

## LA INVESTIGACIÓN TRASCENDENTAL DE CHARLES TAYLOR

### CHARLES TAYLOR'S TRASCENDENTAL INVESTIGATION

**Sonia E. Rodríguez García**  
UNED, España  
soniaerodriguez@fsof.uned.es

**Resumen:** Taylor analiza la investigación trascendental como el método propio de la filosofía en una serie de artículos tempranos. El objetivo de este artículo es doble. En primer lugar, queremos acercar al lector a las bases filosóficas del pensamiento de Taylor, exponiendo el descubrimiento y los análisis de Taylor sobre la investigación trascendental. En segundo lugar, queremos mostrar la necesidad de atender a la metodología y a las fases de esta investigación trascendental para la correcta interpretación e identificación de la filosofía de Taylor.

**Palabras clave:** Charles Taylor, Fenomenología, Análisis lingüístico, Argumentos trascendentales, Hermenéutica, Reconstrucción histórica.

**Abstract:** Taylor analyzes transcendental investigation as the proper method of philosophy in a serie of early articles. The purpose of this article is double. First, we want to bring the reader closer to the philosophical foundations of Taylor's thought, exposing Taylor's discovery and analysis of transcendental investigation. Second, we want to show the need to attend to the methodology and phases of this transcendental investigation in order to achieve the correct interpretation and identification of Taylor's philosophy.

**Key words:** Charles Taylor, Phenomenology, Linguistic Analysis, Transcendental Arguments, Hermeneutics, Historical Making.

#### 1. RETROSPECTIVA: LA INVESTIGACIÓN DE CHARLES TAYLOR (GENITIVO SUBJETIVO)

Charles Taylor nació en Montreal en 1931 y estudió Historia en la McGill University. En 1953 se trasladó a Oxford, para cursar estudios mixtos de filosofía, política y economía. Allí comienza su Tesis Doctoral bajo la supervisión de Isaiah Berlin y Elisabeth Anscombe. En 1976, ocupa la *Chichele Chair of Social and Political Theory* en el *All Souls College of Oxford* y comienza a tener peso como figura filosófica. Sin embargo, en Montreal será más conocido por su compromiso político como miembro fundador (y posteriormente candidato para los comicios)

del *Nouveau Parti Democratique du Quebec*. Con la publicación de *Sources of the Self* en 1989, se consagra como filósofo y comienza a ser reconocido internacionalmente. Los siguientes años se dedicará a la exploración de los temas morales y políticos postulados en este primer gran trabajo. Finalmente, en el año 2007 alcanzará un nuevo hito en su carrera académica con la publicación de *A Secular Age* y la concesión del *Templeton Prize*. Desde entonces, los reconocimientos y premios otorgados al filósofo canadiense son innumerables y lo han situado en el centro de atención del pensamiento filosófico actual.

En el mundo de habla inglesa, muchos investigadores y filósofos han intentado sistematizar su pensamiento, atendiendo tanto a su filosofía moral y política como a su creciente preocupación por el proceso de secularización del mundo moderno. En España, el énfasis puesto en su participación política en Quebec y en el paradigmático debate entre liberalismo y comunitarismo favoreció que Taylor fuese identificado como uno de los padres fundadores del comunitarismo teórico. En ambas lecturas, resulta sorprendente la escasa atención prestada a las primeras obras del autor y a sus orígenes filosóficos.

Sin embargo, entre la publicación de su primer artículo en 1957 y la publicación de *Sources of the Self* en 1989, Taylor publica más de 150 artículos y 7 libros. En ellos se encuentran las bases filosóficas de su pensamiento, la formulación del proyecto filosófico que abarcará toda su obra —a saber, la configuración de una antropología filosófica— y la metodología que llevará a cabo en tal empresa. Esta última partirá de una serie de planteamientos iniciales en los que Taylor analiza y critica la tradición epistemológica moderna. En la crítica a la epistemología moderna y en el estudio de los diferentes procedimientos de las ciencias naturales y de las ciencias humanas, Taylor hallará y analizará el que para él es el método fundamental de la filosofía: *la investigación trascendental*. Es lo que Laitinen y Smith (2002) denominan “temas metafilosóficos” en la obra de Charles Taylor.

La sistematización de estos temas y la dilucidación de la investigación trascendental es lo que en las siguientes páginas vamos a intentar desarrollar —no sin antes advertir que estas divisiones son bastante arbitrarias pues, como señala Ruth Abbey (2000), la contribución de Taylor en un campo de estudio siempre tiene “conexiones con” y “ramificaciones de” sus contribuciones en otros campos de estudio. Para ello rescatamos algunos de los textos más desconocidos del autor, articulándolos en torno a tres ejes que nos darán la clave del método de

la investigación trascendental: la conjugación entre fenomenología y filosofía del lenguaje, el estudio de los argumentos trascendentales en filosofía, y la necesidad de la hermenéutica y la reconstrucción histórica.

## 2. LA CONJUGACIÓN ENTRE FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Corría el año 1953 cuando un jovencísimo Taylor se traslada a Oxford, donde entrará en contacto con la filosofía analítica y el positivismo lógico del círculo de Viena. Autores como Ryle, Austin, Goach y Kenny forman parte de sus primeras lecturas. Con ellos compartirá el método analítico y la preocupación por el lenguaje, pero muy pronto se desencantará de esta filosofía a la que considera ciega y sorda ante las preguntas últimas de la vida humana. La lectura de Merleau-Ponty le conectará con la filosofía continental y le ofrecerá un método mucho más adecuado para su filosofar, así como la orientación de su filosofía. Muchos años después, Taylor recuerda este encuentro en las palabras preliminares de *La liberté des modernes*:

La lectura de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty me señaló la dirección que quería seguir, es decir, una crítica del positivismo, no sólo en el ámbito de la filosofía *stricto sensu* sino en sus prolongaciones en las ciencias humanas; una crítica que, a la vez que abordaba las raíces epistemológicas de la filosofía moderna, conducía a la definición de una nueva antropología (Taylor, 1997: 9).

La asunción de la fenomenología le llevará a rechazar la tradición epistemológica moderna, pero no la tradición analítica. Muy por el contrario, la conexión entre fenomenología y filosofía del lenguaje será recurrente a lo largo de sus primeros años de trabajo.

Taylor criticará duramente la tendencia de estas corrientes a ignorarse y despreciarse. Claro ejemplo es la reseña que realiza de *La Philosophie Analytique*, libro que recoge las actas del congreso de Cahiers de Royaumont de 1958. Según Taylor, la conferencia falló estrepitosamente en su objetivo porque “ambos lados estaban insuficientemente preparados y sabían bien poco sobre el otro como para comprometerse en un diálogo realmente fructífero” (Taylor, 1964b: 133). Mientras van Breda veía en la importancia concedida al lenguaje ordinario un intento de restringir el alcance de la filosofía a un determinado tipo de relación con el mundo, el conceptual; Strawson consideraba que la demanda de van Breda de ir

más allá de lo conceptual era una extensión ilegítima de la filosofía dentro del campo de la investigación empírica.

A diferencia de estas posturas aparentemente irreconciliables, Taylor ve posible comparar y combinar el método propio de ambas corrientes, proyecto que ya había emprendido años antes en "Phenomenology and Linguistic Analysis" (1959b). El estudio de las esencias que lleva a cabo la fenomenología y el estudio de los conceptos que pretende el análisis del lenguaje son, a su juicio, estudios similares y complementarios: el análisis lingüístico es de gran relevancia en filosofía, pues cuando "refinamos" nuestros conceptos, al mismo tiempo, proyectamos un modelo de la cosa referida, clarificamos su esencia. A su vez, la investigación sobre las esencias conlleva la revisión de los conceptos que usamos para describirlas y uno de los mejores modos de completar esta investigación es a través del estudio de los usos de la palabra correspondiente.

Pero aún más, para Taylor, ambos métodos no sólo son cercanos, sino también susceptibles de la misma crítica. En sus formas extremas son "desviaciones simétricas" de una norma acordada: "por un lado está la creencia de que podemos prescindir de nuestros conceptos, ponerlos a todos a la vez en el banquillo; por el otro, la tesis de que todos los problemas filosóficos surgen de errores sobre el lenguaje. Ambas corrientes justifican la creencia en una filosofía sin presupuestos" (Taylor, 1959b: 109). La epojé husserliana exige poner entre paréntesis, suspender, todos nuestros conceptos, pero suspender un concepto para examinarlo requiere tomar otros conceptos dados como base para este examen<sup>1</sup>. A su vez, el análisis del lenguaje que intenta clarificar el uso de una palabra está obligado a utilizar otras palabras que nos son dadas y presupuestas como válidas.

