

REFLEXIONES EN TORNO A LA TESIS DE LA “INCORREGIBILIDAD” CULTURAL.

Verdad, identidad y cultura en la obra de Charles Taylor

Santiago Bellomo. Universidad Católica Argentina

Resumen: La propuesta de Charles Taylor aboga a favor de la corregibilidad de los discursos culturales, tanto en términos de su verdad intrínseca, cuanto en lo que respecta a los procesos formales que los sostienen. Su pensamiento se articula sobre una «concepción interpretativa» que establece que nuestra comprensión de la realidad se funda en una experiencia originaria de contacto con el mundo pre-objetivo. Esta experiencia se configura en sintonía con nuestra propia identidad y forma de vida. Ella se despliega a partir de nuestras auto-interpretaciones que, a su vez, remiten a «evaluaciones fuertes» por las que nos identificamos con ciertos aspectos de la realidad a los que consideramos dignos de valoración, todo ello en el marco de un horizonte cultural a partir del cual cobran sentido. Esto no le impide, sin embargo, apelar a un realismo no prescriptivo ni problemático, en función del cual pretende sostener – asentado en la tradición hermenéutica – la posibilidad de una corregibilidad que no resigne el carácter «vinculado» de nuestro conocimiento.

Abstract: Charles Taylor’s proposal upholds corrigibility of cultural discourses, not only in terms of formal procedures that sustain them, but also in terms of their intrinsic truth. His thought is based upon a «significance view» which states that our understanding of reality is founded on an original experience of contact with the pre-objective world. This experience is configured in tune with our own identity and way of life. It arises from our self-understanding which, in its turn, refers to «strong valuations» by which we identify ourselves with some aspects of reality that we consider worth of value, within the framework of a cultural horizon that makes them meaningful. Nevertheless, this does not prevent him from invoking a non prescriptive, unproblematic realism, in stance of which he pretends to hold – settled on the hermeneutical tradition – the possibility of a corrigibility which does not deny the «embedded» condition of our knowledge.

El avance de la filosofía contemporánea ha generado un profundo replanteo de las teorías concernientes a la identidad personal, fundamentalmente en el campo de la psicología. También ha promovido el desarrollo de una más lograda visión respecto de las relaciones que existen entre identidad y cultura pues, si la identidad tiene que ver con el lenguaje (el mío, y el de otros), también tiene que ver con la cultura, con sus prácticas, valoraciones y significaciones. Ello en la medida en que se asuma que todo lenguaje articulado cobra inteligibilidad en el marco de un horizonte de sentido subyacente, tal como ha sido expresado por numerosos referentes de la tradición hermenéutica. En este marco, el pluralismo contemporáneo se ha propuesto convertirse en un custodio de la diversidad cultu-

ral, en aras de promover la defensa de la dignidad personal. No se trata sólo de preservar culturas, sino de respetar identidades personales, que encuentran su sustento y razón de ser en el marco de dichas culturas.

Ahora bien, desde el punto de vista filosófico, esta custodia puede realizarse atendiendo a diferentes supuestos, según cuál sea el modelo conceptual que se utilice para describir las relaciones entre distintas culturas. ¿Son ellas *incoregibles*¹, en el sentido de que sus diversas manifestaciones admiten ser discriminadas o jerarquizadas en términos de su verdad o falsedad? ¿O son, por el contrario, *coregibles*, pudiéndose establecer la superioridad o inferioridad de alguno de sus rasgos respecto de los de otras culturas? El pensamiento contemporáneo parece haber desarrollado diversas respuestas a estos interrogantes. A continuación presentaré una descripción muy general de las cuatro posibles posiciones que suelen adoptarse al momento de describir las relaciones entre culturas, para concentrarme en la propuesta que Charles Taylor formula en esta materia. Soy consciente de que, por razones de espacio, el desarrollo propuesto adolecerá de imprecisiones, dado su carácter genérico y abstracto, y que no hará justicia a los matices y variaciones que ineludiblemente podrían enriquecer el debate. De todos modos, considero que contribuye a echar luz sobre asuntos habitualmente ríspidos y de gran complejidad.

a) La tesis de la incorregibilidad absoluta:

La tesis de la *incorregibilidad absoluta* descansa sobre el supuesto de que no existen culturas o manifestaciones culturales mejores que otras, por lo que no puede una de ellas pretender corregir a las otras sobre bases legítimas. Y ello en virtud de que no es posible establecer criterios transculturales o supra-culturales que sirvan para determinar qué se entiende por “peor” o “mejor”. Tal parece ser la visión de Derrida o Foucault, como de muchos otros representantes del neoneietzscheanismo contemporáneo. En definitiva, si el discurso personal no puede trascender las propias determinaciones culturales que lo configuran, cualquier pretensión de ponderar objetivamente, y a partir de ello jerarquizar las argumentaciones propuestas, resulta inviable.

Esta imposibilidad, lejos de ser vista por los defensores de la incorregibilidad como una pérdida, se convierte en garantía de tolerancia. Pues, en la medida en que me desligo de cualquier pretensión de verdad respecto de mi propia cosmovisión cultural, cobran legitimidad plena los otros discursos inconmensura-

1 El concepto de *incorregibilidad* puede ser tomado como sinónimo de *inconmensurabilidad*, aunque aquí he preferido utilizar el primer término dado que la noción de corregibilidad – como su contrario – admite grados. Una teoría podrá ser considerada corregible o incorregible bajo un determinado aspecto, y no necesariamente bajo otro. Este es el sentido que Charles Taylor da al término en «Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», en S. Holtzman and C. Leich (eds.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Roulledge & Kegan Paul, London: Boston & Henley, 1981, p. 191. Postula explícitamente la noción de «tesis de incorregibilidad» en «Comprensión y etnocentrismo» (*La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2005, p. 209). La noción de inconmensurabilidad, en cambio, parece remitirnos a la dificultad para conciliar una teoría con otra, tomadas cada una de ellas como un todo, e independientemente de cuál sea su grado de verdad intrínseca. Taylor claramente se opone a esta posibilidad.

bles. “Incorregibilidad” se convierte en sinónimo de pluralismo y tolerancia. Tal es el caso, por ejemplo, de Michel Onfray, quien considera que el *cinismo* de la antigüedad griega constituye el ejemplo a seguir al momento de orientar nuestros juicios respecto de lo diverso². Es el caso también de Gianni Vattimo, quien, con su defensa de la *sociedad transparente*³, nos previene contra el surgimiento de discursos que tengan pretensiones de verdad. Los autores antes mencionados, en más o en menos, nos invitan a reparar en el carácter *fabuloso* – en sentido nietzscheano – de nuestros discursos.

b) La tesis de la incorregibilidad relativa:

La tesis de la *incorregibilidad relativa* representa una prerrogativa a favor de la “incorregibilidad material” en un marco en el que se busca promover la “corregibilidad formal”. En otros términos, pretende defender la incorregibilidad relativa a los contenidos de verdad pero nos invita a mejorar los procesos formales de discusión intercultural, que evidentemente deben estar sujetos a normas y criterios rigurosos, y pueden ser corregidos.

