. Taylor apuesta a la convivencia de ambos modelos. Pero siguiendo la analogía del chiste del borracho que buscaba sus llaves debajo del farol porque había más luz, siendo que se le habían perdido en otro lado; para Taylor el *locus* propio de las ciencias del hombre no está en el ámbito de las ciencias naturales ni bajo su método, sino en un

⁴⁴⁸ Vivimos en una cultura que valora la autenticidad como un ideal de autorrealización que fomenta la autorresponsabilidad. Producto del subjetivismo y del ideal de libertad autodeterminante reinante, la autenticidad puede transformarse a formas superficiales, narcisistas y egocéntricas, acentuando un antropocentrismo que, por ejemplo, atente contra la naturaleza. Taylor aprecia la autenticidad como un verdadero ideal y apunta al hecho de que podemos distinguir en ella entre manera y contenido. La primera implica que debemos descubrir nuestra propia identidad, nuestra orientación en la vida; la segunda, nos da la posibilidad de hacer referencia a algo que está más allá de nosotros mismos como por ejemplo una causa política, Dios o la ecología. Si bien la autorreferencialidad de la manera es inevitable en la época moderna, no lo es la autorreferencialidad del contenido.

ámbito más oscuro y que aporta menos precisión, el propio de las ciencias hermenéuticas. Si bien el modelo naturalista clásico en psicología puede ser útil en ámbitos como la frontera psicofísica o en esferas intermedias en los que la cuantificación sea aún posible, el comportamiento propiamente psicológico necesita más bien un método hermenéutico. Para Taylor la psicología genética de por ejemplo Piaget tiene un enfoque más holístico. De igual modo el psicoanálisis, así como los enfoques de Erikson y Roger, van en esa línea más hermenéutica. No así la psicología cognitiva que el canadiense considera en sus artículos.

En ciencias sociales también se ha dado la tentación de seguir el paradigma de la ciencia natural. Taylor ve entre las ciencias sociales y el sentido común una conexión constitutiva. Esto implica la dinámica precomprensión-articulación propia del enfoque hermenéutico. En este tipo de ciencias se interpreta la realidad a través de principios categoriales que dependen de cada cultura, vale decir son dependientes del trasfondo de significatividad. Se hace necesario, usando un concepto de Elizabeth Ascombe, comprender las caracterizaciones de deseabilidad de cada cultura, en cuanto comprender sus emociones, aspiraciones, lo que se admira, desea o aborrece. Son estas las descripciones cruciales de las ciencias sociales. La teoría surge cuando tratamos de formular explícitamente lo que estamos haciendo, desde ahí se puede criticar, afianzar, complementar, e incluso reemplazar, influyendo en la misma práctica, pues la teoría social tiene la capacidad de transformar su propio objeto. El problema de probar la teoría se transforma en la validación de la teoría en la práctica, en cuanto a evaluar cómo se comportan las prácticas cuando son informadas por la teoría. Una teoría social depende del trasfondo de significado y se inserta en él. Una disciplina que podría desmentir esto es la economía, supuestamente sus leyes serían independientes de las intenciones y comprensión de los agentes. Pero para Taylor su éxito relativo se debe más bien a que el cambio social en este ámbito opera muy lentamente. A pesar de ello, la economía sigue dependiendo de la cultura, de su estabilidad relativa y de la racionalidad que en esta se ha desarrollado. Ella funciona como una ciencia causal y predictiva de forma relativa, lo que explica también

en parte sus desaciertos. El ámbito político, en cambio, es un ámbito eminentemente valorativo donde resulta imposible conservar una neutralidad absoluta. Pese a todo el esfuerzo que se ha realizado en dividir entre lo descriptible y lo evaluativo, el ámbito político está plagado de referencias a bienes, pues es un ámbito eminentemente teleológico.

En el caso de los estudios interculturales Taylor propone un lenguaje de contrastes transparentes, que sigue la estela de la fusión de horizontes de Gadamer, de esta forma se podría llegar a la formulación de los dos modos de vida, el propio y el que se quiere estudiar. Nuestros modos de vida podrían así describirse transparentemente como alternativas en el marco de las diversas variaciones que se dan entre ellos. Nuestros horizontes, vale decir nuestros trasfondos culturales, podrían contrastarse, pero para ello hay que partir del contexto concreto de cada cultura.

Precisamente la propuesta moral y política de Taylor se encuentra enmarcada en un contexto determinado, nos referimos al ámbito de las democracias liberales en las sociedades occidentales. Es desde ahí que propone una revisión que incluya la nueva mirada antropológica que considera el trasfondo. Una de sus críticas principales ha sido la que tiene que ver con el malestar del atomismo político. De acuerdo con esta idea son los individuos los que construyen la sociedad para realizar sus fines individuales, esta doctrina, si bien Taylor la critica, también reconoce su importante influencia en la generación de los derechos individuales. El problema está en la primacía que se les atribuye por sobre el principio de pertenencia y obligación social. Los derechos individuales tienen que ver con determinadas capacidades de nuestra especie que nos hacen merecedores de respeto, inclusive si estas capacidades por algún motivo no pueden desarrollarse o se atrofiaron. Para una sociedad esto conlleva la obligación del desarrollo y fomento de estas capacidades en la medida de lo posible. Pero ello no es claro para todos, una postura ultraliberal se enfocaría, para Taylor, solo en la capacidad de la libertad. Persiste para el canadiense la idea del yo puntual lockeano. Pero para el desarrollo de estas capacidades, incluso en la versión restringida ultraliberal, se necesita