<sup>1</sup> Es preciso aclarar que estamos exponiendo la crítica que Taylor realiza a la fenomenología de Husserl y que la recepción que tiene de la obra de este autor es parcial, quedándose ligada al "Husserl convencional". La crítica de Taylor se centra en la "intuición de las esencias", en la extraordinaria idea de que podemos retroceder hasta las esencias, fijarlas con nuestra mirada y describirlas adecuadamente; como si pudiésemos separar y desprender nuestro lenguaje del mundo y retornar a una intuición pura de unidad de significado. Una vez lograda esta intuición pura, podríamos comenzar desde cero, alcanzar el verdadero punto de partida desde el que nuestros esquemas conceptuales pueden ser reconstruidos. Sin embargo, dice Taylor, nosotros sólo podemos enviar nuestros conceptos a revisión "en pequeños grupos". "Suspender" un concepto exige que tomemos otros conceptos como base para proceder a la revisión. La pretensión de la epojé de dejar que las cosas sean como son, sin tomarlas dentro de una interpretación, no es sostenible porque el uso serio de un concepto en una descripción supone "tomarlo dentro de una interpretación", es decir, aceptar las interpretaciones que conlleva. Aunque tanto Husserl en sus últimos trabajos —continúa Taylor— como algunos de sus sucesores llegaron a ver que efectivamente no hay un principio (un punto de partida) absoluto en la filosofía, en un inconsistente y curioso modo el lenguaje de la epojé continúa siendo utilizado en la actualidad y con él pervive la llamada a una descripción pura. La magia de una filosofía sin presupuestos —concluye Taylor— es más fácil de negar que de exorcizar (Taylor, 1959b: 102-104).

Con esta crítica Taylor apunta una idea también formulada por Javier San Martín: que la *aparición trascendental* de la fenomenología —tomando prestada la formulación de Eugen Fink— es, en realidad, extensible a toda la filosofía (San Martín, 2013: 36-37). Dicho de otro modo: no es posible una filosofía sin presupuestos.

Apuntada la similitud y posible conjugación de ambos métodos, así como la crítica común, vamos a exponer esquemáticamente cómo fenomenología y filosofía del lenguaje se entremezclan en los estudios iniciales de Taylor.

#### a) Presupuestos fenomenológicos

Entre 1958 y 1989, Taylor publica alrededor de sesenta artículos y cuatro libros vinculados directamente a cuestiones fenomenológicas<sup>2</sup>. Pero, como ya hemos apuntado, su primer acercamiento está vinculado al atractivo de la crítica fenomenológica a la epistemología tradicional.

En "Overcoming Epistemology" (1987), Taylor denuncia el fundacionalismo epistemológico en lo que, siguiendo el análisis de Ruth Abbey, podríamos considerar una doble dimensión: una macro y una micro. La *macro-dimensión* sitúa a la epistemología en un punto privilegiado dentro de la filosofía. La *micro-dimensión* demanda que el conocimiento sea analizado a fondo y devuelto a sus bases irreductibles (Abbey, 2000: 175-176). Para Taylor la superación de la epistemología conlleva el rechazo al fundacionalismo en ambas dimensiones, por la imposibilidad de neutralizar los aspectos antropocéntricos del conocimiento humano, y devuelve el foco de atención a la antropología filosófica subyacente.

<sup>2</sup> Baste citar muy sumariamente algunas de ellas: la conciencia, la autoconciencia, la intencionalidad, la identidad mente-cuerpo, la primacía de la percepción, el mundo de la vida, el ser humano como sujeto encarnado y, muy especialmente, la crítica a la epistemología tradicional, al representacionalismo, al intelectualismo y a la psicología conductista, que finalmente se extenderá a todas las ciencias naturales por cuanto estas tienen de reduccionistas. Entre los artículos dedicados a la fenomenología podemos destacar: "The Pre-Objective World" (1958), "Phenomenology and Linguistic Analysis" (1959b), "*The Phenomenological Movement* by Herbert Spiegelberg" (1962), "Genesis" (1965), "Mind-Body Identity, a Side Issue" (1967), "The Opening Arguments of the *Phenomenology*" (1972), "The Validity of Transcendental Arguments" (1978b), "Consciousness" (1982) y "Philosophy of Mind" (1989b); a los que se deben sumar los libros *The Explanation of Behaviour* (1964a), *Hegel* (1975) y su versión reducida *Hegel and Modern Society* (1979) y los *Philosophical Papers* 1 y 2 (1985a y 1985b). Sin embargo, esta predilección por la fenomenología, que se remonta a tan tempranos escritos, nunca será abandonada por Taylor. Muchos años después, con motivo de una revisión de la obra de William James, aún podemos leer: "Por lo que se refiere al hecho de que James sea habitualmente ignorado por los filósofos académicos contemporáneos, con algunas honorables excepciones, puede no ser más que una muestra de que, por desgracia, la amplitud de miras y el talento para la descripción fenomenológica no son cualidades a las que dé demasiado juego la disciplina en la actualidad" (Taylor, 2002: 33).

Esta tradición epistemológica comienza con Descartes quien, en la búsqueda de la certeza, inicia una suerte de giro reflexivo hacia los contenidos de la mente y promueve la desvinculación del agente. Esta vuelta reflexiva hacia nuestro modo de conocer es, para Taylor, un indiscutible avance respecto a los anteriores modos de proceder. Lo que no supondrá un avance será la instauración de la epistemología como filosofía primera, hecho que tiene lugar en lo que Taylor denomina "ontologización" del método y de la postura desvinculada (Taylor, 1991: 95).

La ontologización adquirió dos grandes formas en la filosofía moderna. La primera es el dualismo cartesiano según el cual nuestras ideas, nuestros pensamientos y sentimientos, están "dentro" de nosotros, mientras que los objetos del mundo a los que remiten nuestros estados mentales están "fuera". Sujeto y objeto pasan a ser los dos polos de un dualismo epistemológico fuertemente establecido y, en consecuencia, la concepción del conocimiento científico que termina por surgir de la visión cartesiana es representacional. Del dualismo epistemológico y del representacionalismo nace la idea del sujeto desvinculado, capaz de realizar representaciones objetivas, independientes de su experiencia como sujeto cognoscente. La segunda forma de ontologización, estrechamente vinculada a la primera, es el mecanicismo imperante en el siglo XVII. Bajo el prisma del mecanicismo, el cuerpo es entendido de modo mecánico, pero también el conocimiento se explica en términos mecanicistas. Según Taylor, Locke radicaliza la postura desvinculada y posibilita la aparición del yo "puntual" que, como el punto geométrico, es adimensional y sin extensión. Es la concepción de un individuo responsable de sus pensamientos y representaciones, capaz de manipular instrumentalmente el mundo para lograr sus objetivos.

Esta tradición, que se inicia con Descartes y se radicaliza con Locke, se prolonga hasta nuestros días, incluyendo a críticos como Rorty<sup>3</sup> o Quine. Para Taylor el rechazo al fundacionalismo de estos dos últimos autores obviaría las consecuencias antropológicas de la ontologización. La superación de la epistemología no debe suponer únicamente el rechazo del fundacionalismo, sino también el rechazo a toda concepción epistemológica que olvide que ser un "yo" es una experiencia inseparable del hecho de existir y que el conocimiento depende de

<sup>3</sup> Con este Taylor tendrá numerosas disputas. Destacamos aquí el artículo de Taylor "Rorty in the Epistemological Tradition" (Taylor, 1990) y la respuesta de Rorty en "Taylor on Truth" (Rorty, 1994).

una cierta relación entre lo que “está ahí fuera” y los estados internos causados en nuestra mente.