Dicha posición, representada entre otros por Habermas, parte también del supuesto de que no es posible trascender las categorías histórico-culturales ni adquirir criterios de validación extrínsecos para los propios juicios. La inteligibilidad de los discursos individuales es dependiente de las prácticas lingüísticas comunitarias sobre los que éstos se apoyan. Sin embargo, postula que es legítimo y deseable dirigir y enmarcar los intercambios bajo una serie de recursos formales que garanticen la validez del procedimiento y nos permitan acceder a la “verdad”, concebida como una *aceptabilidad racional* resultante de una «idealización de las condiciones de justificación»⁴. Nuestra misma naturaleza racional y social nos exige el respeto de estos criterios formales, sin cuyo cumplimiento nuestro discurso quedaría de suyo invalidado para la discusión, y la posibilidad de una convivencia democrática expuesta al fracaso. Se trata, pues, de un criterio «procedimental» y no «sustantivo», en la medida en que se subsume la discusión relativa a los contenidos de verdad, a la de los procesos de gestación de la articulación, único campo corregible.

La posición de Rorty, aunque muy distante de la de Habermas en algunas cuestiones sustanciales, también parece afiliarse a la tesis de la corregibilidad formal. Para él, la incorregibilidad no es sostenible, pero tampoco la pretensión de verdad y universalidad del discurso que intenta defender Habermas. Las correcciones que hacemos sobre nuestros procesos de argumentación no nos conducen al alcance de esta pretendida verdad, mucho menos concebida como universalmente válida. Sólo contribuyen a «justificar» mejor nuestras posiciones para hacerlas más razonables⁵, motivo por el cual bien podría incorporarse a

2 Onfray, Michel, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Bs.As., Paidós, 2002, p. 32.

3 Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1996, (2ª. Impresión), p. 81.

4 Cf. Richard Rorty/Jürgen Habermas, «Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?»; Bs.As.: Amorrortu, 2007, p. 119.

5 «Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?», p. 11/2.

Rorty en la nómina de los defensores de la *incorregibilidad absoluta*⁶.

c) La tesis de la corregibilidad absoluta

En realidad, esta tesis no parece encontrar mucho calce en la discusión filosófica contemporánea, siendo más bien atribuible a los defensores de posiciones etnocéntricas⁷, o a ciertas argumentaciones ideológicas que conciben la posibilidad de que el hombre acceda a una instancia inmediata e incontaminada de encuentro con la realidad. Mientras que en las dos posiciones anteriores, se parte del supuesto de que la inteligencia no puede acceder al conocimiento de lo *en sí*, de las cosas “tal cual son”, la tesis de la corregibilidad absoluta parece aferrarse a la idea absolutamente contraria, de que el propio discurso es capaz de trascender su situación histórica y cultural, para alcanzar una comprensión del mundo que tenga validez “supra-cultural”. En tal sentido, dicho discurso se encontraría en mejores condiciones de explicar la realidad que otras aproximaciones contaminadas por la incidencia de discursos culturales erróneos.

d) La tesis de la corregibilidad relativa

Esta posición, que es la atribuible al pensamiento de Charles Taylor, se inclina por promover la corregibilidad, tanto en términos materiales como formales. Parte del reconocimiento del innegable papel que juegan las categorías históricas en la comprensión de la realidad y suscribe, incluso, a la suposición de que el ser humano no es capaz de trascenderlas para acceder a una “visión absoluta” (por utilizar una expresión que él toma de Bernard Williams), una verdad que pueda establecerse como criterio externo de validación de los juicios y valoraciones culturales⁸. No en vano utilizo aquí la palabra “juicios”, porque lo corregible

6 Rorty mismo declara su simpatía respecto de los pensadores antimetafísicos posmodernos que Habermas critica, al establecer que “la indagación nunca trasciende la práctica social” («Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?»; p. 29), pero al mismo tiempo busca alejarse de ellos rechazando la inconmensurabilidad absoluta (p. 60). No logra sustraerse, a mi juicio, de la inercia hacia la incorregibilidad, en la medida en que los criterios según los cuales puede decirse que una justificación es válida o inválida tampoco logran trascender la esfera de lo cultural, cosa que sí sostiene Habermas.

7 Algunos autores tienden a identificar el etnocentrismo con el «contextualismo» o relativismo cultural propio de los defensores de la incorregibilidad absoluta, mientras que aquí lo utilizo para referirme al que resulta de una defensa de la corregibilidad absoluta. Se trata, en cualquier caso, de una distinción conceptual, en la medida en que resulta posible reconocer la existencia de un *etnocentrismo relativista* y un *etnocentrismo absolutista*, según cuáles sean los supuestos filosóficos asumidos.

8 El concepto de *objetividad* representa – para Taylor – el carácter de ciertas afirmaciones que son formuladas bajo los criterios de racionalidad instrumental moderna. El pensamiento moderno se articula, en líneas generales, bajo el paradigma de la “desvinculación”. Esta desvinculación se gesta en cuatro niveles o grados sucesivos: 1) la asimilación del acto cognoscitivo a la tarea de construir representaciones internas que sean fieles a la realidad externa (concepto que será designado más adelante como “pintura mediacional”), 2) la búsqueda de los procedimientos adecuados que garanticen que dicha construcción se realizará en forma adecuada (concepción procedimental), lo que deriva en un primado absoluto de la ciencia epistemológica por sobre la ontología, 3) la consecuente postulación de un

para Taylor no es la cultura en su conjunto, sino tal o cual manifestación particular de la misma, lo que conlleva la idea de que todas las culturas son perfectibles bajo algún determinado aspecto. En los párrafos que siguen, procuraré hacer una descripción sucinta de los principios sobre los que se asienta esta posición tayloriana.

Fundamentos de la concepción de Charles Taylor

El pensamiento de este pensador canadiense se inscribe claramente dentro de la tradición hermenéutica de la que él mismo se siente formando parte⁹. En tal sentido, reafirma la centralidad del lenguaje en la vida humana, insistiendo en la estrecha filiación que existe entre nuestra capacidad de pensar y nuestra capacidad de articular expresiones lingüísticas. No podemos pensar sin estas expresiones. En otras palabras, el lenguaje es constitutivo del pensamiento, es su *expresión* (en sentido romántico)¹⁰. Del mismo modo que la sonrisa constituye parte esencial del «estar alegre», y no es un mero resultado posterior de mi estado de alegría, el lenguaje es también manifestación del pensar humano, lo pone en existencia, y no es el resultado material de un acto previo no-lingüístico.

Así como el lenguaje no se reduce a la simple sumatoria de palabras aisladas, tampoco se circunscribe a lo expresado conscientemente. El lenguaje hablado está inmerso en un universo simbólico, culturalmente enmarcado y gestado, a partir del cual adquiere significación lo dicho. Siguiendo en esto a Heidegger, Taylor nos recuerda el carácter subsidiario de nuestras articulaciones racionales individuales. Ellas cobran sentido por referencia a un *trasfondo* del que se

determinado modo de proceder racional (generalmente, el ligado a la ciencia natural) como el modo natural de operar de la razón humana (ontologización del procedimiento) y 4) la eliminación de los contextos intencionales que acompaña la concepción instrumental del saber, vale decir, la subestimación de lo subjetivo-no-matematizable, y su pérdida de significatividad en la búsqueda de la verdad científica. Taylor enuncia estos principios de modo no sistemático en diversos artículos, de entre los cuales se destacan: «Interpretation and Sciences of Man» (1971), «What is involved in a genetic psychology» (1971), «Language and Human Nature» (1978), «Theories of Meaning» (1980), «Overcoming Epistemology» (1987), «Rorty in the Epistemological Tradition» (1990), «Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein» (1991), «The Importance of Herder» (1991), «Heidegger, Language and Ecology» (1992), «Merleau-Ponty and the Epistemological Picture» (2004), entre otros. En este trabajo enunciaremos los títulos en castellano de todos aquellos textos que se encuentren traducidos.