del trasfondo social y de una cultura política que permita la autonomía moral. Si la sociedad se debilita se hace insostenible la realización de la actividad defendida por los derechos, así como privamos al resto y a los que están por venir de ejercerlos. La sociedad tiene una relación fundante con esos derechos y no al revés. La misma libertad en cuanto capacidad de elegir y saber qué es lo que realmente se quiere es posibilitada por la sociedad. Esto implica una identidad compleja que es entregada por nuestra civilización en la que se dan prácticas comunes de respeto, de reconocimiento, por ejemplo, de nuestros derechos, de deliberación moral y política, de respeto a nuestra individualidad y autonomía, etc. Es la sociedad que nos proporciona el trasfondo gracias al cual algo así como nuestros derechos tiene sentido. Es decir, “la identidad del individuo autónomo y autodeterminado requiere una matriz social”⁴⁴⁹. Es la sociedad la matriz de la libertad y de los derechos.

Una propuesta ético-política que a la vez es valorada y criticada por Taylor es la ética procedimental de Habermas. En ella se daría, entre otras cosas la consideración del trasfondo, del lenguaje, de la relación entre estructura y práctica y de una mirada del nosotros en contraposición al mero individualismo. No obstante, Taylor critica su carácter procedimental al que considera heredero de una moral práctica cognitivo-instrumental y el carácter formal que deja fuera los contenidos sustanciales de la ética, es decir los bienes propios de cada cultura. Después de todo, las mismas teorías procedimentalistas persiguen bienes como la dignidad en el caso kantiano o la racionalidad como recurso frente a la dominación en el caso de Habermas. La prioridad que se da en estas éticas a las cuestiones de justicia por sobre las de la vida plena, para Taylor, reducen la moral. Esto, por ejemplo, mutila el asunto de la motivación, ¿por qué hemos de adherirnos a una ética posconvencional?

No obstante sus aprehensiones, Taylor se acerca al carácter crítico de la propuesta habermasiana sin salir del ámbito de la hermenéutica. Su propuesta supone una

⁴⁴⁹ Taylor, «El atomismo», 254.

interpretación crítica que no obstante conserva una base material sustantiva que persigue entre otras cosas no caer en una reflexión desapegada.

El trasfondo está inscrito en Taylor en una reflexión sobre una ética-política comunitarista. Alternativa que se inscribe en la tradición liberal. En general, las propuestas comunitaristas apuestan por un esquema sustantivo y teleológico en oposición a uno de tipo deontológico y formal-procedimental. La razón estaría contextualmente situada, especialmente en el plano práctico en que las valoraciones y los bienes que se eligen tienen una índole histórico-cultural. El juicio moral se realiza de manera hermenéutica desde el trasfondo de sentido de cada cultura. Una propuesta así podría tener el problema de caer en un nacionalismo discriminador, pero esto no es una alternativa irremediable. Nacionalismos como el de Quebec y el bosnio o el nazi son para Taylor opciones absolutamente distintas: “animales distintos”. En primer lugar, Taylor reconoce en el nacionalismo un fenómeno eminentemente moderno. La nueva idea de ciudadanía y de constitución de las sociedades políticas tiene la noción de que pueden constituirse por sí mismas y tener una personalidad definida. El patriotismo que requiere una adhesión a la organización política a veces busca esta fuerza en el nacionalismo, de esta manera “la base de la fidelidad política común es una identidad étnica, lingüística, cultural o religiosa que existe con independencia de la forma de gobierno”⁴⁵⁰. El nacionalismo supone una identidad prepolítica. Como veíamos Taylor hace una distinción entre patriotismo y nacionalismo. Las revoluciones americana y francesa del siglo XVIII eran más bien de carácter patriótico no nacionalista, al menos al inicio. Pero que se busque en el nacionalismo la fórmula para el patriotismo no quiere decir que esto siempre funcione, no necesariamente la apelación a una identidad general tiene éxito. En ocasiones puede ser fuente de conflicto en el sentido de que los grupos minoritarios se sientan menoscabados y presionados a la asimilación. Desde otro punto de vista la modernidad puede recurrir a la tradición y buscar en sus recursos la posibilidad de motivación para nuevas prácticas. El nacionalismo y la tradición asociada a él tienen que

⁴⁵⁰ Taylor, «Nacionalismo y modernidad», 267.

ver con nuestra identidad, esto a veces se dio en clave de orgullo y dominación, de conquistadores y conquistados. Pero la dignidad moderna exige otros esquemas, en esto es fundamental un reconocimiento igualitario. Pueden gestarse nacionalismos como el bosnio-serbio que Taylor clasifica como nacionalismos defensivos, donde la exclusión y el miedo juegan un papel determinante. No obstante, no todos los nacionalismos son lo mismo, ellos difieren en lo que quieren conseguir. Es posible construir como parte de la identidad buscada como sociedad lo que Taylor cataloga como “modernidad deseable”, es decir, “el régimen liberal de derechos e igualdad ciudadana atribuida a todos los miembros de la unidad política, sin importar las diferencias, incluso étnicas”⁴⁵¹. Esto tiene relación con las revoluciones patrióticas a las que aludíamos. Pese a lo deficiente de sus inicios, ideales como la igualdad ciudadana se fueron expandiendo poco a poco. Para un nacionalismo como el nazi, el patriotismo liberal es amenazante y extraño.

Lo deseable, a nuestro entender, es que en una sociedad que aspire a un sano nacionalismo, exista el compartir proyectos comunes que marquen nuestra identidad como sociedades culturales (dentro de nuestras democracias liberales), pero que integren a su vez los derechos liberales como un elemento constitutivo y que den espacio a proyectos particulares o grupales que convivan y dialoguen con el proyecto común.