Con la ayuda de Merleau-Ponty y de Heidegger, Taylor llevará a cabo la superación de la epistemología. Siguiendo a Merleau-Ponty, Taylor concede que nuestra capacidad de conocer parte de nuestro ser como sujetos encarnados. El ser humano se halla inserto en un campo fenoménico en el que se produce el acto de la percepción. La percepción está condicionada por la corporalidad del sujeto. El objeto percibido ocupa un lugar en el mismo campo fenoménico que el sujeto perceptor: sujeto y objeto mantienen, como mínimo, una relación espacio temporal. Como consecuencia, objeto percibido juega un rol en la mente del sujeto perceptor, quien lo siente relevante (o no) para sus propósitos, vinculado (o no) a otros objetos y eventos, que pueden no estar siendo actualmente percibidos. El espacio perceptual y conductual son uno y el mismo, y esto inviste al campo fenoménico de significado. La direccionalidad inherente de la conciencia pone de manifiesto la significatividad, algo que había obviado la perspectiva vinculada del dualismo epistemológico.

La analítica existencial de Heidegger también será de gran ayuda en la superación de la epistemología. Taylor recupera de Heidegger dos nociones fundamentales: la *Lichtung* y el trasfondo. La experiencia del claro en el bosque requiere que exista un ser ante el cual aparecen las cosas, sitúa nuevamente al conocedor en el mismo campo fenoménico que lo conocido, lo que nos hace dejar de considerar al conocedor como garantizado en términos de “sujeto”. Nuestra aprehensión de las cosas como “objetos” es una de las posibilidades que tenemos como consecuencia de nuestro ser-en-el-mundo, es decir, la posibilidad de formar representaciones desvinculadas es consecuencia de nuestra actividad de percibir y conocer como sujetos vinculados. A ello debemos sumar la noción de trasfondo. El trasfondo no es aquello de lo que no somos conscientes, sino lo que hace inteligible aquello de lo que somos indiscutiblemente conscientes. Gracias al trasfondo podemos aprehender nuestra experiencia, captarla y hacerla comprensible, de modo que puede ser representado por un tipo de precomprensión y ser articulado haciendo explícito lo que antes estaba implícito.

Los argumentos ofrecidos por Merleau-Ponty y Heidegger permiten la superación de la epistemología: derrocan el fundacionalismo y apuntan una nueva dirección. Lo que hemos descubierto es la irrebabilidad de nuestra experiencia y el énfasis en la descripción de los procesos y condiciones de esta experiencia

llevará a Taylor a caracterizar su propio enfoque como fenomenológico. Es la fenomenología la que nos ha permitido romper con, al menos, tres ideas distorsionadoras de nuestro pensar actual. En primer lugar, frente a la imagen de un sujeto desvinculado, la fenomenología recupera la noción de seres encarnados, seres-en-el-mundo. En segundo lugar, frente al dualismo epistemológico del representacionalismo, la fenomenología nos muestra que como sujetos encarnados no podemos desligar nuestros estados mentales del mundo que los condiciona. Y, en tercer lugar, frente a las explicaciones conductistas del comportamiento humano, la fenomenología hace patente la imposibilidad de explicar la conducta humana sin hacer referencia a la intencionalidad y significatividad que la determinan.

### *b) Análisis del lenguaje*

La preocupación de Taylor por el análisis del lenguaje se remonta a sus orígenes filosóficos en la Escuela de Oxford<sup>4</sup>. A mediados de la década de 1950, esta escuela estaba centrada en continuar y revisar la revolución lingüística del positivismo lógico del Círculo de Viena, ampliando su concepción del lenguaje y criticando algunos de sus supuestos básicos. Taylor compartirá el recelo ante los modelos reduccionistas de análisis del lenguaje y el deseo de promover una práctica filosófica compleja que revele la profundidad del lenguaje corriente, pero no aceptará la pretensión de neutralidad del lenguaje ordinario.

Merece la pena detenerse unas líneas para rescatar el primer artículo publicado de Taylor, "Can Political Philosophy Be Neutral?" (1957). Taylor enmienda la plana a sus compañeros oxonienses al afirmar que, aunque el análisis lingüístico como método en filosofía ha dado un nuevo giro a las cuestiones tradicionales, los filósofos de esta escuela yerran al presentar su trabajo como una ruptura radical con el pasado, como si esta nueva aproximación pudiese cambiar por completo la investigación filosófica. La pretensión de esta "nueva mirada" y su falacia implícita se revelan evidentes en el campo de la filosofía moral y política. Los análisis del lenguaje en las teorías morales y políticas pretenden ser neutrales, limitarse a estudiar el lenguaje y la adecuación del mismo, sin entrar en el

<sup>4</sup> El mismo Taylor en "Phenomenology and Linguistic Analysis" (1959b) justifica comenzar con el análisis del método fenomenológico por ser "más desconocido para mí", lo que le sitúa dentro de la filosofía analítica tal y como está siendo desarrollada en la Escuela de Oxford.



debate entre las diferentes creencias morales o políticas. El análisis lingüístico pretende ser compatible con cualquier posición moral y/o política. Pero —afirma Taylor— al menos en un sentido no lo es.

La neutralidad parece plausible cuando afirmamos que personas con opiniones políticas muy diversas pueden ponerse de acuerdo en la descripción de algún evento político (por muy controvertido que éste sea). Hasta aquí podemos mantenernos neutrales, pero, si a continuación afirmamos que las diferentes valoraciones del evento no añaden nada a la descripción, iremos más allá de los límites del acuerdo común. El marco que establece la diferencia entre juicios de hecho y juicios de valor encaja mucho mejor con unas posiciones que con otras. Un liberal, por ejemplo, que mantenga que su opinión política es sólo su punto de vista, nada tiene que objetar a esta diferencia. Pero no parece que un marxista o un cristiano puedan constreñir su moralidad dentro de este marco para admitir que sus creencias básicas son del mismo estatuto que sus preferencias por el dulce o el salado. Hay ciertos eventos en el mundo que no son descriptibles en términos libres de valoración<sup>5</sup>: las decisiones morales y políticas de los individuos no son sucesos libres de valor como otros hechos y eventos de este mundo. Si mantenemos al sujeto moral fuera de este mundo, entonces podemos decir que los hechos del mundo son neutrales; pero una vez que incluimos al ser humano, u optamos por un mundo que no es completamente descriptible en términos “purgados” de valores o rechazamos hablar de “moral”.

El filósofo analítico debería aceptar que el lenguaje ordinario le proporciona un marco y una serie de significados y connotaciones de las que no puede escapar. El lenguaje corriente no es un fenómeno neutro sino un conjunto de interpretaciones que se constituyen por medio de las prácticas lingüísticas en nuestra relación con el mundo. Para Taylor, el uso que hacemos del lenguaje presupone una serie de cuestiones ontológicas que permanecen inarticuladas en el análisis lingüístico, tema que abordará más exhaustivamente en otro escrito temprano, “Ontology” (1959a). El problema, en términos generales, remite a los

<sup>5</sup> Javier Muguerza prestó atención muy pronto al pensamiento filosófico de Taylor. Para Muguerza, Taylor —pese al interés y a la estrecha vinculación que mantiene con el análisis del lenguaje— cuenta con el mérito de no caer en la consolidada doctrina según la cual las cuestiones de valor son independientes de las cuestiones de hecho: “Hay, no obstante, excepciones dentro de ese consenso casi general; y una de tales excepciones es la del propio Taylor, quien por lo pronto acierta en el diagnóstico de la insuficiencia que aqueja aquella posición: [...] Argumentar o tratar de justificar racionalmente nuestros juicios morales es dar razón de tales juicios, que son sin duda juicios de valor” (Muguerza, 1977 [2009: 223]).

presupuestos ontológicos de dos estratos de nuestro lenguaje: el lenguaje que utilizamos para hablar de los objetos materiales del mundo —el M-lenguaje [*material object language*]— y el lenguaje que utilizamos para hablar de las personas y sus conductas —el P-lenguaje [*person language*] (Taylor, 1959a: 129). Los presupuestos ontológicos de nuestro P-lenguaje no son compatibles con los presupuestos ontológicos del M-lenguaje. El P-lenguaje presupone un mundo en el que las cosas y sucesos sobre los que hablamos no pueden encontrar correlato en el M-lenguaje. Esta diferencia entre ambos estratos y su modo de relacionarse es lo que está en la base de muchos problemas ontológicos y éstos no pueden ser simplemente “disueltos” mediante la clarificación de la lógica del lenguaje. Sin embargo, el avance de la ciencia en el mundo moderno y la tradición epistemológica moderna exigen la purificación del M-lenguaje y el rechazo absoluto del P-lenguaje. Taylor considera que no hay justificación para tal demanda pues el ser humano puede aprender y, de hecho, aprende a usar todos estos lenguajes o, más bien, estas diferentes dimensiones del lenguaje. Uno no puede atrincherarse en un estrato de lenguaje y rechazar la ontología de todos los demás, pues nuestro lenguaje ordinario predica de un modo particular tanto M-predicados como P-predicados. El único lenguaje que puede garantizar la unidad entre los M-predicados y los P-predicados es precisamente el lenguaje ordinario.