9 La posición más influyente en su pensamiento parece haber sido la de Heidegger, a quien cita en numerosas oportunidades, y a quien dedica varios de sus mejores artículos. Cf. «Self-Interpreting Animals», en *Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 5ª. Reimp., p. 76; «Heidegger, el lenguaje y la ecología», en *Argumentos Filosóficos*, p. 173; «Lichtung y Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», en *Argumentos Filosóficos*, p. 91, entre otros. Su adhesión a la hermenéutica puede ser recogida en otros artículos: cf. *Philosophical Papers I*, p. 4, 45, 122.

10 «Heidegger, el lenguaje y la ecología», p. 144; Cf. también «La acción como expresión», en *La libertad de los modernos*, p. 81, «El lenguaje y la naturaleza humana», en *La libertad de los modernos*, p. 40/1.

nutren de inteligibilidad¹¹ y al que “damos por sentado cuando acuñamos expresiones”¹². Dicho trasfondo constituye un horizonte de inteligibilidad situado geográfica e históricamente, lo que implica que no podemos “salirnos” de nuestras categorías culturales para pensar las cosas en términos absolutos, al menos, no en una primera aproximación¹³. No es posible lograr lo que, en términos de Thomas Nagel, puede llamarse “la visión de ningún lugar”¹⁴.

Al enfatizar el carácter *vinculado* o *situado*¹⁵ de nuestro acceso al mundo, Taylor no parece estar más que convalidando la teoría de la incorregibilidad o inconmensurabilidad. Si, efectivamente, estamos imposibilitados de despojarnos de nuestras configuraciones culturales al momento de acceder al conocimiento del mundo, ¿en qué medida podremos realmente asimilar y comprender lo diverso en cuanto tal?

Para poder superar esta natural inercia hacia la incorregibilidad, Taylor nos invita a reparar en el carácter subsidiario de nuestras articulaciones teóricas e, incluso, valorativas relativas al mundo que nos rodea. En efecto, ellas se conforman sobre el *humus* de un encuentro originario del hombre con el mundo que, conforme lo establece la tradición hermenéutica, Taylor designa con el nombre de «precomprensión» [*pre-understanding*]¹⁶ o también, «conocimiento tácito» [*Tacit Knowing*]¹⁷. Se trata de una instancia que es anterior a toda predicación, y que nos conecta con un mundo “pre-objetivo”¹⁸, una esfera del ser a la que se accede – según Taylor – en el contexto de dos mediaciones:

1.- La condición encarnada del agente:

La precomprensión originaria se desarrolla bajo los límites y alcances

11 «Lichtung y Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», p. 108; «La importancia de Herder», en *Argumentos Filosóficos*, p. 125.

12 «La importancia de Herder», p. 128.

13 La posibilidad y legitimidad del pensar “objetivamente” no está negada en el pensamiento de Taylor, pero constituye un movimiento secundario y derivado del pensar originario que es un pensar *vinculado*, propio de un agente encarnado (Cf. Especialmente «What is Involved in Genetic Psychology?», en *Philosophical Papers I*; p. 150ss.).

14 Cf. T. Nagel, *The View From Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986. Taylor hace referencia en numerosas oportunidades a este autor, a quien cita explícitamente en «Lichtung y Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», p. 97.

15 Su descripción más detallada puede encontrarse en *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 176ss. Cf. también «La superación de la epistemología», en *Argumentos Filosóficos*, p. 26.

16 «Lichtung y Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», p. 101/2. Conceptos semejantes son desarrollados en su «Merleau-Ponty and the Epistemological Picture», en Taylor Carman and Mark B. N. Hansen (eds.), «The Cambridge Companion to Merleau-Ponty», New York: Cambridge University Press, 2005; p. 35, o en su «Ethics and Ontology», *The Journal of Philosophy*, 100[2003], p. 313.

17 «Cognitive Psychology», en *Philosophical Papers I*, p. 188.

18 Michael Kullman; *Charles Taylor: The Pre-Objective World*, publicado en *Review of Metaphysics* (1958).

que nos otorga nuestra naturaleza corporal. En efecto, la situación del hombre en el mundo está configurada por lo que Taylor –siguiendo principalmente a Merleau-Ponty– define como la condición de «agentes encarnados» [*Embodied Agents*]¹⁹.

Al afirmar que el sujeto es un agente encarnado no se está afirmando que el ser sujeto sea causalmente dependiente de ciertas características corporales, como son, su dependencia del buen funcionamiento de la visión, por ejemplo²⁰. El ser cuerpos configura de una determinada manera toda nuestra aproximación originaria a un mundo que aparece “conformado por la encarnación en el sentido de que el modo de experimentar o vivir el mundo es esencialmente el de un agente con su particular tipo de cuerpo”²¹. Se trata, en efecto, de una aproximación que tiene una estructura orientativa, un arriba y un abajo, un primer plano y un segundo plano. Más aun, captamos una direccionalidad del campo que está esencialmente relacionado con cómo actuamos y estamos. El campo perceptivo originario representa, por tanto, un campo potencial de acción²². Nuestro cuerpo es un cuerpo que acciona sobre el mundo²³. Por esta razón «nuestra percepción del mundo está estrechamente vinculada con nuestro saber cómo lidiar con él, con la consciencia de un entorno que es inseparable de nuestro *savoir-faire*»²⁴.

Nuestra inmediata aproximación a la realidad se encuentra, por tanto, *mediada*²⁵ por nuestra constitución corporal. En cuanto tal, nos remite fuertemente a significados cuya naturaleza supera lo meramente conceptual, en la medida en que guarda referencia a los intereses y necesidades que presumiblemente tenemos como agentes: “nuestro trato habitual con el mundo no es conceptual” –

19 “Lo que descubrimos y que subyace a nuestras representaciones del mundo –el tipo de cosas que formulamos, por ejemplo, en frases declarativas– ya no es representación, sino una cierta captación del mundo que tenemos en tanto que agentes en él (...) La idea de que nuestra comprensión del mundo está basada en nuestras relaciones con él equivale a la tesis de que tal comprensión no está, en última instancia, basada totalmente en representaciones, esto es, en imágenes identificables con independencia de lo que figuran” («La supe-
ración de la epistemología», p. 32/3).

20 «La validez de los argumentos trascendentales», en *Argumentos filosóficos*. p. 45.

21 «Lichtung y Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», p. 92.

22 «La validez de los argumentos trascendentales», p. 46ss.

23 «La validez de los argumentos trascendentales»; p. 48ss. Cf. también *Hegel y la Sociedad Moderna*, México: FCE, 1983, p. 58 y 87..

24 Review of «The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, The Philosophy of Art, History and Politics», de Maurice Merleau-Ponty, publicado en *The Philosophical Review*, Vol. 76, N°1, (Jan., 1967); p. 115.

25 Para una correcta comprensión del pensamiento de Taylor, no debe interpretarse este carácter *mediado* en términos de la incorporación de una instancia intermedia entre pensamiento y realidad. Esta última acepción del término mediación es la asumida por la racionalidad representacionista moderna, y es fuertemente criticada por Taylor, como habré de mostrar sobre el final de esta exposición. La mediación aquí comporta el sentido hegeliano de la “encarnación” o “expresión” que posibilita la manifestación reflexiva (Cf. «El lenguaje y la naturaleza humana», «La acción como expresión», y fundamentalmente su *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975).

nos advierte Taylor²⁶. Lejos de afilarse a una posición irracionalista, la expresión pretende reflejar la necesaria integración que existe, de hecho, entre la dimensión cognitiva y la emocional de nuestro encuentro originario, y que surge de nuestra situación de *vinculación* con las cosas. Este rasgo permite que podamos atribuir verdadero *significado experiencial*²⁷ a lo que nos ocurre, y no un mero significado teórico. Por esta razón Taylor prefiere – en ocasiones – referirse a esta precomprensión originaria bajo el nombre de «proto-interpretación» [*proto-interpretation*]²⁸, para minimizar su eventual sesgo intelectualista.