Luego de considerar las consecuencias que el trasfondo puede tener en ciencias humanas, hemos seguido con nuestro proyecto inicial que busca integrar *Mitsein* y trasfondo. En nuestro interés por complementar el *Mitsein* heideggeriano y el trasfondo de Taylor y Dreyfus hemos indagado sobre el aporte fenomenológico del filósofo de Messkirch a la superación de la epistemología y a la comprensión del trasfondo. Sobre el primer punto, Heidegger comprende el conocimiento como esencialmente fundado en un modo de ser que no es conocimiento, lo cual coopera a minar las bases del fundacionalismo. El modo de acceso en la analítica existencial de *Ser y tiempo* no es el modo de ser del conocimiento del mundo, sino la praxis absorta de la cotidianidad. El Dasein está inmediata y

⁴⁵¹ Taylor, 285.

regularmente inmerso en sus prácticas cotidianas. Este modo de ser posee su propio tipo de “conocimiento” llamado “circunspección”, el que difiere absolutamente del esquema sujeto-objeto de la tradición filosófica. El Dasein se encuentra en la praxis cotidiana absorto en su trato con el ente. Lo que posibilita esto es el mundo, comprendido no como algo externo al ser humano, sino como un momento del ser del Dasein. Este está lejos de ser un aspecto interior, es un contexto de significatividad compartido que consiste en un plexo de remisiones que posibilitan la comprensión del ente en la praxis. El Dasein posee una precomprensión de este mundo en tanto trasfondo de significatividad y él comprende su ser desde él. El animal que se autointerpreta de Taylor encuentra en este binomio de comprensión-interpretación su fundamento.

En el fenómeno del mundo circundante que conocemos gracias al trato del Dasein con el útil, ha visto Taylor una parte del trasfondo, además de descubrir una crítica demoledora al conocimiento que avalaba una epistemología fundacionalista. El Dasein se encuentra la mayor parte de las veces involucrado en la praxis y desde ahí puede acceder al modo de ser del conocimiento. Sólo a través de una reducción, el Dasein se convierte en un estar-en-el-mundo-cognoscente, o lo que es lo mismo, en sujeto. Sólo que esta vez, el ser sujeto supone muchas cosas previas. Es un modo de ser fundado, no originario. Del modo de ser paradigmático que era para la tradición pasa a ser un modo que depende de otro. De esta manera lo más básico de nuestra experiencia no se da en la relación sujeto-objeto, sino en la praxis cotidiana.

Una de las preguntas que han guiado nuestro trabajo es aquella acerca de la consideración o falta de ella que hace Taylor del *Mitsein* con respecto a su noción de trasfondo. Arne Vetlesen se pregunta si está este existencial heideggeriano ausente en su noción del sí mismo. Como hemos visto la noción de mundo heideggeriano, momento del ser del Dasein, es considerada por Taylor en relación del trasfondo. Pues bien, desde el mundo es posible descubrir esta singular estructura ontológica del Dasein llamada *Mitsein*. Como dice Walter Biemel: “El codevelamiento del otro es un elemento constitutivo de la

Bedeutsamkeit (significatividad), es decir de la mundaneidad del mundo”⁴⁵². El mundo y su *Mitsein* nos remite a otras existencias. Desde la ocupación cotidiana se nos hace manifiesto el codevelamiento del otro, en el trato más básico con el útil hay una referencia al otro. Por la significatividad del mundo comparecen los otros. De igual modo descubrimos el carácter compartido del mundo, *Mitwelt*. Si Taylor entiende el mundo heideggeriano como una forma de trasfondo, en él está implicado el *Mitsein*. El ser-unos-con-otros cotidiano es el Uno. Pero ¿por qué no lo nombra? Tal vez esta pregunta parte de un supuesto falso. Taylor sí considera el Uno heideggeriano que está en estrecha relación con el *Mitsein*. De hecho, lo nombra cuando reflexiona sobre el carácter de la acción humana. Para el filósofo canadiense, Heidegger iría contra el carácter monológico de la acción humana, al dar “la primacía al *das Man*”⁴⁵³. Para Taylor, Heidegger le daría un tipo de primacía al Uno. Recordemos que este existencial es el quién del Dasein cotidiano, el “sujeto” impersonal de la existencia, todos y nadie. En el Uno reina la impropiedad e inautenticidad y en él, de acuerdo con la interpretación wittgensteniana de Hubert Dreyfus, estamos inmersos en las prácticas compartidas que fundan el trasfondo. Lo que la tradición buscó fundar en la idea de Bien, en el pensamiento del *cogito*, en representaciones, etc.; se encuentra fundado en algo que no es un pensamiento, no es ni siquiera un átomo de comprensión, sino un ámbito que, para Descartes, y para gran parte de la tradición, sería lo más oscuro y confuso, la impropiedad del Uno. Para Dreyfus Heidegger bebe de dos tradiciones, la de Dilthey desde la que se entiende el Uno más como trasfondo de inteligibilidad y la de Kierkegaard la que apunta a la inautenticidad e impropiedad de la existencia. La primera de ellas, para el norteamericano, no obstante, su importancia, estaría opacada por la segunda en la presentación que se hace de ella en *Ser y tiempo*. El trasfondo de Taylor y Dreyfus estaría posibilitado por las prácticas de trasfondo del Uno. El Dasein, al absorberse en el mundo de la ocupación, su *Mitsein* se

⁴⁵² Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, 98.