Con los años Taylor abandonará el carácter marcadamente analítico de estos textos, pero no así su interés por el lenguaje. Ya en la década de los años 70, centra el análisis del lenguaje en el problema de la significación. En “Language and Human Nature” (1978a), el M-lenguaje y el P-lenguaje son analizados como dos dimensiones del lenguaje ordinario, la dimensión designativa y la dimensión expresiva, respectivamente.

Mediante la dimensión designativa, una palabra apunta a una cosa del mundo, a una realidad totalmente independiente de nosotros y del uso que hagamos del lenguaje en el proceso de designación. Las teorías designativas hacen del significado un asunto poco enigmático: el significado de las palabras o las frases se explica por la correlación de los signos con fragmentos del mundo que pueden identificarse objetivamente. Esta teoría se ajusta muy bien a la tradición epistemológica moderna: el rol del lenguaje es representar lo más adecuadamente posible una realidad externa independiente.

Por su parte, la dimensión expresiva del lenguaje sirve para articular nuestros sentimientos, para encarnar algo que es manifiesto. Las expresiones ponen

de manifiesto una cosa al encarnarla. Para estas teorías, el asunto de la significación se vuelve algo más complicado. La significación es misteriosa pues no puede ser explicada a través de la relación signo-objeto, sino que sólo puede ser explicada a través de otra expresión. Una descripción expresiva de la significación no puede hablar en términos puramente objetivos, pues no puede evitar las propiedades relacionadas con el sujeto. Y, aún más, tal y como Herder señaló en el *Teatrise on the Origin of Language*, para que ciertas palabras denoten algo tenemos que ser capaces de hablar, de dar expresión a una conciencia reflexiva que aparece a través de la experiencia del discurso. Usar una palabra es identificar tal o cual cosa, pero para que se produzca la identificación signo-objeto es necesario apoyarse en otros signos. La palabra sólo tiene sentido en el conjunto de lenguaje. Humboldt continuó y desarrolló las ideas de Herder hasta consignar lo que él denominó como la "red" [*Gewebe*] del lenguaje. La capacidad lingüística se despliega sobre un trasfondo que nunca podemos dominar por completo, el discurso consciente es tan sólo la punta del iceberg.

Esta idea subyace en la concepción del trasfondo de Heidegger, pero también en la insondable dimensión prelingüística de Wittgenstein. Para Taylor, en gran parte, la argumentación de las *Philosophische Untersuchungen* tiene por objeto mostrar que la identificación entre objeto y palabra (a través de una ceremonia de nombramiento o señalamiento del objeto) sólo es posible cuando el aprendiz ya está inserto en el lenguaje, entiende las operaciones lógicas del mismo y el puesto que la palabra ocupa en él. Las teorías designativas, nos dice Wittgenstein, olvidan que tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mismo nombrar/designar sea posible y tenga sentido. De este modo, la concepción expresiva del lenguaje ofrece una imagen mucho más amplia y profunda del lenguaje y en ella la cuestión de significado se vuelve misteriosa.

### 3. EL ESTUDIO DE LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES

La atención prestada a los análisis fenomenológicos y lingüísticos no sólo influirán en los contenidos de la filosofía de Taylor, sino también en el procedimiento. En las obras Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein, Taylor encuentra una familia de argumentos que convergen en el método de la investigación trascendental. Todos ellos parten de la intuición del fenómeno central de la

experiencia —de ciertos aspectos o dimensiones de la experiencia— y nos llevan a “retroceder” en busca de los elementos que se manifiestan como condiciones constitutivas de la experiencia. La investigación trascendental está implícita en los análisis fenomenológicos en torno a la corporalidad y nuestro ser-en-el-mundo de Merleau-Ponty y Heidegger, así como en las teorías de juegos de lenguaje y en las formas de vida del último Wittgenstein; aunque tiene su origen en Kant y en Hegel en tanto que ponen énfasis en la participación activa de la subjetividad trascendental:

Por “argumentos trascendentales” me refiero a los argumentos que parten de alguna faceta supuestamente indudable de nuestra experiencia con el fin de concluir que esta experiencia debe tener ciertas características o ser de un cierto tipo, pues de otro modo esta faceta no podría ser indudable. Obviamente, los ejemplos más conocidos se encuentran en Kant, y es por esto que la determinación de “trascendental” es apropiada (Taylor, 1972: 151).

Según Taylor la deducción trascendental de Kant en sus diferentes versiones puede ser pensada como la dilucidación de dos facetas básicas de nuestra experiencia: la polarización entre sujeto y objeto, y la unidad garantizada por la apercepción trascendental. En la deducción trascendental, Kant parte de la idea de que debemos ser capaces de distinguir un orden objetivo de las cosas y un orden meramente subjetivo. La polarización entre sujeto y objeto obliga a alguna forma de objetividad, esto es, la distinción entre el modo en que las cosas son (noúmenos) y el modo en que se nos aparecen (fenómenos). Pero, desde ahí, Kant plantea la exigencia de cierta unidad coherente de las representaciones que constituyen la experiencia como una condición necesaria de su carácter de experiencia de un objeto. El “Yo Pienso” debe poder acompañar a todas nuestras representaciones. Sin la aplicación de estas dos características ineludibles no podríamos mantener la experiencia, son condiciones de posibilidad, trascendentales de la experiencia y del conocimiento humano. Pero este tipo de argumentación no está confinada a Kant, sino que forma parte del debate filosófico contemporáneo.

En “The Opening Arguments of the *Phenomenology*” (1972) Taylor analiza los tres primeros capítulos de la *Phänomenologie des Geistes* [PhG] de Hegel como un ensayo en el que se pone en práctica la argumentación trascendental. El objetivo de PhG es rastrear los pasos a través de los cuales la conciencia logra una adecuada concepción de sí misma. De hecho, nos dice Taylor en su *Hegel*,

PhG puede considerarse como una introducción al sistema de Hegel, cuya función sería la de llevar al lector desde donde está, enterrado en los prejuicios de la conciencia ordinaria, hasta el umbral de la verdadera conciencia (Taylor, 1975: 111). PhG comienza desde nuestra conciencia ordinaria de las cosas para llevarnos a la perspectiva verdadera del *Geist*. El trabajo es llamado "fenomenología" porque trata del modo en que las cosas aparecen a la conciencia o de las formas de la conciencia. Pero nuestra conciencia ordinaria nos lleva a ser individuos, sujetos finitos colocados ante el mundo, mientras que la perspectiva del *Geist* nos muestra como vehículos de un espíritu que está expresado en el mundo, por lo que este mundo no es ajeno ni distinto a nosotros. Entonces, ¿cómo podemos inducir a la conciencia ordinaria a salir de su perspectiva y llevarla a una forma más elevada? Hegel pretende mostrar cómo la conciencia ordinaria cuidadosamente examinada cae en contradicción y busca ir más allá de sí misma hacia una forma más adecuada, aquella libre de presupuestos dogmáticos y contradicciones internas.

El punto de partida es el sujeto que conoce, definido en términos de logro. De este modo, Hegel se aferra a un estándar realizado y desde él comienza una dialéctica ascendente que irá desde la más natural e insofisticada concepción del sujeto cognoscente que él llama "certeza sensible" hasta una forma de conciencia que ya no implique contradicción, capaz de mantenerse y reconciliarse consigo misma. Es el paso de una "certeza sensible" a una "certeza de sí mismo"<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Taylor completa el análisis que comienza en el artículo de 1972 en el capítulo IV del *Hegel* de 1975 dedicado a la dialéctica de la conciencia. La conciencia con la que comienza su dialéctica crítica —esa certeza sensible— es la experiencia entendida como mera recepción preconceptual. El mundo es completo y rico cuando lo percibimos a través de impresiones previas a cualquier actividad de la mente y, en particular, a la actividad conceptual. La receptividad pura nos daría el conocimiento más rico porque no deja nada fuera, sino que toma el objeto que tiene ante sí en su plenitud. Ahora bien, el modo de Hegel para hacer entrar a la conciencia ordinaria en el movimiento dialéctico es pedirle al sujeto de la certeza sensible que nos diga qué experimenta. Hegel toma de Herder la idea de que la conciencia reflexiva es necesariamente conciencia lingüística. Si sabemos algo, entonces seremos capaces de decirlo, incluso si no tenemos las palabras adecuadas y experimentamos la inefabilidad del lenguaje. Pero al pedirle al sujeto de la certeza sensible que nos diga lo que sabe, le estamos pidiendo que produzca/articule un poco de conocimiento efectivo alcanzado en este modo de conciencia. Aquí es donde surge la contradicción: la certeza sensible se supone inconmensurablemente rica comparada con la conciencia conceptual porque nada en aquella ha sido seleccionado. Pero en el decir, seleccionamos, apuntamos, ponemos el foco de atención en alguna dimensión de la realidad. La conciencia que es consciente es, necesariamente, selectiva.