2.- La mediación cultural

A esta mediación ligada a nuestro carácter encarnado y activo, se suma otra, que tiene que ver con la dimensión lingüística sobre la que se apoyan nuestros discursos y, en general, nuestra existencia misma. Pues, evidentemente, la precomprensión se gesta sobre el ya mencionado trasfondo, a partir del cual las cosas adquieren relevancia y significación. Está, pues, «fundada» sobre un trasfondo, un *horizonte* o *marco* que le precede, y que no sólo está conformado por expresiones lingüísticas, sino también por aquellas valoraciones y prácticas comunitarias en torno a las que se desenvuelve la acción humana²⁹. El trasfondo tiene, pues, naturaleza *dialógica* en la medida en que está forjado en el espacio intermedio que se introduce en una comunidad que habla, siente y actúa a instancias de él. Pero él mismo es, a la vez, nutrido y modificado a partir del aporte de las acciones, valoraciones y articulaciones de los individuos³⁰.

En el pensamiento de Taylor, adquieren especial relevancia las prácticas comúnmente asumidas por un grupo social, en tanto y en cuanto están ligadas siempre a una valoración de la realidad. Según el decir de Wittgenstein – a quien Taylor sigue en este punto – los valores culturales están «hechos carne» bajo la forma de normas que regulan nuestros comportamientos. Esta encarnación recibe en su obra el nombre de *habitus*³¹: se trata de un sistema de disposiciones duraderas y transferibles; disposiciones a comportarse corporalmente, a actuar, por

26 “*Ordinary coping is not conceptual*”, «What’s Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World», publicado en M. Wrathall and J. Malpas (eds.), *Heidegger, Coping and Cognitive. Essays in Honour of Hubert L. Dreyfus*, Cambridge: MIT Press, 2000, Vol. 2, p. 119. El término *coping*, derivado del verbo *cope* [“habérselas con”, “tratar”, “lidiar”] tiene un uso muy específico en Taylor, que remite fuertemente al concepto heideggeriano de “a la mano”.

27 Las cosas se nos presentan como portadoras de *propiedades sujeto-referenciales* en la medida en que su verdad acontece a partir de esta experiencia originaria en la que el sujeto está involucrado esencialmente. Son *experience-dependent*. («Self Interpreting Animals», p. 51ss).

28 «La interpretación y las ciencias del hombre», en *La libertad de los modernos*, p. 159.

29 *Fuentes del yo*, p. 43, 93.

30 «La importancia de Herder», 140. Cf. También «Seguir una regla», en *Argumentos Filosóficos*, p. 230ss.

31 «Seguir una regla», p. 237. Cf. también «What’s Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World», p. 122. La noción de *habitus* es tomada de Bourdieu, y no debe ser asimilada a su acepción aristotélica tradicional.

ejemplo, o a estar o a gesticular de una determinada forma. Este trasfondo multidimensional (de predicaciones, valoraciones y prácticas) conforma la segunda mediación que opera en la aproximación originaria del hombre con la realidad.

La comprensión articulada de lo inarticulado

De esta proto-interpretación originaria se nutre nuestra actividad enunciativa o predicativa. La comprensión acerca del mundo y del hombre se enraíza en esta instancia previa de la precomprensión que tiene naturaleza fundante, al mismo tiempo que, como se ha visto, también presenta un carácter fundado. Al intentar comprender, desarrollando nuestras articulaciones, intentamos expandir la frontera de lo lingüísticamente configurado, llevando a la consciencia reflexiva aquello que le precede no sólo temporal, sino ontológicamente. La formulación [*formulation*]³² tiene mucho que ver con esta tarea de dibujar fronteras entre lo conocido y lo por conocer, fronteras que están en permanente expansión y son, según el decir de Taylor, “porosas”³³.

A través de la comprensión hacemos mucho más que construir representaciones: atribuimos significado a la realidad. La comprensión tiene, por tanto, una dimensión proyectiva³⁴ o productiva, además de reproductiva. Gracias a ella conferimos sentido (*meaning*) a los acontecimientos y hechos que nos rodean:

El lenguaje transforma nuestro mundo, usando esta última palabra en un sentido claramente derivado de Heidegger. No estamos hablando del cosmos, de ahí fuera, que nos precede y es indiferente a nosotros, sino acerca del mundo de nuestros compromisos, incluyendo todas las cosas que incorporan un significado para nosotros. De modo que podemos reformular la concepción constitutiva afirmando que el lenguaje introduce nuevos significados en nuestro mundo: las cosas que nos rodean se convierten en portadoras potenciales de propiedades; pueden tener un nuevo significado emocional para nosotros (...). Esto implica, entonces, atribuir un papel creativo a la expresión. Llevar las cosas al habla no significa simplemente hacer externamente disponible lo que ya está ahí. Hay muchos actos de habla banales en los que esto parece que está implicado. Pero el lenguaje como un todo debe implicar algo más, porque también es apertura a posibilidades que, en su ausencia, no estarían ahí³⁵.

De ahí que Taylor designe a su teoría con el nombre de «concepción in-

32 «Theories of Meaning», en *Philosophical Papers I*, p. 256/8. «The Person», en M. Carrithers, S. Collins & S. Luke (eds.), *The Category of Person*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 272.

33 «What's Wrong with Foundationalism. Knowledge, Agency and World», p. 117.

34 «Heidegger, el lenguaje y la ecología», p. 154ss.

35 «Heidegger, el lenguaje y la ecología», p. 151.

terpretativa» [*significance view*]³⁶. Para lograr la comprensión, en definitiva, es preciso interpretar el mundo, recogiendo aquellas condiciones de la realidad que se nos presentan como portadoras de mayor o menor «relevancia» [*import*]³⁷. Dicha relevancia dependerá no sólo de la naturaleza intrínseca de los acontecimientos, sino de la significación que ellos tengan para nosotros. Pero esta significación, a su vez, estará relacionada en gran medida con los intereses y necesidades derivados de nuestra condición de agentes encarnados, por un lado, y con el carácter dialógico-cultural del trasfondo sobre el que se despliegan nuestras articulaciones, por otro.

La identidad y la comprensión

Hasta aquí, el pensamiento de Taylor no ofrece novedad respecto de los referentes principales de la hermenéutica filosófica que le preceden. Su principal aporte tiene que ver con el lugar que él otorga a la identidad en esta importante búsqueda de comprensión del mundo. Pues, si la comprensión de la realidad surge a partir de una vinculación encarnada, activa y socialmente vinculada, tiene que ver indudablemente con nuestra propia manera de hallarnos instalados en el mundo. Tiene relación con lo que, siguiendo a Wittgenstein, Taylor llama nuestra “forma de vida”³⁸. En efecto, dicha forma de vida configura de alguna manera las interpretaciones que hacemos respecto de la realidad circundante. En otras palabras, vemos el mundo en función de cómo vivimos en él.

No tengo oportunidad aquí de exponer los detalles de la teoría tayloriana relativa a la identidad. Existe un aspecto de ella que guarda relación con este último rasgo señalado. En efecto, para Taylor, uno de los elementos constitutivos de la identidad tiene que ver justamente con el modo en que la persona se entiende a sí misma. Esta intuición constituye el núcleo de lo que Taylor considera la «auto-interpretación», y lo que lo lleva a definir al ser humano como un «animal auto-interpretante»³⁹. Así como nuestra comprensión del mundo que nos rodea está ligada al modo en que lo interpretamos, también nuestra comprensión personal tiene que ver con las narraciones que formulamos acerca de nuestra subjetividad.