⁴⁵³ Taylor, «Lichtung o Lebensform», 111.

vuelve hacia los otros, en el estar-unos-con-otros cotidiano (forma óptica del *Mitsein*) su quién es el Uno⁴⁵⁴.

Una de las metas que se propone Taylor en su labor de la superación de la epistemología es aclarar las condiciones de intencionalidad. A este respecto, hemos querido enriquecer la reflexión a través de la consideración de la intencionalidad en la filosofía de Heidegger. En la *intentio* heideggeriana se agrega un momento de particular importancia, la comprensión del ser del ente. Para Heidegger distintos modos de ser implican distintos modos de verdad, vale decir, distintos modos de venir desocultos los entes. No es lo mismo la manera de ser del útil (estar-a-la-mano) que la manera de ser de los demás seres humanos (*Mitdasein*: coexistencia). La verdad para Heidegger está vinculada a nuestra relación con los otros, la considera un elemento constitutivo del estar-unos-con-otros. Más aún la verdad pertenece al *Mitsein*, es el presupuesto del encuentro con todo ente. La verdad como certeza nos separó del trasfondo, la verdad como desocultamiento nos lo devuelve. Tanto es así, que ser unos-con-otros es compartir el desocultamiento del ente, coparticipamos en el descubrimiento del ente, el *Mit-* hace posible la comunidad. El fundamento último de esta no es ni la naturaleza, ni la proximidad, sino el *Mit-*. Esto es radicalmente distinto de la consideración de la formación de la comunidad por la voluntad de sujetos individuales. Estamos volcados al otro, el sujeto individual es un derivado. Somos esencialmente por-mor-de-otros. Compartimos el desocultamiento y nuestro ser-unos-con-otros se dan en el comportarnos con respecto a lo mismo. Esto no quiere decir comportarnos de igual manera. Hemos relacionado esto con los fenómenos de Bruner y Tomasello que Taylor considera. La atención compartida está a la base de la génesis del lenguaje en estos dos autores y en la versión del canadiense, y con respecto a las prácticas de trasfondo de Dreyfus, consideramos que estas tienen el mismo esquema de compartir algo en común. Este fenómeno tan básico es fundamento de la comunidad y del lenguaje. Al compartir la verdad estamos totalmente abiertos a los otros, somos incluso capaces de compartir su espacio de patencia. Esto está en las antípodas del sujeto

⁴⁵⁴ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 150.

desvinculado. Tan abiertos estamos, que debemos hacer un esfuerzo por ocultar cosas que queremos mantener en secreto. El carácter meramente contemplativo que le hemos dado a la verdad no deja ver que este compartir el desocultamiento del ente incluye también los temples afectivos en los que habitamos. Por ello, no es de extrañar, que nos importen, en sentido tayloriano, cosas en común.

En la noción de *Lichtung* o claro del bosque del Heidegger posterior a la *Kehre* ve Taylor otro aporte fundamental para comprender la noción de trasfondo. Nuestra apertura a la realidad no es individual, es colectiva, es histórico-epocal. No es el individuo el que constituye esta apertura, habitamos en ella, lo que forma parte de nuestra finitud. El canadiense aprecia los *tela* que se dan en esta apertura y que constituyen la cuaternidad del mundo: cielo, tierra, divinos y mortales dan sentido a la cosa, otorgándole una referencia a la naturaleza, a la cultura y a los otros. La relación a la naturaleza no es un punto menor para un autor que ha apreciado este aporte en el romanticismo. La cuaternidad heideggeriana posibilita argumentos que van en pos de la ecología. Por otro lado, la referencia a los otros nos muestra cuán importante es nuestra cercanía ontológica con los otros, tanto es así que están en la esencia de las cosas.

No quisimos estar ajenos a la interrogante por la influencia del nacionalsocialismo en la filosofía heideggeriana, en particular nuestra pregunta se dirigía a la noción de *Mitsein*. No ha sido nuestra intención resolver este complejo asunto. No obstante, en nuestra opción de complementar el *Mitsein* heideggeriano con el trasfondo en Taylor existe la convicción de que no hay tal contaminación. Consideramos, de acuerdo con lo investigado, que esta es también la opinión de Taylor y Dreyfus, quienes ven en los conceptos heideggerianos un aporte en la consideración del trasfondo y en la superación de los malestares de esta modernidad tardía. Pensamos que hay buenos motivos para su consideración, sin olvidar que los existenciales heideggerianos están abiertos a todas las maneras posibles del Dasein y por ello también a modos de ser como el totalitarismo y el colectivismo. No obstante, ello, no es lo mismo considerar al agente humano como un sujeto individual que considerarlo un ser que es con-los-otros. El *Mitsein* da cabida a la comunidad en nuestro

propio ser y como tal puede favorecer esta condición, promoverla y cuidarla. La problemática de que esto nos oriente al totalitarismo y al colectivismo se ve equilibrada por el hecho que poseemos un elemento crítico: nuestra capacidad de interpretación. No olvidemos que la idea del hombre como animal que se autointerpreta Taylor se la atribuye a Heidegger. La interpretación no es una simple traducción del contexto y la tradición, sino que tiene capacidades creativas e incluso revolucionarias con respecto a esta. Ello es lo que ha posibilitado incluso alternativas como el individualismo. No estamos condenados a la masificación.

Hoy que hemos logrado reconocer la igual dignidad de los seres humanos no es baladí el hecho que tengamos una imagen antropológica u otra. No es lo mismo comprender al ser humano como esencialmente comunitario, con una responsabilidad frente a los otros, pero con una capacidad de optar por sus propios bienes; que entenderlo como un individuo esencialmente libre y que hace depender la bondad de sus actos del simple hecho que los ha elegido. Esto último puede favorecer un individualismo egoísta y minar la consideración de la dignidad de los demás.