La certeza sensible no sólo no es la forma más rica de conciencia, sino que puede ser la más pobre, pues la falta de selectividad la condena al vacío. La nueva forma que Hegel ve surgir de la certeza sensible es una visión del objeto como una cosa con propiedades. A esta visión del objeto de conocimiento la llama Hegel "percepción" y será el punto de partida de una nueva dialéctica en la que trata de mostrar que la experiencia definida en términos de este objeto se revela a sí misma, una vez más, como contradicción. La conciencia logra ver su inadecuación al comprobar la contradicción en el seno de sí misma: la conciencia tiene una determinada idea de lo que significa la experiencia, pero esta idea no es la experiencia efectiva de la conciencia. Al intentar hacer efectiva la idea de la experiencia, la conciencia se ve obligada a violar

El argumento de Hegel parte de las características innegables de la experiencia —la certeza sensible, la conciencia ordinaria— para alcanzar la condición de posibilidad de dicha conciencia —la autoconciencia. Su argumento, que se sigue del plan trazado en la introducción, tiene muchas afinidades con la argumentación trascendental<sup>7</sup>.

Este modo de proceder es, para Taylor, el propio de la filosofía y en función del mismo analizará y validará la filosofía de otros autores. Continuando con la estela de autores que, a juicio de Taylor, siguen la metodología propia de la argumentación trascendental nos encontramos con Merleau-Ponty. El fenomenólogo francés parte de la certeza de que nuestro acceso primero al mundo se da a través de la percepción para mostrar que ésta es en esencia la de un ser encarnado. Nuestra experiencia está condicionada por el modo en que nos situamos corporalmente en un espacio y un tiempo determinado. Percibimos el arriba y el abajo, el antes y el después, nos movemos por el espacio y actuamos en y sobre el mundo. Estamos ineludiblemente abiertos al mundo y nuestro modo de ser abiertos al mundo, nuestra percepción, es ineludiblemente la de un agente puesto frente a él. El argumento señala un rasgo aparentemente innegable y esencial de la experiencia: nuestra experiencia es la experiencia de un sujeto encarnado; pero al hacerlo también dice algo esencial de nuestra vida como sujetos: somos ineludiblemente seres encarnados. La conclusión del argumento, i.e., el ser humano es una agencia encarnada, es sumamente significativa y va más allá de su punto de partida, el fenómeno de la percepción.

el modelo o idea original en vista de su inadecuación. Esto significa que la conciencia debe realizar los cambios que la contradicción revelada ha mostrado necesarios, lo cual nos lleva a otra noción de la conciencia que se convertirá en la base sobre la cual comenzar una nueva prueba intrínseca de adecuación. El objetivo último de Hegel es mostrar que la conciencia es siempre autoconciencia. Por eso su proceder comienza con la conciencia natural, ordinaria, y muestra que sobre su examen se transforma a sí misma en autoconciencia

<sup>7</sup> En este punto es necesario realizar tres importantes aclaraciones. En primer lugar, Taylor afirma que tan sólo los argumentos correspondientes a los tres primeros capítulos siguen el método trazado en la introducción de PhG y, en consecuencia, sólo estos argumentos pueden ser presentados de forma convincente como argumentos trascendentales. Es decir, la argumentación trascendental no es visible ni extensible a toda la filosofía de Hegel, ni tan siquiera a PhG. En segundo lugar, es necesario apuntar que la lectura de Taylor de PhG será criticada por muchos autores. Keith Hewitt, por ejemplo, considera que esta interpretación es totalmente inapropiada: el criticismo de Hegel hacia el método trascendental invalidaría situar a Hegel y Kant en la misma trayectoria filosófica (Hewitt, 2000: 161). Pero, en tercer lugar, más allá de las críticas que se puedan realizar a la interpretación de la PhG de Taylor —de las cuales aquí sólo queremos dejar constancia de su existencia— lo cierto es que, a partir de esta lectura, Taylor encuentra lo que para él es el método propio de la filosofía en función del cual analizará la filosofía de otros autores y construirá la suya propia.

Por su parte, Heidegger lleva a cabo el mismo procedimiento en *Sein und Zeit*. Su punto de partida es el hecho de que descubrimos las cosas como formando parte de un mundo para a través de una regresión llegar a la tesis fuerte de que nosotros mismos somos *seres-en-el-mundo*. Sólo por el hecho de que nosotros somos seres que tenemos mundo, podemos apreciar y ser conscientes del aparecérse nos de las cosas. Es la experiencia del claro del bosque de la que ya hemos hablado: lo que muestra el claro del bosque no es sólo el objeto, sino que nosotros mismos estamos ubicados en él. El *ser-en-el-mundo* será condición de posibilidad de nuestra experiencia y nuestro conocer.

La reflexión de Wittgenstein es similar a la heideggeriana cuando muestra que la condición de posibilidad de nuestra comprensión lingüística es la existencia de un trasfondo prelingüístico. En esta ocasión, Wittgenstein parte de la experiencia básica del atomismo del significado, según el cual una palabra adquiere significado cuando la conectamos a un objeto mediante el "nombrar". Nombrar una cosa parece una operación primitiva y autosuficiente, pero el nombrar no es un hecho que pueda tomarse de forma aislada fuera de nuestra capacidad lingüística. La argumentación trascendental muestra que para que el hecho de nombrar sea posible es necesario que existan muchos preparativos en el lenguaje y que el sujeto participe, aunque sea inconscientemente, irreflexivamente, en los mismos. Nombrar un objeto presupone ser capaz de aplicarle otros términos que situarían el nombre, la palabra, en nuestro discurso e identificarían lo que nombra. Tenemos que ser capaces de decir, aunque sea de forma incorrecta, lo que estamos nombrando<sup>8</sup>. La comprensión del trasfondo prelingüístico no concierne a las palabras aisladas sino a los juegos del lenguaje.

Aunque la referencia a los argumentos trascendentales de la filosofía aparece recurrentemente en muchos textos, Taylor los analiza en profundidad en "The Validity of Transcendental Arguments" (1978b).

Los argumentos que denomino "trascendentales" parten de algún rasgo de nuestra experiencia que caracterizan como indubitable [...] Pasan luego a una conclusión más fuerte, concerniente a la naturaleza del sujeto o su posición en el mundo. Realizan ese pasaje mediante un argumento regresivo, a saber, que la conclusión más fuerte

<sup>8</sup> Vemos la tesis de Herder-Humboldt repetida tanto en Hegel como en Wittgenstein.

debe serlo para que el hecho indubitable de la experiencia sea posible (y como aquella lo es, éste, por fuerza, también lo es) (Taylor, 1978b [1997: 123]).

La argumentación trascendental es la regresión desde un rasgo incuestionable de la experiencia a una tesis más fuerte como condición de su posibilidad<sup>9</sup>. Esta argumentación tiene, según Taylor, tres rasgos fundamentales. En primer lugar, la regresión consiste en una cadena de "afirmaciones de indispensabilidad". Van desde un punto de partida hasta su conclusión mostrando que la condición expuesta en ésta es indispensable para la característica señalada como punto de partida. El argumento tiene, por tanto, un mínimo de dos pasos, aunque puede tener más, pues puede construir sobre su base tantas afirmaciones de indispensabilidad como sean necesarias para llegar a la conclusión fuerte. En segundo lugar, las afirmaciones de indispensabilidad no pretenden tener un fundamento empírico, sino ser *a priori*. No son probables, sino apodícticas, se las supone evidentes por sí mismas. Desde la primera afirmación, que se nos muestra con una claridad arrolladora, hasta la conclusión, todo el argumento debe ir acompañado del mismo tipo de certeza y evidencia. La argumentación es, por tanto, "una cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad". En tercer lugar, todas las afirmaciones conciernen a la experiencia. Esto proporciona a la cadena de afirmaciones un anclaje sin el cual no tendría la significación que tiene, el punto de partida es inexpugnable.