Lo cierto es que estas autodefiniciones se configuran fundamentalmente por referencia a lo que Taylor denomina «valoraciones fuertes» (*strong valuations*): “nuestra identidad es lo que nos permite definir lo que es importante para

36 «The Concept of Person», en *Philosophical Papers I*, p. 108/113. Cf. también «Comprensión y etnocentrismo», p. 208.

37 «Self-Interpreting Animals», p. 51.

38 «Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 204.

39 Cf. principalmente su artículo de 1977, «Self-Interpreting Animals», no publicado sino hasta 1985, en sus *Philosophical Papers I*. Dicha apelación aparece recurrentemente a lo largo de toda su obra, por lo que puede ser encontrada en numerosos textos, como son «La interpretación y las ciencias del hombre», artículo de 1971 (p. 196); «What is Human Agency?», de 1977 (p. 22); «Cognitive Psychology», de 1983 (p. 189ss.); o «Theories of Meaning», de 1980 (p. 270).

nosotros y lo que no lo es⁴⁰. Nos definimos en gran medida a partir de aquellas cuestiones con las que nos sentimos identificados o involucrados valorativamente. La identidad se constituye, pues, sobre el trasfondo de un horizonte moral⁴¹.

La evaluación fuerte consiste justamente en aquella valoración que realizamos acerca de algún aspecto o elemento de la realidad que se nos presenta como «digno de valoración»⁴². Es lo que sucede, por ejemplo, cuando nos definimos como “pluralistas” porque estamos convencidos de que el pluralismo representa la mejor posición en lo que respecta al posicionamiento ante otras culturas. A diferencia de lo que ocurre con las «evaluaciones débiles», las evaluaciones fuertes representan una respuesta valorativa ante una realidad que de algún modo “demanda” nuestra valoración, independientemente de que nuestra respuesta sea acorde con dicha demanda⁴³. Para Taylor, pues, la identidad responde en primera medida a una autointerpretación, que implica un pronunciamiento respecto de valoraciones sustantivas con las que precisamente nos sentimos identificados. Claro está que, por lo dicho anteriormente, ellas tendrán relación con lo que la cultura que nos rodea considera correcto o digno de afecto.

¿Una corregibilidad problemática?

Llegados a este punto, podemos afirmar que – para Taylor – la comprensión del mundo está estrechamente ligada a interpretaciones que formulamos al articular nuestra experiencia originaria de contacto con el mundo pre-objetivo, y que realizamos en sintonía con nuestra propia identidad y forma de vida. Esta última se despliega a partir de nuestras auto-interpretaciones que, a su vez, remiten a evaluaciones fuertes por las que nos identificamos con ciertos aspectos de la realidad a los que consideramos dignos de valoración. Pero ellas se gestan en el marco de un horizonte cultural a partir del cual cobran significatividad estas valoraciones propias y ajenas. En esta visión, pues, todo lenguaje tendrá ciertos

40 *Fuentes del yo*, p. 46. Para comprender más acabadamente la relación entre la identidad del yo y lo que Taylor llama las «inquietudes constitutivas», puede leerse el Cáp. 2 de la obra *Sources of the Self*.

41 «Identidad y reconocimiento», p. 11.

42 “Por evaluación fuerte, entiendo el reconocimiento de bienes que son considerados intrínsecamente valiosos, esto es, bienes o fines que no son valorados en la medida en que son objetos de elección o deseo, sino más bien vistos como fines que deberíamos buscar. Son fines tales que nuestro no elegirlos repercute más en nosotros que en rebajar su condición de fines” («The Person», p. 266). Las referencias más importantes relativas al tema, se encuentran en «Self-Interpreting Animals», p. 45/76, aunque esta distinción es recogida en numerosas otras obras y artículos, como son, «Explicación y razón práctica» (*Argumentos Filosóficos*, p. 62), «Heidegger, el lenguaje y la ecología», p. 150, o su mismo *Fuentes del yo* (p. 18ss.).

43 Ella remite al supuesto de que la valoración que hacemos de los objetos o las acciones no consiste en una mera proyección subjetiva arbitraria. Descansa, antes bien, en un “llamamiento” que estos objetos o acciones nos hacen, en tanto que son más o menos dignos de afecto y valoración. Existe, en definitiva, un fundamento, un “componente óntico” en nuestra valoración moral (Ver *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 23).

compromisos valorativos⁴⁴ individual y colectivamente gestados. Ante todas estas evidencias que no hacen más que reforzar el carácter eminentemente subjetivo de nuestra aproximación y comprensión del mundo, surge una vez más la pregunta acerca de cómo pretende Taylor abogar a favor de su tesis de la corregibilidad.

Ello sólo es admisible en la medida en que se repara en un último rasgo de la aproximación hermenéutica que él profesa, y que se ha dado en llamar la dimensión *aleteiológica* o *manifestativa*⁴⁵. Pues el encuentro originario del hombre con el mundo preobjetivo no sucede al modo kantiano de la incorporación de intuiciones ciegas en esquemas formales. Siguiendo a Merleau Ponty, Taylor sugiere que la percepción originaria nos enfrenta a un mundo que está colmado de sentido⁴⁶. Se trata de una percepción que trae en sí misma una cuota de inteligibilidad a la que se accede bajo ciertas condiciones, entre las que se cuenta nuestro modo de ser encarnado, activo y culturalmente situado.

En la interpretación de Taylor, pues, la realidad acontece en un encuentro que no desestima nuestras condiciones de posibilidad. Son ellas, más bien, las que al mismo tiempo limitan y posibilitan este encuentro. En él se ponen en relación tanto los aspectos subjetivos propios de nuestra situación de finitud, cuanto las demandas [*claims*] que la realidad nos presenta, en una simbiosis en la que ambos aspectos están indisolublemente asociados. Estas demandas se presentan en el «espacio de apertura» [*disclosure*] que representa “el lugar donde las cosas emergen de la manera mas plena, clara y saliente”⁴⁷. Y este espacio de apertura no se constituye en la conciencia singular, sino en el espacio público en cuyo marco se tejen las diversas articulaciones.

La realidad no puede salir al encuentro del hombre si no es a partir de estas “condiciones de intencionalidad”⁴⁸. Pero ella tiene, en Taylor, un rol destacado en cuanto a la configuración del sentido. Todo encuentro con el mundo comporta esta doble faceta receptiva y activa, que tiene lugar ya en nuestra percepción originaria, una percepción que comporta un carácter dialógico, y que nos permite el acceso a la verdad del ser. En definitiva, “el lenguaje hace posible la desocultación del mundo humano. En este punto hay una combinación de creación y descubrimiento” – para Taylor – “difícil de definir”⁴⁹.

Lo que sucede en la aproximación puramente teórica también tiene lu-

44 “The language, then, has certain evaluative commitments” («Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 198)

45 La utilización del concepto de *aleteología* responde a la significación que otorga al término Alejandro Vigo, en «Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea», *Teología y vida*, Vol. XLVI (2005), 254-277.

46 «Michael Kullman; Charles Taylor: The Pre-Objective World», p. 121.

47 «The Person», p. 277.

48 «La superación de la epistemología», p. 34. Para una apretada síntesis explicativa de estas condiciones, puede verse *PA*, «Lichtung y Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», p. 93.