Hemos visto que Jean-Luc Nancy considera la democracia una mutación antropológica y metafísica del *Mitsein*. La democracia para él es el poder del con-. Es el poder de estar-unos-con-otros. Él ve en el *Mitsein* un condicionante ontológico de cohesión política. Consideramos que esta opción es semejante a la de Taylor por el trasfondo, que como pensamos, incluye el *Mitsein*. No obstante, lo anterior, siempre existe la posibilidad de reinterpretación o mutación, en términos de Taylor y Nancy respectivamente. Esto no debe justificar *in aeternum* una forma histórica de organización política, solo mostrar nuestra tendencia a la comunidad y cómo esta se da históricamente, siempre abiertos a la mejor interpretación disponible (*Best account*).

El fenómeno de compartir el ente, de compartir proyectos comunes, afianzaba para Heidegger la amistad. Nos preguntamos si esto incluía la amistad cívica. El fenómeno de compartir el desocultamiento del ente, de compartir un proyecto común, podría estar a la base de una mejor cohesión social. Como vimos este es un fenómeno muy básico de

nuestra experiencia, pensamos que este se encuentra tratado en la reflexión tayloriana sobre la ontogénesis del lenguaje, no desde un enfoque ontológico, sino lingüístico: los formatos de Bruner, los marcos de atención conjunta de Tomasello y la comunión de Taylor, están a la base del lenguaje y para el canadiense la intersubjetividad se constituye antes de la autoconciencia, pues la comunión es anterior a ella. Este fenómeno del compartir el ente es para Heidegger fundamento de la comunidad. Así como el *cogito* y el yo puntual fundan el individuo autónomo, el compartir el ente funda la comunidad. Ambos tipos de fenómenos se encuentran vinculados por el tema de la verdad. El compartir proyectos comunes en una sociedad política está en manifiesta oposición a lo que es el malestar de la fragmentación política (la forma en que ha evolucionado el despotismo blando de Montesquieu). Una forma coherente con este fenómeno es el humanismo cívico, en donde los bienes que se comparten como sociedad política no son simplemente bienes convergentes, sino bienes queridos en común. Esto no necesariamente va contra el pluralismo político, pues el compartir el desocultamiento del ente no implica un igual comportamiento o pensamiento, ni que se excluyan otras opciones en la vida. El mismo Taylor ve como una alternativa a la fragmentación política los proyectos compartidos comunes. Él observa que en Canadá de los años noventa esta unidad se ha producido en las sociedades regionales, pero aún falta una comprensión común a nivel de estados federales.

En esto vimos una complementariedad con el realismo plural de Dreyfus y Taylor. El hecho de reconocer un verdadero contacto con la realidad, se abre a la posibilidad de aproximarnos de diferentes maneras a la realidad y de ver en el discurso ajeno una forma de interpretación que pudiera ser válida. Por otro lado, nuestra misma capacidad de proyectar mundos implica la posibilidad de entrar en otros horizontes de significatividad y construir interpretaciones nuevas desde un nuevo mundo enriquecido. Así la fusión de horizontes gadameriana, interpretada por Taylor, hace factible el desarrollo ético, político, intercultural e investigativo.

Comenzamos este trabajo preguntándonos por la consideración atomista de los derechos humanos. Pensamos que una visión así puede menoscabar este precioso patrimonio. Nuestra concepción de derechos debe estar enmarcada en el ámbito de la comunidad, pues a ella debemos su posibilidad y desarrollo. Somos seres-con-otros que desde la comunidad hemos llegado a proponer estas inmunidades que protegen nuestra dignidad, por ello su consideración debe ser acorde con el respeto a esta comunidad que posibilita y cobija la existencia de estos derechos. Ello como vimos, está de la mano de nuestra concepción de ser humano, no somos sujetos desvinculados que prescindan de su *Mitsein* o coestar, sino seres-en-el-mundo, animales autointerpretantes que habitan en un trasfondo compartido.

BIBLIOGRAFÍA

V. BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía primaria

1.1. Charles Taylor

- Taylor, Charles *The Explanation of Behaviour*. Routledge y Kegan Paul, 1964.
- . *Hegel*. Anthropos, 2010.
- . *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- . «What Is Human Agency?» En *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Self-Interpreting Animals». En *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Hegel's Philosophy of Mind». En *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- . «The Concept of a Person». En *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Peaceful Coexistence in Psychology». En *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- . «What Involved in a Genetic Psychology». En *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- . «How Is Mechanism Conceivable?» En *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Philosophy of Psychology and Mind». En *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Cognitive Psychology». En *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Language and Human Nature». En *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Theories of Meaning». En *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- . *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Interpretation and the Sciences of Man». En *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.

- . «Neutrality in Political Science». En *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Social Theory as Practice». En *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- . Taylor Charles. «Understanding and Ethnocentricity». En *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Rationality». En *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Foucault on Freedom and Truth». En *Philosophical Papers II: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Atomism». En *Philosophical Papers II: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- . «What's Wrong with Negative Liberty». En *Philosophical Papers II: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- . «The Diversity of Goods». En *Philosophical Papers II: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Legitimation Crisis». En *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- . «The Nature and Scope of Distributive Justice». En *Philosophical Papers II: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- . «Kant's Theory of Freedom». En *Philosophical Papers II: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- . *Fuentes del Yo: la construcción de la identidad moderna*. Paidós, 2006.
- . *El multiculturalismo y la política del reconocimiento / Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Fondo De Cultura Económica USA, 2009.
- . *La ética de la autenticidad*. Paidós, 2016.
- . *Argumentos Filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, 1997.
- . «La superación de la Epistemología». En *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, 19-42. Paidós, 1997.
- . «La validez de los argumentos trascendentales». En *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, 1997.
- . «La explicación y la razón práctica». En *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, 1997.