Los argumentos trascendentales son entonces cadenas de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad que conciernen a la experiencia y tienen, de ese modo, un anclaje indiscutible. No puede hacerse caso omiso de aquello para lo cual muestran que las cosas son indispensables (Taylor, 1978b [1997: 133-134]).

En último término, los argumentos trascendentales consisten en hacer explícito un discernimiento sobre nuestra propia actividad, de ahí que, pese a tratarse de afirmaciones evidentes, no sean fáciles de dilucidar. Estas afirmaciones son ciertas porque se fundamentan en nuestra propia actividad, explicitan las condiciones del éxito y del fracaso y lo hacen con acierto, pues dudar de ellas implicaría

<sup>9</sup> Queremos dejar apuntado aquí que dicha condición de posibilidad estará ligada a la "naturaleza del sujeto". En último término, las conclusiones fuertes de la investigación trascendental en Taylor siempre serán referidas a la naturaleza del sujeto y como tal establecerán las condiciones de posibilidad del ser humano –las condiciones invariables de la variabilidad humana.



dudar de que estamos ocupados en dicha actividad. Las exigencias del debate filosófico requieren que explicitemos las condiciones límites del buen resultado y, una vez que llegamos a estas condiciones límite, veamos que el asunto en cuestión es evidente por sí mismo. A pesar de ello, puede ser muy difícil llegar a este punto, por eso, aunque las conclusiones de los argumentos trascendentales son apodícticas están siempre abiertas a un debate incesante.

#### 4. LA NECESIDAD DE LA HERMENÉUTICA Y LA RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA

Cabría preguntarnos cómo es posible que el resultado de la argumentación trascendental sean afirmaciones que descubrimos como evidentes en sí mismas y, a pesar de ello, no sean fácilmente alcanzables e, incluso, una vez alcanzadas sean susceptibles de un debate incesante. La respuesta es que la regresión llevada a cabo desde una característica innegable de la experiencia hasta su condición de posibilidad es una cuestión hermenéutica y como tal depende de una interpretación que saque a la luz la coherencia subyacente, que explicita la significación expresada y haga manifiesto un sentido que permanecía oculto.

Taylor criticará duramente el discurso científico que pretende conocer rigurosamente aspectos de la realidad —incluido el ser humano— ajustándose a los estándares epistémicos de claridad y objetividad. Este modo de comprender el conocimiento científico destierra a las ciencias sociales y humanas de los dominios del conocimiento objetivo. El método fenomenológico-hermenéutico que opondrá a esta racionalidad desvinculada nos permitirá descubrir nuestras relaciones en el mundo a través del cuerpo y del uso ordinario del lenguaje.

En *The Explanation of Behaviour* (1964a), Taylor rechaza las explicaciones causales de la conducta humana. Los comportamientos de los seres humanos gozan de una intencionalidad que se encuentra ausente en otros lugares de la naturaleza, poseen una conciencia que les permite dirigir sus comportamientos. Esto nos obliga a considerar ciertas nociones como "significado" y "valor" dentro de las explicaciones de la conducta humana, nociones irrelevantes para las ciencias naturales pero ineludibles para las ciencias del hombre.

Cualquier explicación de la naturaleza humana debe articularse a partir de una dialéctica ontológica que tome en consideración el dato fenomenológico pero que, a partir del mismo, sea capaz de remontarse a las condiciones de posibilidad de dicha facticidad a fin de mostrar los constitutivos perennes de la naturaleza

humana. Para ello es necesario discernir paralelamente las conexiones intrínsecas que existen entre nociones como "sentido", "propósito" y/o "significado", algo que sólo se puede hacer a través de la inserción de un elemento interpretativo en la explicación.

En "Interpretation and the Sciences of Man" (1971), Taylor defiende que la interpretación es fundamental en las ciencias del hombre. La interpretación intenta aclarar un objeto de estudio y su significado, sacando a la luz la coherencia o el sentido subyacente. Cualquier ciencia humana incorpora una hermenéutica porque se ocupa de las formas de significación confusamente interrelacionadas. Taylor diferencia entre "significación" y "expresión". La significación es el proceso por el cual otorgamos significado a la cosa relacionada, pero esta significación puede adquirir más de una expresión. La hermenéutica es la ciencia encargada de articular la significación en su expresión más adecuada: "Una interpretación es lograda cuando aclara la significación originalmente presente en una forma confusa, fragmentaria y oscura" (Taylor, 1971 [1997: 146]).

La dificultad de la hermenéutica es que, al intentar que la significación sea expresada de otra manera, necesariamente recurre a otras expresiones, lecturas o interpretaciones. Estamos ante lo que se conoce como "círculo hermenéutico". La circularidad de este procedimiento es fácilmente identificable cuando pensamos en la interpretación de un texto: cuando tratamos de establecer una lectura para un texto invocamos a la lectura de otras partes del texto, la lectura e interpretación de diferentes fragmentos del texto depende de la lectura e interpretación de otras partes y, en última instancia, de la lectura del todo. ¿Y si todo fuese una gran ilusión? ¿Y si todo fuese un gran error interpretativo? La única forma de romper el círculo hermenéutico es alcanzar un nivel de certidumbre que de algún modo legitime una determinada interpretación como la expresión más adecuada de la significación subyacente.

Taylor defiende que existen dos modos de alcanzar esta certidumbre, dos modos históricamente comparables que no tendrán la misma validez para nuestro autor. El primer modo, calificado por Taylor como "racionalista" y cuyo máximo representante sería Hegel, aspira a alcanzar un discernimiento de tal claridad que nuestras intuiciones o comprensiones tengan la certeza de lo innegable. El segundo modo, calificado como "empirista", concibe la impresión o el dato sensorial como la pieza básica constituyente del conocimiento, un dato bruto libre de interpretación. Para Taylor, este segundo modo de romper el círculo

hermenéutico es un intento de trascender nuestra propia subjetividad para reconstruir el conocimiento sin apelar a lecturas o juicios susceptibles de una verificación ulterior. Más allá de la subjetividad del agente, los datos empíricos no cuestionables ofrecen la única verificación aceptada. Cualquier significación excedente, no compatible con estos datos en bruto, se considera ajena a la lógica de la verificación y, en consecuencia, es rechazada. Los progresos de la ciencia natural han dado gran credibilidad a esta epistemología verificacionista y desde ella ha existido la tentación de reconstruir las ciencias humanas según el mismo modelo. Pero, nos dice Taylor,

[...] muchos, yo entre ellos, sostendrían de buena gana que estos conceptos sobre las ciencias del hombre son estériles y que el marco fijado por esta orientación epistemológica nos impide llegar a entender importantes dimensiones de la vida humana. [...] Mi idea es que la cuestión puede plantearse de manera fructífera en términos de la noción de interpretación, tal como comencé a esbozarla con anterioridad (Taylor, 1971b [1997: 151]).

Taylor se refiere en este punto al modo de entender la interpretación como la adecuada expresión de una significación. El objetivo es trascender los límites de una ciencia basada en la verificación en beneficio de una ciencia que estudie las significaciones intersubjetivas y comunes inscritas en la realidad social. Las ciencias humanas no se pueden fundar en datos empíricos porque sus datos primitivos son ya lecturas de significaciones, esto es, interpretaciones.

Tanto en el análisis fenomenológico como en el análisis del lenguaje ordinario el proceso de significación tiene un lugar fundamental en la explicación del comportamiento humano. Cualquier situación, acción o exigencia tiene un significado determinado para un sujeto. Taylor llama a esto "significado experiencial", para diferenciarlo del "significado lingüístico". El significado experiencial es ya una significación determinada en un espacio fenoménico y conductual y, como tal, puede ser caracterizado en tres dimensiones. En primer lugar, el significado es para un sujeto específico, un grupo de sujetos o quizás para el sujeto humano como tal; en segundo lugar, el significado siempre es de algo, lo que implica que podemos diferenciar entre el elemento dado (la situación, la acción, etc.) y su significado; y, en tercer lugar, las cosas tienen significado en un determinado campo y a través de conexiones significativas con otras cosas.