49 «Prefacio» de *Argumentos Filosóficos*, p. 14.

gar en lo que respecta a la atribución de valoraciones. De hecho, Taylor no comparte la inclinación de Habermas quien, siguiendo a Weber, tiende a distinguir netamente la esfera de los hechos y la de los valores⁵⁰. Para él, el encuentro originario abarca esta doble dimensión cognitiva y valorativa. Por tal razón, sucede con la valoración ética algo análogo a lo que ocurre con la captación de la verdad: la dimensión de bien de la realidad no acontece ante el hombre en un contexto que prescinde de nuestro estado de vinculación. Por el contrario, ocurre porque estamos en situación de vínculo. Toda persona se enfrenta cotidianamente a una pluralidad de bienes, que en ocasiones entran en conflicto entre sí, del mismo modo que se enfrenta a una pluralidad de verdades no siempre conmensurables.

La visión de Taylor no tiene, pues, nada de romántica ingenuidad. No desestima el carácter fuertemente inconciliable y hasta «rival» de muchas de nuestras aproximaciones teoréticas y morales. Su originaria filiación con el marxismo⁵¹, y sus estudios relativos a la figura de Hegel, le han enseñado que el despliegue de cualquier realidad se da siempre en un contexto de oposición, en el que suelen enfrentarse narraciones más o menos antagónicas. La oposición no parece tener, en su obra, raíces ontológicas, a diferencia de lo que ocurre en Hegel o Marx, sino que parece estar ligada a nuestra misma condición finita. Es a pesar de la oposición, o mejor decir, a partir de la oposición, que surge la misma posibilidad de mejora⁵².

Con frecuencia nos enfrentamos a teorías o prácticas que se nos presentan como inconmensurables respecto de las nuestras. Las diferencias incomodan nuestra previa comprensión, nos dice Taylor⁵³. Pero es la nítida percepción de esta incomodidad la que nos revela que somos capaces de ampliar nuestra instalada percepción del mundo, tal como el otro puede cambiarla también. Por esta razón la oposición no es concebida por Taylor como una ocasión de escándalo o un impedimento para el desarrollo de correcciones.

El proceso de corrección: la teoría de los contrastes transparentes

¿Cómo es, pues, que accede el hombre a una mayor comprensión de sí y del mundo, y a una visión más perfecta de la realidad, en un contexto tan caracterizado por la diversidad y la oposición de teorías rivales? La enunciación de la respuesta de Taylor supondría un detallado análisis de lo que él entiende por

50 «The Motivation behind a Procedural Ethics», en R. Beiner and W.J. Booth (Eds.), *Kant & Political Philosophy. The COntemporary Legacy*, London: Yale University Press, 1993, p. 343.

51 Para un análisis de las vinculaciones juveniles de Taylor con el marxismo, ver I. Fraser, *Dialectics of the Self. Transcending Charles Taylor*, Charlottesville: Imprint Academic, 2007.

52 Esta idea del potencial benéfico de la oposición aparece articulada bajo el nombre de «teoría de los contrastes transparentes» en la obra de Taylor («Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 205; «Comprensión y etnocentrismo», p. 211).

53 «Comparación, historia, verdad», en *Argumentos filosóficos*, p. 204.

«comprensión» que no estoy en condiciones de reproducir aquí totalmente. Basta enunciar sólo algunos pocos elementos para dar una idea bastante fiel de su posición ante la materia. Los seres humanos comprendemos una actitud o situación determinada (propia o ajena) cuando logramos identificar el «sentido» que tal actitud o situación tiene para el agente. Reconocemos la significación o valoración que se le ha conferido, de acuerdo con la interpretación que tiene para el sujeto en cuestión, y podemos así captar su inteligibilidad propia, aun cuando nos manifestemos en desacuerdo con dicha posición. La verdadera comprensión del otro (trátase de una persona o cultura) tiene lugar, pues, cuando existe una cierta apropiación inclusiva del significado en cuestión, que en el caso de las prácticas humanas acontece bajo la forma de «caracterizaciones de deseabilidad» [*desirability characterizations*]⁵⁴. Pero esta apropiación – que no implica necesariamente una convalidación, como se ha dicho – supone una «apertura» que nos invita a rescatar aspectos nuevos que iluminan y enriquecen la propia articulación. En definitiva, el genuino encuentro con lo diverso nunca nos deja indiferentes.

En este sentido, Taylor se reconoce deudor de Gadamer, de quien ha aprendido que la comprensión que se adquiere en asuntos humanos nunca supone superar el propio punto de vista⁵⁵. En efecto, lejos de «desvincularnos» de nuestro particular modo de habérselas con la realidad para alcanzar una visión «absoluta» de las cosas, nos mantenemos vinculados a nuestra perspectiva, que se ve ampliada y perfeccionada a partir de esta tarea de confrontación⁵⁶:

En cierto sentido, desde la concepción gadameriana la comprensión se da siempre desde una perspectiva limitada. Cuando luchamos para ir más allá de nuestra propia comprensión limitada, no estamos luchando en aras de una liberación de esta comprensión como tal (el error del modelo de la ciencia natural), sino para una comprensión más amplia, que pueda englobar a los otros de manera no deformada⁵⁷.

La concepción interpretativa aplicada a la comprensión de la cultura humana nos preserva del relativismo y el etnocentrismo, en la medida en que admite que “en el caso de los seres humanos la comprensión puede cambiar”⁵⁸, siempre en diálogo con otros. Y ese cambio constituye una cierta salida de las

54 “Para alcanzar el tipo de comprensión humana susceptible de formularse, es preciso poder aplicar lo que llamaré (siguiendo a Elizabeth Anscombe) «caracterizaciones de deseabilidad» que definen el mundo de la persona en cuestión. Logro entender a alguien cuando entiendo sus emociones, sus aspiraciones, lo que considera admirable y despreciable en sí mismo y en los otros, lo que desea, lo que aborrece, etc. Ser capaz de formular esta comprensión es ser capaz de aplicar correctamente las caracterizaciones de deseabilidad que esa persona aplica del modo como las aplica. Por ejemplo, si admira a la gente refinada, para comprenderla debo valerme del concepto de «refinamiento» en el sentido que tiene para ella” («Comprensión y etnocentrismo», p. 203; «Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 192).

55 «Comprensión, historia, verdad», p. 202.

56 «Theories of Meaning», p. 281.

57 «Comparación, historia, verdad», p. 204.

58 «Comprensión, historia, verdad», p. 202.

propias categorías, pero una salida que no representa un abandono, sino una apropiación inclusiva. Estaríamos en presencia de un etnocentrismo si reconociéramos que la propia visión o interpretación del mundo es, además de ineludible, «incorregible», o «inconmensurable». Este punto de vista representa para Taylor un «enemigo natural» de las ciencias humanas⁵⁹, y se basa en un error muy usual:

El error de esta visión consiste en sostener que el lenguaje de una teoría intercultural debe ser el de ellos o el nuestro. Si fuera así, cualquier intento de comprensión entre culturas se enfrentaría a un imposible dilema: o aceptar la incorregibilidad o adoptar una arrogante postura etnocentrista⁶⁰.

Pero surge nuevamente el interrogante, pues, a falta de criterios “objetivos”, y en un contexto de oposición, ¿cómo logramos quién «está en lo correcto»? La capacidad de realizar este avance en la comprensión y superación de la aparente inconmensurabilidad se funda en la «comparación»:

Lo que emerge de nuestro modelo es que la comprensión del otro es siempre en cierto sentido comparativa, hacemos inteligible al otro a través de nuestra propia comprensión de lo humano, que siempre desempeña un papel y nunca puede simplemente quedar fuera de juego. (...) Hasta cierto punto, sólo liberamos a los otros y los «dejamos ser» cuando podemos identificar y articular un contraste entre su comprensión y la nuestra, dejando así de interpretarlos simplemente a través de nuestra propia comprensión [*home understanding*] y les permitimos situarse más fuera de ella a su manera⁶¹.