- . «Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein». En *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, 1997.
- . «La importancia de Herder». En *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, 1997.
- . «Heidegger, el lenguaje y la ecología». En *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, 1997.
- . «La irreductibilidad de los bienes sociales». En *Argumentos Filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, 1997.
- . «Comparación, historia, verdad». En *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, 1997.
- . «Seguir una regla». En *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, 1997.
- . «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo». En *Argumentos Filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, 1997.
- . «Invocar la sociedad civil». En *Argumentos Filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, 1997.
- . «La política del reconocimiento». En *Argumentos Filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, 1997.
- . «La política liberal y la esfera pública». En *Argumentos Filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, 1997.
- . *La libertad de los modernos*. Amorrortu Editores, 2005.
- . «El lenguaje y la naturaleza humana». En *La libertad de los modernos*. Amorrortu Editores, 2005.
- . «Acción como expresión». En *La libertad de los modernos*. Amorrortu Editores, 2005.
- . «La filosofía del espíritu de Hegel». En *La libertad de los modernos*. Amorrortu Editores, 2005.
- . «La interpretación y las ciencias del hombre». En *La libertad de los modernos*. Amorrortu Editores, 2005.
- . «¿Cuál es el problema de la libertad negativa?» En *La libertad de los modernos*. Amorrortu Editores, 2005.
- . «Comprensión y etnocentrismo». En *La libertad de los modernos*. Amorrortu Editores, 2005.
- . «El atomismo». En *La libertad de los modernos*. Amorrortu Editores, 2005.
- . *Imaginarios sociales modernos*. Grupo Planeta (GBS), 2006.
- . *La era secular I*. Editorial GEDISA, 2014.

- . *La era secular II*. GEDISA, 2015.
- . *Animal de lenguaje: hacia una visión integral de la capacidad humana de lenguaje*. Ediciones Rialp, S.A., 2017.
- . *The Language Animal*. Harvard University Press, 2016.

Otros artículos

- Taylor, Charles, «El debate entre liberales y comunitarios». Traducido por Estela Lorca y Carlos Ruiz. *Revista humanidades*, n.º 2 (1994): 10.
- . «Embodied Agency». En *Merleau-Ponty: Critical Essays*, de Henry Pietersma, 1-21, University Press of America. Washington, D. C., 1989.
- . «Engaged Agency and Background in Heidegger». En *The Cambridge Companion to Heidegger*, editado por Charles Guignon, 317–36. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . «Hegel's Sittlichkeit and the Crisis of Representative Institutions». En *Philosophy of History and Action: Papers Presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter December 1974*, editado por Yirmiahu Yovel, 133-54. Serie de Estudios de Filosofía En La, Filosofía. Dordrecht: Springer Netherlands, 1978. https://doi.org/10.1007/978-94-009-9365-5_11.
- . «Language and Society». En *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, editado por Axel Honneth y Joas, Hans. MIT Press, 1991.
- . «Nacionalismo y modernidad». En *Estado y nación: Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*, editado por John A. Hall. Ediciones AKAL, 2000.
- . «The Dialogical Self». En *Rethinking Knowledge: Reflections Across the Disciplines*, editado por Robert F. Goodman y Walter R. Fisher. SUNY Press, 1995.
- . «Two Theories of Modernity». *The Hastings Center Report; Hastings-on-Hudson* 25, n.º 2 (1995): 24-33.
- . «What Does Secularism Means?» En *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. Harvard University Press, 2011.
- . «What's Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World». En *Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus: Heidegger, Coping, and Cognitive Science*, Vol. 2, 2000.
- Kullman, Michael, y Charles Taylor. «The Pre-Objective World». *The Review of Metaphysics* 12, n.º 1 (1958): 108-32.

1.2. Dreyfus y Taylor

Dreyfus, Hubert L., y Charles Taylor. *Recuperar el realismo*. Ediciones Rialp, S.A., 2016.

1.3. Heidegger

Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Alianza Editorial, 2010.

———. *Carta sobre el Humanismo*. Alianza, 2000.

———. *De camino al habla*. Ediciones del Serbal, 1990.

———. *El concepto de tiempo (conferencia)*. Tercera edición. Madrid: Trotta, 2003.

———. *El concepto de tiempo: (tratado de 1924)*. Herder, 2008.

———. *Filosofía, ciencia y técnica*. Quinta. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2007.

———. *Hitos*. Alianza Editorial, 2000.

———. *Identidad y diferencia*. Anthropos Editorial, 1988.

———. *Introducción a la filosofía*. Cátedra, 2001.

———. *Introducción a la metafísica*. Gedisa, 1997.

———. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder, 2005.

———. *Lógica: lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weis*. Anthropos Editorial, 1991.

———. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial, 2007.

———. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta, 2000.

———. *Meditación*. Editorial Biblos, 2006.

———. *Nietzsche*. Barcelona: Planeta S.A., 2013.

———. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Alianza, 2000.

———. *¿Qué es metafísica?; seguido de Epílogo a «Qué es metafísica?»; e Introducción a «Qué es metafísica?»* Alianza Editorial, 2003.

———. *Parménides*. Ediciones AKAL, 2005.

———. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

———. *Sein und Zeit*. M. Niemeyer, 1927.

———. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1998.

———. *Tiempo y ser*. Tecnos, 2001.

Artículos

———. «El origen de la obra de arte». En *Caminos de bosque*. Alianza Editorial, 2010.

———. «La autoafirmación de la Universidad Alemana». *Arete* 1, n.º N°2 (1989): 10.

———. «La cosa». En *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, 2001.

———. «La época de la imagen de mundo». En *Caminos de bosque*. Alianza Editorial, 2010.

———. «La superación de la metafísica». En *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, 2001.

———. «Memoria». En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Alianza Editorial, 2005.

1.4. Hubert Dreyfus

Dreyfus, Hubert L. *Background Practices, Essays on the Understanding of Being*. Editado por Mark Wrathall. Oxford: Oxford University Press, 2017.
<https://play.google.com/books/reader?id=qjooDwAAQBAJypg=GBS.PT2>.

Wrathall, Mark. «Introduction». En *Background Practices, Essays on the Understanding of Being*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Dreyfus, Hubert L. «Foreword to Time and Death (2005)». En *Background Practices, Essays on the Understanding of Being*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
<https://play.google.com/books/reader?id=qjooDwAAQBAJypg=GBS.PT2>.

———. «Heidegger on the Connection between Nihilism, Technology, Art, and Politics (1992)». En *Background Practices, Essays on the Understanding of Being*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
<https://play.google.com/books/reader?id=qjooDwAAQBAJypg=GBS.PT2>.

———. «Heidegger's Ontology of Art (2005)». En *Background Practices, Essays on the Understanding of Being*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
<https://play.google.com/books/reader?id=qjooDwAAQBAJypg=GBS.PT2>.

———. «Interpreting Heidegger on das Man». En *Background Practices, Essays on the Understanding of Being*, editado por Mark Wrathall. Oxford: Oxford University Press, 2017.
<https://play.google.com/books/reader?id=qjooDwAAQBAJypg=GBS.PT2>.

———. «On the Ordering of Things. Being and Power in Heidegger y Foucault». En *Background Practices, Essays on the Understanding of Being*, editado por Mark Wrathall. Oxford: Oxford University Press, 2017.

<https://play.google.com/books/reader?id=qjooDwAAQBAJypg=GBS.PT2>.

———. *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1996.

Dreyfus, Hubert L., y Stuart E. Dreyfus. «Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo». En *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial: sistemas simbólicos y redes neuronales*, editado por Stephen R. Graubard. Gedisa, 1993.

2. Bibliografía secundaria

Abbey. «Charles Taylor | Biografía y hechos | Britannica.com». Accedido 3 de octubre de 2018. <https://www.britannica.com/biography/Charles-Taylor>.

Acevedo, Jorge. «Acerca del “problema” del conocimiento (Heidegger, Hartmann y Hessen)». En *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria, 1999.

———. «El modo primario de encontrarse el hombre con los otros y consigo mismo. Heidegger.» *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 12, n.º 3 (septiembre de 2016): 243-54.

Adorno, Theodor W. «La jerga de la autenticidad». En *Dialéctica negativa: La jerga de la autenticidad*. Ediciones AKAL, 2005.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, 2003.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Gredos, 1978.

Arjakovsky, Philippe, François Fédier, y Hadrien France-Lanord. *Le Dictionnaire Martin Heidegger: Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Editions du Cerf, 2016.

Auer, Johann. *Dios, uno y trino*. Herder, 1988.

Bacon, Francis. *Novum organum*. Buenos Aires: Losada, 2003.

Berlin, Isaiah. *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*. Cátedra, 2000.

Bick, Mimi. «De la epistemología clásica a la antropología filosófica de Charles Taylor». *Persona y Sociedad, U. Alberto Hurtado* XXX, n.º 2 (agosto de 2016): 24.

Biemel, Walter. *Le Concept de Monde Chez Heidegger*. Librairie Philosophique Vrin, 2015.

Boff, Leonardo. *La santísima Trinidad es la mejor comunidad*. Paulinas, 1990.

———. *Los sacramentos de la vida*. Sal Terrae, 1989.

Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Siglo Veintiuno Argentina, 2007.

Brickle, Patricio. *La filosofía como pasión/ Philosophy as passion: Homenaje a Eduardo Rivera Cruchaga En Su 75 Cumpleaños*. Trotta, 2003.

Bruner, Jerome Seymour. *El habla del niño: aprendiendo a usar el lenguaje*. Paidós, 1986.

Carrasco, Eduardo. *Heidegger y el nacionalsocialismo*. Editorial Catalonia, 2012.

Cincunegui, Juan Manuel. «Charles Taylor y la identidad moderna». Universitat Ramon Llull, 2010.

Corvez, Maurice. *La filosofía de Heidegger*. Fondo de Cultura Económica, 1981.