El elemento significativo único y sin relación no existe. Nuestro punto de apoyo para una adecuada interpretación, nuestra unidad básica, es un significado experiencial. Como tal, da sentido a nuestro actuar y muestra la coherencia interna, motivo por el cual ya puede ser considerada una interpretación.

El objetivo de la hermenéutica será reemplazar una interpretación confusa por otra más adecuada que logre explicitar el significado experiencial subyacente. El hecho de ser un agente viviente implica experimentar la propia situación en función de ciertas significaciones; y, en cierto sentido, esto puede considerarse una especie de proto-interpretación. Ineludiblemente nos movemos en un círculo hermenéutico porque, en el caso de que las interpretaciones dadas no nos convengan, lo único que podemos hacer es proponer nuevas interpretaciones. En una ciencia hermenéutica siempre es indispensable cierto grado de intuición y esta no puede comunicarse, explicarse, mediante la recolección de datos bruto. Las ciencias hermenéuticas están fundadas en intuiciones que no todos comparten y esas intuiciones tienen una estrecha ligazón con nuestras opiniones fundamentales, con lo que Taylor denominará "evaluaciones fuertes". Estas evaluaciones no pueden estar libres de valores, sino que son ciencias morales en el más amplio sentido.

Vemos pues como el interés de Taylor gira en torno a la relación inherente entre el ser y el significado o sentido, en continuidad con los análisis de Heidegger, Gadamer y Ricoeur. El mundo aparece de modo significativo incluso en sus manifestaciones más rudimentarias y, por ello, el animal humano está condenado a dar respuesta al modo en el cual el mundo se le aparece como una realidad significativa. Pero dada la oscuridad a la que nos somete la existencia inmediata, para dilucidar el sentido e importancia que las cosas tienen para nosotros nos vemos obligados a interpretar aquello que se nos presenta como apariencia. No basta, pues, con atender a la experiencia inmediata de lo dado, sino que debemos articular una ontología que se despliega hermenéuticamente para aprehender los significados a través de un ejercicio creativo de interpretación.

La filosofía de Taylor, por tanto, se apoya en la tradición hermenéutica continental y, dentro de ella, la figura de Gadamer será fundamental. Ambos autores coinciden al proponer un modo de filosofar que se opone diametralmente a los procedimientos que se derivan del naturalismo a la hora de comprender al hombre y la acción humana: es la propuesta de una alternativa hermenéutica como modelo de estudio de la realidad del hombre. A través del estudio de la

intencionalidad en la percepción, Taylor muestra la referencia al mundo significativamente captado. Existe siempre un trasfondo sobre el que las propiedades relevantes resultan significativas y este trasfondo es condición de posibilidad de la percepción, la emoción y la acción. La noción de trasfondo que Taylor toma de Heidegger conecta aquí con otra noción gadameriana: la fusión de horizontes. El hombre nunca puede desembarazarse totalmente de su horizonte de comprensión, pero éste debe ampliarse con el horizonte del otro. La fusión de horizontes es una necesidad que surge del hecho de que todo comprender es interpretar. Aunque el punto de vista del intérprete constituye su punto de partida, éste no debe imponer su propio criterio, sino que debe abrir su comprensión a la del otro. De este modo se apuesta por una hermenéutica intercultural, capaz de evitar el abismo del relativismo.

Pero aún hay otro punto fundamental que Taylor retoma de Gadamer y que será vital para la construcción de su propia filosofía. Gadamer, inspirándose en Heidegger, trata de superar la ausencia de temporalidad en los planteamientos filosóficos que tienden a una pretendida universalidad y objetividad engañosas; por ello reivindica una verdad que tenga en consideración el pensar histórico. Taylor tomará esta idea y la llevará hasta sus últimas consecuencias: el método fenomenológico-hermenéutico debe atender a la perspectiva histórica. Para elaborar una correcta interpretación es preciso ejercer una reflexión sobre las condiciones que definen el significado. Esta reflexión debe implicar el estudio de lo que ha sido entregado por la historia. De ahí surge lo que para Taylor es un paso fundamental en el filosofar: la reconstrucción histórica, que acompaña a la hermenéutica en el título de este apartado. Para Taylor la interpretación obliga a recrear un sentido histórico, esto es, a no juzgar el pasado según nuestros parámetros, sino a pensar expresamente el horizonte histórico como coextensivo con el presente y el pasado, adquiriendo mayor conciencia de la propia tradición cultural y reconstruyendo la historia que tengamos a nuestra disposición, aquella que ofrezca una explicación plausible del sentido de la historia y nos muestre el devenir histórico de la verdad como condición de posibilidad de nuestro actual reflexionar. No es, pues, una cuestión baladí que en *Sources of the Self* podamos leer: "sólo a través de ahondar en la perspectiva de la historia es posible sacar a la superficie lo que está implícito, pero aún operante en la vida contemporánea" (Taylor, 1989a: 672-673).

Dado que los argumentos trascendentales parten de un hecho indudable de nuestra experiencia y se remontan a una tesis fuerte que atañe a nuestra propia condición como seres humanos, la argumentación trascendental no puede dejar de ser una cuestión hermenéutica. La investigación trascendental que se articula en los argumentos trascendentales opera a través de la discusión hermenéutica y encuentra en la reconstrucción histórica un apoyo fundamental.

##### 5. PROSPECTIVA: LA INVESTIGACIÓN DE TAYLOR (GENITIVO OBJETIVO)

El método de la investigación trascendental no sólo es uno de los temas de estudio de Taylor, sino la metodología filosófica que llevará a cabo en sus trabajos. Entre análisis fenomenológicos y lingüísticos, Taylor seguirá el método de la investigación trascendental en la búsqueda de aquellas condiciones de posibilidad del existir, pensar y sentir del ser humano; pero, una vez alcanzadas hermenéuticamente estas condiciones, la reconstrucción histórica será la que nos permita trazar el trasfondo de significado y comprender la relevancia de estas teorías en la sociedad actual.

La obra de Taylor debería ser analizada y sistematizada atendiendo a la investigación trascendental y diferenciando sus fases y momentos, pues los análisis fenomenológico-hermenéuticos conforman el núcleo de su filosofía antropológica<sup>10</sup>, mientras que las reconstrucciones histórico-hermenéuticas enmarcan la relevancia de sus tesis en el debate actual. Es necesario, por tanto, prestar especial atención a sus argumentos trascendentales y no precipitarse apresuradamente en la atribución de ideas que forman parte de la reconstrucción histórica.

<sup>10</sup> El núcleo central de la filosofía de Taylor es construir una nueva imagen del ser humano, una nueva antropología filosófica sobre la que se apoyará su filosofía antropológica. La antropología filosófica tiene como objeto fundamental la reflexión filosófica sobre el ser humano. Siendo fiel a su metodología, Taylor buscará las condiciones invariables de la (rica) variabilidad humana; es decir, pretende dilucidar los argumentos trascendentales que partiendo del fenómeno de lo humano se remontan a las condiciones de posibilidad del ser humano. Como apuntábamos en la anterior nota a pie de página, en última instancia, la investigación trascendental apunta a esos "requisitos previos invariables" a través de los que se permitirá y garantizará la comprensión de la "variabilidad humana", esto es, la comprensión de los diferentes modos de ser humano, las diferentes imágenes del ser humano que nos proporcionan tanto la historia como la filosofía. Pero, como dice Smith (2002), lo que subyace a la antropología filosófica y resulta diferencial en el proyecto de Taylor es el modo en que trata los diversos niveles en los que el mundo aparece como signifiante para los seres humanos. La distinción de los grados de significación que adquiere el mundo para los seres humanos en su trato con él demanda una doble tarea: fenomenológica y hermenéutica. Este es el proceder propio de la investigación trascendental. Sobre la antropología filosófica de Taylor y las consecuencias prácticas de esta antropología, ejes centrales de la filosofía de Taylor ya hemos hablado en otros lugares. Para más información remitimos a los artículos ya previamente publicados (Rodríguez García, 2014 y 2015).

Ignorar esta metodología y sus fases implica arriesgarse a una incorrecta interpretación de la obra y pensamiento de Taylor.