No se trata, por tanto, de adoptar el lenguaje de la otra sociedad o cultura para comprenderla realmente, ni de mantenernos en nuestro lenguaje y desde allí interpretar lo diverso: se trata de avanzar en torno a lo que Taylor llama «lenguaje de contrastes transparentes» [*Language of Perspicuous Contrast*]⁶², aquel que nos permite, sin abandonar nuestra propia interpretación, sí al menos modificarla para volverla más completa⁶³. Evidentemente, esta noción está estrechamente ligada al concepto de Gadamer de la «fusión de horizontes», al que le debe mucho, como Taylor explícitamente lo reconoce⁶⁴: “el objetivo es la fusión de horizontes y no el escapar a los horizontes. El resultado último está siempre ligado al punto de vista de alguien”⁶⁵.

La comparación es, en este sentido, indispensable para el avance de las

59 «Comprensión y etnocentrismo», p. 209. Cf. también «Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 197.

60 «Comprensión y etnocentrismo», p. 211.

61 «Comparación, historia, verdad», p. 203.

62 «Comprensión y etnocentrismo», p. 211. Cf. «Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 205.

63 «Comprensión y etnocentrismo», p. 217.

64 «Comprensión y etnocentrismo», p. 212.

65 «Comparación, historia, verdad», p. 205.

ciencias humanas⁶⁶. Ella nos permite que salgan a la luz aquellas verdades o bienes que, en ocasiones, quedan ocultas ante la mirada de la mayoría. En el campo de las prácticas sociales Taylor designa como «trascendentes» [*transcendent*]⁶⁷ a los bienes que yerguen con carácter de novedad, para transformar las prácticas instaladas. No alude con este término a bienes que trascienden lo cultural, y se establecen como criterios rectores de juicio. La trascendencia tiene que ver con la capacidad propia de la realidad de hacérsenos presente, salir a la luz, siempre en el marco de las condiciones histórico-culturales en que nos hallamos inmersos. Es a través del contraste mencionado que accedemos a la apropiación de estos nuevos aspectos de bien.

Desde este supuesto, resulta posible *comprender* verdaderamente al otro, entendido como persona o cultura, enriqueciendo el propio punto de vista a través de una comparación que está abierta a aceptar las diferencias y, en las diferencias, los posibles puntos de acuerdo. En consecuencia, se puede también hablar de «mejores» y «peores» explicaciones, sin necesidad de remitirnos a un criterio de validación extrínseco que garantice la adecuación entre articulación y realidad⁶⁸. No se trata, pues, de una apelación a la objetividad supra-cultural, sino del logro de la «inclusividad»⁶⁹.

Un realismo no problemático

El “principio de la caridad” profesado por varios teóricos contemporáneos, que nos invita a presuponer la posibilidad de verdad, aun cuando no siempre esta verdad se considere asequible, tiene – para Taylor – “fundamento ontológico”⁷⁰. Nuestros esfuerzos en pos de la conquista de la verdad tienen sentido precisamente porque existe una realidad que actúa como matriz de nuestro encuentro originario. De ella han de florecer nuevas significaciones, siempre que las condiciones de posibilidad estén dadas. Estos nuevos florecimientos generarán, indudablemente, una necesidad de reacomodamiento, no siempre sencillo. Algunas interpretaciones tenderán a reemplazar a otras, que resultarán ya incompatibles con ellas. Pero en todo momento, podrán reconocerse señales de avance o retroceso en torno a la verdad y el bien, al mismo tiempo que confusiones y oscuridades, propias de todo proceso de confrontación.

Desde esta perspectiva, el realismo de Charles Taylor no pretende ser prescriptivo, en el sentido de formular una serie de verdades o bienes jerárquicamente ordenados, que nos son impuestos a partir de una constatación inmediata del carácter objetivo de la naturaleza. Su posición hermenéutica le impide

66 «Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 195

67 «The Motivation Behind the Procedural Ethics», p. 355.

68 «Gadamer on the Human Sciences», p. 135., en: Robert J. Dostal (ed.); *The Cambridge Companion to Gadamer*; New York: Cambridge University Press, 2002.

69 «Comparación, historia, verdad», p. 205.

70 «Foundationalism and the inner-outer distinction», en N. Smith (ed.), *Reading Mc Dowell. On Mind and World*, London: Routledge, 2002, p. 115.

sostener semejante aproximación. Más bien apela a la fuerza de una realidad que acontece y presenta sus demandas, bajo condiciones experienciales que involucran nuestro carácter “situado”. Se trata, además, de un realismo «no problemático» [*unproblematic realism*] en la medida en que postula que

la realidad del contacto con el mundo real es un hecho innegable de la vida humana (o animal), y sólo puede uno imaginárselo ausente a partir de un argumento filosófico erróneo. Como dice Merleau-Ponty: “Es necesario que el mundo sea real, puesto que, si no, no entenderíamos que es lo que uno dice”. Y es en virtud de este contacto con un mundo común que siempre tenemos algo que decirnos los unos a los otros, algo que señalar en nuestras disputas acerca de la realidad⁷¹.

Fundado en este realismo no prescriptivo y no problemático, Taylor justifica la posibilidad de corregir las prácticas sociales e individuales, así como las articulaciones teóricas y morales, aclarando que esta corrección debe comenzar por las propias narraciones⁷². Pero su defensa de la tesis de la corregibilidad se fundamenta, además de en estos presupuestos ontológicos, en la imposibilidad fáctica que él atribuye a la tesis contraria de la incorregibilidad. Taylor apela al principio de la autocontradicción preformativa para refutar a quienes formulan objeciones a su posición: quienes lo hacen, pierden de vista que, al hacerlo, están “corrigiendo” su posición. Con ello se demuestra el carácter subsidiario que tiene toda pretensión de incorregibilidad, en la medida en que siempre se articula sobre un trasfondo de presunciones no corregibles.

Esta acusación es la que Taylor formula, por ejemplo, a Habermas cuando afirma que “su análisis está privado de cualquier fundamento porque se asocia a una ética meramente procedimental. Es, a pesar de ello, muy convincente para nosotros los contemporáneos, pero esto es así únicamente porque compartimos implícitamente un concepto de humanidad que confiere una posición central al discurso y al logro de acuerdos racionales”⁷³. En otras palabras, partimos del supuesto de que la discusión racional y el logro de acuerdos constituyen cosas «dignas de ser valoradas» (vale decir, *valoraciones fuertes*, sustantivas) para el género humano en su conjunto. De hecho, una regresión en nuestra capacidad como civilización para dialogar racionalmente es vista como un franco retroceso para la humanidad. Este supuesto moviliza (incluso a quienes dicen estar a favor de la incorregibilidad absoluta) a condenar ciertas formas o prácticas cultu-

71 «Foundationalism and the Inner-Outer distinction», p. 115. Cf. también «What’s Wrong with Foundationalism. Knowledge, Agency and World», p. 121; «Merleau-Ponty and the Epistemological Picture», p. 39. Taylor también define su realismo como *agresivo* (*agressive*) en «Rorty in the Epistemological Tradition», en Alan Malachowski (ed.), «Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)», Basil Blackwell, Cambridge, 1990 (reprinted 1991), p. 265.