- Crone, Manni. «Autenticidad y crítico sprogfællesskab hos Charles Taylor». *Dansk Sociologi* 13, n.º 4 (2006): 27–40.
- De Saint-Exupéry, Antoine. *El principito*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1995.
- Descartes, René. *Los principios de la filosofía*. Alianza, 1995.
- . «Meditación Segunda». En *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara, 1977.
- Díaz, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*. Editorial Biblos, 2003.
- Fariás, Víctor. *Heidegger y el nazismo*. Barcelona: Muchnik editores, 1989.
- . *Heidegger y el nazismo*. Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Fédier, François. «Hablemos, por favor, de política...» *revista Sileno*, 2001.
- Ferrari, Federico. «Comunidad y nihilismo: En torno al pensamiento de Jean-Luc Nancy». *Revista Pléyade*, n.º 7 (2011): 33–39.
- Fierro Valbuena, Alejandra. «Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor», s. f.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, 1968.
- . *Vigilar y castigar nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, 2002.
- Gadamer, H.G. *Verdad y método*. Vol. I. 2 vols. Sigueme, 2003.
- . *Verdad y método*. Vol. II. Sigueme, 2003.
- Garrido, Juan Manuel. «Presentación de “Ser-con y democracia” de Jean-Luc Nancy». *Revista Pléyade* 7, n.º 4 (2011): 1.
- Garrido Periñán, Juan José. *Ser y Lichtung: Heidegger ante el claro del ser: Desafíos fenomenológicos en torno al claro del ser*. Liber Factory, 2015.
- Gracia Calandín, Javier. «Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural.» 2009.
- Habermas, Jürgen. «Conocimiento e interés». En *Ciencia y técnica como «ideología»*. Tecnos, 2007.
- . «Heidegger: obra y cosmovisión». En *Textos y contextos*, 75-105. Ariel, 1996.
- . «La pretensión hermenéutica de la ética (1970)». En *La lógica de las ciencias sociales*, 506. Madrid: Tecnos, 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*. Península, 1974.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Santillana Ediciones Generales, 2006.
- Kant, Immanuel, Javier Echegoyen Olleta, y Miguel García-Baró. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Mare Nostrum, 2000.

- Lambert, César. *Mundo y existencia. Consideraciones fenomenológicas desde la perspectiva de Heidegger y Welte*. Santiago de Chile: Brickleediciones, 2006.
- Lazo Briones, Pablo. *Charles Taylor: Hermenéutica, ética y política*. México: Gedisa, 2016.
- Lilly, Wachowski, y Wachowski Lana. *Matrix (1999)*. Warner Bros, 1999.
- Llamas, Encarna. *Charles Taylor: una antropología de la identidad*. Ediciones Universidad de Navarra, 2001.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Loyola Cortés, Rudyard Mauricio. «Dasein, conocimiento y Pragma, comentarios a los párrafos 9, 12 y 13 de Ser y tiempo de Martin Heidegger». Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2005.
- . «El mundo, los útiles y el objeto desde a vivencia del jarro de agua. Consideraciones desde un relato de Leonardo Boff.» *UCMaule-Revista Académica de la Universidad Católica del Maule*, n.º 36 (2009).
- . «La independencia de las cosas en la concepción heideggeriana del ente intramundano. Una lectura de los “Problemas fundamentales de la fenomenología”». *Aporía: revista internacional de investigaciones filosóficas* N° 9 (s. f.): 65-81.
- Marrades, Julián. «Sobre la noción de “forma de vida” en Wittgenstein». *Agora: papeles de Filosofía* 33, n.º 1 (2014). <https://doi.org/10.15304/ag.33.1.1873>.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini, 1993.
- Morente, Manuel García. *Lecciones preliminares de filosofía*. Porrúa, 1980.
- Nancy, Jean-Luc. «Ser-con y democracia». *Revista Pléyade* 7, n.º 4 (2011): 1.
- Ortega y Gasset, José. «El hombre y la gente». En *Obras Completas*, Vol. VII. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Pérez Barahona, Sergio. «El federalismo renovado en Charles Taylor: Quebec y Canadá». *Anuario de filosofía del derecho*, n.º 21 (2004): 353-84.
- Platón. *Diálogos: República*. Gredos, 1986.
- Riu, Antonio Martínez, y Jordi Cortés Morató. *Diccionario de Filosofía En CD ROM: Autores, Conceptos, Textos*. Herder, 1996.
- Rivera, Jorge E., y Stiven, María Teresa. *Comentario a ser y tiempo II: De Martin Heidegger Vol. II, Primera sección*. Ediciones UC, 2010.
- Rivera, Jorge Eduardo. *Heidegger y Zubiri*. Editorial Universitaria, 2001.
- Rodríguez, Sonia. «Historia de una tesis: Charles Taylor a Revisión». *Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología*, junio de 2013.
- . «Identidad y autenticidad: entre armonía individual y conflicto social. Una aproximación desde Charles Taylor», 2013, 8.
- Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Catedra, 1989.

- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid: Akal, 2017.
- Ruiz Schneider, Carlos. «Modernidad e identidad en Charles Taylor». *Revista de filosofía* 69 (2013): 227–243.
- Scheur, Joseph K. *Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*. Routledge, 2013.
- Souroujon, Gaston. «La propuesta hermenéutica de Charles Taylor. Una crítica a la epistemología dominante en la ciencia política». *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social* 15, n.º 1 (31 de marzo de 2015): 270. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1254>.
- Thiebaut, Carlos. *Los límites de la comunidad: (las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- Tomasello, Michael. *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Amorrortu, 2007.
- . *Los orígenes de la comunicación humana*. Katz Editores, 2013.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Gedisa, 2006.
- Vigo, Alejandro G. «Mundo como fenómeno. Aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo en Sein und Zeit». En *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, 59-86. Editorial Biblos, 2008.
- Villegas, Francisco Gil. «Heidegger y el nazismo de Farías, o la agenda oculta por desacreditar un pensamiento superior». *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras*, diciembre de 2000.
- Weber, Max. *El político y el científico*. Alianza, 1975.
- Wittgenstein, Ludwig. «Investigaciones Filosóficas». En *Obras Wittgenstein I*. Gredos, 2009.
- . «Sobre la certeza». En *Obras Wittgenstein I*. Gredos, 2009.