Los ejemplos más claros de esta metodología se pueden encontrar en sus dos grandes obras: *Sources of the Self* y *A Secular Age*. Sin embargo, los argumentos trascendentales y la reconstrucción histórico-hermenéutica están presentes en toda su obra y pueden apreciarse al analizar cada una de las disciplinas que aborda con más profundidad a lo largo de su vida: ética, política y religión. Los análisis que caracterizan al ser humano como evaluador fuerte, animal social y ser espiritual, respectivamente, son un claro ejemplo de aquella investigación trascendental que partiendo de las facetas innegables de la experiencia humana busca las condiciones invariables de la variabilidad humana, esto es, de la condición de posibilidad de todo actuar, vivir y sentir humano, respectivamente.

Por otra parte, la reconstrucción histórica llevada a cabo con las fuentes de la moralidad (*Sources of the Self*, 1989), los análisis de las políticas de la igual dignidad y de la diferencia (*Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, 1993) y las historias que se entrecruzan para dar paso a nuestra era secular (*A Secular Age*, 2007) son una muestra de la amplitud y erudición del pensamiento de Taylor y del intento de recuperar la temporalidad en las aproximaciones filosóficas. Es aquí donde se producen los malentendidos en torno a su pensamiento, al no identificar correctamente aquellas corrientes e ideas fundamentales sobre las que Taylor está informando y aquéllas que pueden ser consideradas las verdaderas tesis taylorianas<sup>11</sup>.

Cualquier investigación seria sobre la filosofía de Taylor debe, por tanto, recuperar los artículos y libros de sus más de 30 años de formación y reflexión metafilosófica, analizar e identificar el método filosófico de Taylor y comprender cómo la investigación trascendental está ineludiblemente abocada a la articulación de una antropología filosófica de profunda raigambre fenomenológica.

<sup>11</sup> El propio Taylor advierte de este riesgo. En la reconstrucción histórica Taylor se enfrenta a la dificultad de explicar y asentar un conjunto de opiniones, ideas y corrientes. Su forma de hacerlo es a través de la articulación de las tesis básicas como si fuesen propias. El peligro es que el lector confunda esas posiciones sobre las que Taylor tan solo está informando con su verdadero posicionamiento: "Un problema con el que me encontré fue: cómo dar sentido a este remolino de debates/ intercambios/ reacciones mutuas. Cómo establecer las diferentes posiciones sin repetir una y otra vez: "en la opinión del grupo A", "en la opinión del grupo B". Mi solución a esto (y no sólo en este libro) fue iniciar tan pronto como fuese posible el discurso de las diferentes posiciones e incluso con su retórica; y esto con el fin de dar un sentido de porqué estas posiciones son tan atractivas para aquellos que las sostienen. Así que hay gran cantidad de *oratio obliqua* en el libro. Cuán peligroso es este procedimiento es algo que ya he experimentado más de una vez. Es fácil para el lector no ver que estoy informando sobre posiciones comúnmente mantenidas, y tomar estas posiciones como las mías propias" (Taylor, 2010: 645-646).

## BIBLIOGRAFÍA

- ABBEY, R. (2000), *Charles Taylor*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- HEWITT, K. (2000), "Taylor on Phenomenological Method: An Hegelian Refutation", *Animus*, 5 (2000), 159-180.
- LAITINEN, A. y SMITH, N. H. (ed.) (2002), *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Helsinki: Acta Philosophica Fennica, Vol. 71.
- MUGUERZA, J. (1977), *La razón sin esperanza (Siete trabajos y un problema de ética)*, Madrid: Plaza y Valdés/ CSIC, 2009, 3º ed.
- RORTY, R. (1994), "Taylor on Self-Celebration and Gratitude", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54/1 (1994), 197-201.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, S.E. (2014), "Charles Taylor: de la antropología filosófica a la filosofía práctica", *Investigaciones Fenomenológicas*, 11 (2014), 263-280.
- , (2015), "Antropología filosófica y filosofía antropológica en la obra de Charles Taylor. La reflexión filosófica como proyecto vital", en Antonio Campillo y Delia Manzanero (eds.), *Actas I Congreso de la Red Española de Filosofía*, Publicacions de la Universitat de València, Volumen II, 83-96.
- SAN MARTÍN, J. (2013), *Antropología Filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*, Madrid: UNED.
- SMITH, N. H. (2002), *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- TAYLOR, Ch. (1957), "Can Political Philosophy Be Neutral?", *Universities & Left Review*, 1/1 (Spring 1957), 68-70.
- , (1958), "The Pre-Objective World" [con Michael Kullman], *Review of Metaphysics*, 12/1 (September 1958), 108-132. Reimpreso en M. Natanson (ed.), *Essays in Phenomenology*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1966, 116-136.
- , (1959a), "Ontology", *Philosophy, The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 34 (1959), 125-141.
- , (1959b), "Phenomenology and Linguistic Analysis", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 33 (1959), 93-124.
- , (1962), "The Phenomenological Movement by Herbert Spiegelberg" [Reseña de libro], *Mind*, 71/284 (1962), 546-551.
- , (1964a), *The Explanation of Behaviour*, Londres: Routledge & Kegan Paul.



- , (1964b), "La *Philosophie Analytique* by Cahiers de Royaumont" [Reseña de libro], *Philosophical Review*, 73 (1964), 132-135.
- , (1965), "Genesis" [Reseña del libro *The Structure of Behaviour* de Maurice Merleau-Ponty], *New Statesman*, 70 (3 September 1965), 326-327.
- , (1967), "Mind-Body Identity, a Side Issue?", *The Philosophical Review*, 76/2 (April 1967), 201-213.
- , (1971), "Interpretation and the Sciences of Man", *Review of Metaphysics*, 25 (1971), 3-51. Recogido en Ch. Taylor (1985b), 15-57, y en Ch. Taylor (1997), 143-198.
- , (1972), "The Opening Arguments of the *Phenomenology*", en A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York: Doubleday, 1972, 151-187.
- , (1975), *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press. Trad. esp. de Francisco Castro, Carlos Mendiola y Pablo Lazo, *Hegel*, Barcelona: Anthropos, 2010.
- , (1978a), "Language and Human Nature", en *Alan B. Plaunt Memorial Lecture*, Ottawa: Carleton University, 1978. Recogido en Ch. Taylor (1985a), 215-247, y en Ch. Taylor (1997), 33-76.
- , (1978b), "The Validity of Transcendental Arguments", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79 (1978-1979), 151-156. Recogido en Ch. Taylor (1995a), 20-33, y en Ch. Taylor (1997), 123-140. Reimpreso como "Transcendental arguments", en J. C. Swindal y H. J. Gensler (eds.), *The Sheed & Ward Anthology of Catholic Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2005.
- , (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. esp. de Juan José Utrilla, *Hegel y la Sociedad Moderna*, México: F.C.E., 1983.
- , (1982), "Consciousness", en P. F. Secord (ed.), *Explaining Human Behaviour: Consciousness, Human Action and Social Structure*, Beverly Hills: Sage, 1982, 35-51.
- , (1985a), *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , (1985b), *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , (1987), "Overcoming Epistemology", en K. Baynes, J. Bohman y T. McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge: MIT Press, 1987, 464-488. Recogido en Ch. Taylor (1995a), 1-19.

- , (1989a), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press. Trad. esp. de Ana Lizón, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996.
- , (1989b), "Philosophy of Mind", en J. O. Urmson y J. Ree (eds.), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, 1989, 2ª ed., 235-237.
- , (1990), "Rorty in the Epistemological Tradition", en A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Oxford: Blackwell, 1990, 257-275.
- , (1991), "Lichtung oder Lebensform. Parallelen Zwischen Wittgenstein und Heidegger", en B. McGuinness et al. (eds.), *Der Löwe spricht.. un wir können ihn nichtverstehen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991, 94-120. Revisado y traducido al inglés como "Lichtung or Lebensform: Parallels Between Heidegger and Wittgenstein", en Ch. Taylor (1995a), 61-78.
- , (1993), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, edición e introducción de Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press, Trad. esp. de Mónica Utrilla, Liliana Andrade y Gerad Vilar, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México: F.C.E., 2009, 2ª ed.
- , (1997), *La liberté des modernes*, edición de Philippe de Lara, París: Presses Universitaires de France. Trad. esp. de Horacio Pons, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- , (2002), *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge: Harvard University Press. Trad. esp. de Ramón Vilá, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.
- , (2007), *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press. Trad. esp. Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini, *La era secular*, Barcelona: Gedisa, 2 tomos (2014 y 2015)
- , (2010), "Replies" [Respuestas de Taylor al simposio sobre su filosofía], *New Blackfriars*, 91 (2010).