72 «Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 205.

73 «Language and Society», p. 31.en: Axel Honneth and Hans Joas (Eds.); «Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas’ Theory of Communicative Action»; Cambridge: Polity Press, 1991, p.31.

rales, por considerarlas poco adecuadas para la vida social, bajo el supuesto de que la organización democrática y sus normas constituyen formas más adecuadas para el desarrollo de la humanidad. Los criterios procedimentales que Habermas busca custodiar serían, desde esta perspectiva, subsidiarios de ciertas asunciones materiales, sustantivas, respecto de las que cabe preguntarse si tienen una validez restringida a la cultura de occidente o tienen un valor universal.

Pero su objeción mayor contra los defensores de la incorregibilidad (en cualquiera de sus formas) es la misma que puede formularse contra los defensores de la corregibilidad absoluta: a pesar de la aparente distancia, ambas posiciones están fundadas sobre una misma concepción errónea, que Taylor, siguiendo a Merleau-Ponty, designa con el nombre de «pintura mediacional» [*Mediational Picture*] o «pintura epistemológica» [*Epistemological Picture*]⁷⁴. Se trata de la interpretación que asimila el acto cognoscitivo a la tarea de construir representaciones internas que sean fieles a la realidad externa. La distinción entre lo interno y lo externo (*I/O distinction*)⁷⁵, mediada por la construcción de una representación interna cuya fidelidad debe ser garantizada, constituye la raíz de la mencionada malinterpretación, y obstaculiza cualquier esfuerzo por comprender la corregibilidad. Por un lado, incita a unos – los defensores de la corregibilidad absoluta – a ostentar sus pretensiones de verdad absoluta, bajo el supuesto de que han logrado construir una representación a prueba de error, a partir del procedimiento adecuado. Por otro lado, persuade a otros – los defensores de la incorregibilidad – de la imposibilidad de efectuar ningún tipo de juicio correctivo, en la medida en que toda representación interior es (dada su dependencia con las prácticas sociales e individuales, histórica y geográficamente configuradas), por naturaleza, tan irreductible como otra. En este contexto, será siempre imposible establecer cuál de todas es la representación más fidedigna de la supuesta realidad objetiva a la que se considera inescrutable⁷⁶.

Conclusiones

La propuesta de Charles Taylor aboga a favor de la corregibilidad en términos de *contenidos*, y de *forma*⁷⁷. El acceso al conocimiento del bien y de la

74 Cf. «Merleau-Ponty and the Epistemological Picture».

75 «Foundationalism and the inner-outer distinction», p. 106.

76 «Merleau-Ponty and the Epistemological Picture», p. 31: “Lo que pretendo traer a colación aquí es la manera en que ambos filósofos descansan en los lineamientos básicos de la pintura mediacional para mostrar que sus tesis son obvias. No podemos salir afuera. Esta es la imagen básica de la I/O. Estamos contenidos entre nuestras propias representaciones y no podemos pararnos de algún modo más allá de ellas para compararlas con la “realidad”. Esta es la pintura estándar, una que apelando a estructuras intermedias atribuye un lugar irremplazable al rol de la representación, en un modo u otro (...). Aquí, paradójicamente, encontramos a la pintura invocada en medio de un argumento que pretende repudiar esta misma pintura. Esto es lo que entiendo por permanecer cautivo”.

77 No es esta ocasión para desarrollar la teoría de Taylor relativa al modo correcto de ejercer la racionalidad en ciencias humanas. Pueden verse sus trazos principales en *Argumentos Filosóficos*, «Explicación y la razón práctica», p. 63.

verdad implica una confrontación dialógica con lo diverso que, en la medida en que se desarrolla con un genuino espíritu de apertura, redundará en enriquecimiento para todos los interlocutores involucrados, y permite establecer un *ranking*⁷⁸ en torno a las articulaciones teóricas y morales. Este ejercicio de ponderación crítica ha de aplicarse primeramente, claro está, a las propias articulaciones, toda vez que nos involucramos en este diálogo.

Sin embargo, no está dispuesto a sostener la corregibilidad a costa de desestimar el carácter lingüístico e histórico de nuestro discurso, para lo cual la apelación a la teoría gadameriana de la «fusión de horizontes» pretende servirle como pasaporte a una corregibilidad que no resigna el carácter «vinculado» del conocimiento humano. De esta manera queda superada –para él– la estrecha concepción de verdad heredada de la modernidad.

Pero dicho ejercicio reviste especial importancia para el desarrollo de nuestra identidad. Pues se ha dicho que –para Taylor– la identidad se constituye en gran medida como resultado de una identificación con bienes dignos de evaluación fuerte. Si nuestra aproximación al bien está sujeta a permanente cambio, y llamada a perfeccionamiento constante a partir de la apropiación inclusiva de nuevos bienes, también la identidad está llamada a desplegarse en sintonía con las demandas que la realidad cotidiana pone ante su vista. Nuevos bienes se nos pondrán en consideración, en ocasiones, incomodando nuestra instalada forma de vida, en tensión unos con otros. Esta dialéctica está llamada a superarse por vía de la inclusividad, de modo tal que redunde en un perfeccionamiento de la identidad, y un mayor logro del ideal de la autenticidad⁷⁹, tan apreciado por la cultura contemporánea.

Y será ese mismo despliegue el que, a su vez, sentará las bases para una más adecuada y completa percepción del mundo, que nos permita arribar a convicciones teóricas y morales comunes, que tengan un sustento en la realidad del ser que demanda su reconocimiento. Ello supone aceptar que el esfuerzo de mutua comprensión inclusiva constituye un procedimiento capaz de identificar rasgos que, siendo culturales, forman parte de todas las culturas, aun cuando admitan distintos modos de concreción en función del tiempo y del lugar.

Pero ello nos remite a una discusión más profunda aun, que guarda relación con la posibilidad o no de dar cuenta de rasgos comunes, inherentes a una supuesta naturaleza humana compartida. Taylor, sin llegar a pronunciarse explícitamente en esta materia, parece inclinarse favorablemente ante la idea de reconocer ciertas «condiciones invariables de la variabilidad humana»⁸⁰. Existirán, desde este punto de vista, distintas formas de desplegar la potencialidad de lo

78 La idea de “ranking”, en Taylor, aparece como una derivación del verbo *rank*, en castellano, “clasificar” (Charles Taylor, «Reply and Rearticulation», en J. Tully, *Philosophy in an Age of Pluralism*, p. 220). Nunca aparece utilizada por referencia a la cultura como un “todo”. Lo clasificable es, para Taylor, tal o cual aspecto de una cultura. Debe despejarse cualquier interpretación que le atribuya una pretensión de superioridad de ciertas culturas sobre otras.

79 Taylor describe las distintas formas en que se manifiesta en la cultura contemporánea el ideal de autenticidad en *La ética de la autenticidad* (Barcelona, Paidós, 1994), procurando rescatar la legítima aspiración que subyace a estas formas.

80 Philippe de Lara, «Introducción: La antropología filosófica de Charles Taylor», en *La libertad de los Modernos*, p. 13.

humano, siendo cada cultura “una muestra de perspectivas diferentes sobre una condición humana” que es común⁸¹. Esta discusión nos introduce en un debate metafísico que no estoy en condiciones de abordar aquí, pero que naturalmente aflora una vez que se han establecido las premisas anteriores.

Santiago Bellomo
Universidad Católica Argentina

81 Charles Taylor, «Reply and Rearticulation», en J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism The Philosophy of Charles Taylor in Question*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 239/240.