

Antropología filosófica y filosofía antropológica en la obra de Charles Taylor

La reflexión filosófica como proyecto vital

Sonia Ester RODRÍGUEZ GARCÍA

UNED

Introducción

Quisiera comenzar agradeciendo a la Red Española de Filosofía no sólo haberme dado la oportunidad de participar en este eje temático, sino también la misma propuesta y organización de este congreso bajo el mas que sugerente y acuciante título de “Los retos de la filosofía en el siglo XXI”. Sobre estos retos de la filosofía, o tal vez sobre cuál sea la función de la filosofía en el siglo XXI, es sobre lo que quiero hablar hoy; aunque debo pedir disculpas, pues me temo que todavía no me he recuperado de la resaca de mi Tesis Doctoral y, por ello, abordaré el tema desde la filosofía de Charles Taylor, motivo por el que, una vez más, me veo obligada a tener que justificar por qué Charles Taylor.

Mi interés por el filósofo canadiense y su obra surgió de un modo casual: fue Javier Muguerza —director, junto con Javier San Martín, de mi Tesis Doctoral— quien, conociendo de antemano mis intereses e inquietudes, me recomendó la lectura de *La ética de la autenticidad* de Taylor; un libro que me puso en la pista del filósofo canadiense, del cual, inicialmente, tan solo tenía vagas referencias en torno a su filosofía política y, además, mal asociada ésta a la corriente del comunitarismo.

Tras un primer trabajo de investigación titulado *Ética y autenticidad en Charles Taylor*¹, me animé a presentar un Proyecto de Tesis que tenía como objetivo principal “realizar una exposición crítica y sistemática del pensamiento de Taylor, mostrando la coherencia interna de su sistema filosófico y prestando especial atención a la articulación de su antropología filosófica, epistemología, ética, política y filosofía de la religión”. La intuición que subyacía a este objetivo, mi hipótesis de partida, era que, pese a ser más conocido por su pensamiento político, el verdadero compromiso de Taylor era fundamentalmente ético.

La metodología propuesta para alcanzar tal objetivo no era otra que la lectura, comprensión e interpretación de la bibliografía primaria del autor en un diálogo constante con la tradición y otros autores contemporáneos, para así comprender el sentido y la importancia del sistema conceptual de Taylor dentro del panorama filosófico actual. Incluso, en este primer Proyecto de Tesis, quedaron establecidas las fases de la investigación y un cronograma para las mismas. Sin embargo, toda aquella *fantástica* planificación se desmoronó cuando, al realizar la investigación bibliográfica, tomé conciencia de la magnitud de la obra de Taylor y comencé a leer artículos y textos que no encajaban dentro de las líneas de investigación trazadas en el Proyecto de Tesis. Después de más de dos años leyendo única y exclusivamente la obra de Taylor, desesperada ante la imposibilidad de gestionar tan complejo pensamiento, decidí abandonar todos los temas vinculados a la antropología filosófica, la epistemología, la fenomenología y la filosofía del lenguaje, para centrarme única y exclusivamente en ética, política y religión, apartados éstos con los que me sentía más cómoda. Sin embargo, a pesar de haber limitado el contenido, mi investigación no avanzaba y yo seguía anclada una y otra vez en los mismos textos, sin ser capaz de ver ese sentido y esa coherencia interna en el pensamiento de Taylor que, por entonces, tan sólo intuía.

Y es que —he de reconocer— la configuración final de la tesis llegó de un modo fortuito, cuando preparando en noviembre del 2013 una comunicación para el X Congreso Internacional de Fenomenología organizado por la SEFE, coincidieron en el tiempo una serie de lecturas que, de pronto, me dieron esa idea base, esa intuición, que hizo que todo cobrase sentido y que los temas que previamente había dejado a un margen volviesen a entrar en la investigación, ahora con más fuerza que nunca. Fue así como surgió la idea de que la filosofía de Taylor sólo puede ser comprendida a través de su antropología filosófica, un proyecto que Taylor explícitamente inicia en sus primeros trabajos y al que —me parece— no se le ha concedido la atención necesaria; el proyecto no es otro que la dilucidación de “las (pre)condiciones invariables de la variabilidad humana” [*the unchanging preconditions of human changeableness*]. De este modo, descubrí que la filosofía de Taylor no sólo constituye un inmenso corpus teórico en el que las diversas disciplinas filosóficas se van ensamblando para configurar un pensamiento consistente, sino que la misma concepción de lo que es la filosofía, su función y aplicabilidad, se ajusta bastante bien a mis propias convicciones personales.

En esta exposición me voy a centrar en lo que a mi modo de ver es el proyecto de toda una vida dedicada a la reflexión filosófica. No obstante, me parece importante señalar previamente, aunque sea de modo muy breve, la diferente recepción de la obra de Taylor en el mundo de habla inglesa y en España, así como la metodología filosófica que Taylor sigue en sus escritos, con la intención de arrojar un poco de luz sobre el origen de los diferentes

¹ Trabajo de investigación final del antiguo Programa de Doctorado “Dimensiones de la Racionalidad” (programa regulado por el RD 778-1998). La defensa pública para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía Moral tuvo lugar el 25 de noviembre de 2010.

malentendidos que han surgido en torno a su obra. Sólo de este modo podremos comprender la magnitud del proyecto filosófico que Taylor construye desde la configuración de una antropología filosófica hasta la puesta en marcha de una filosofía antropológica con pretensiones claramente prácticas.

Recepción de la obra de Charles Taylor y metodología filosófica

Charles Taylor nació en Montreal en 1913 y estudió Historia en la McGill University. En 1953 se trasladó a Oxford, donde comenzó su Tesis Doctoral bajo la supervisión de Isaiah Berlin y Elisabeth Anscombe. En 1976, ocupó la *Chichele Chair of Social and Political Theory* en el *All Souls College of Oxford* y comenzó 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 electorales en Montreal) del *Nouveau Parti Democratique du Quebec*. Con la publicación de *Sources of the Self* en 1989, se consagra como filósofo y comienza a ser internacionalmente reconocido. 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 trayectoria académica con la publicación de *A Secular Age* y la concesión del *Templeton Prize*.

Desde principios de la década de los 90, en el mundo de habla inglesa, muchos investigadores y filósofos han prestado atención a la obra de Taylor. La amplitud de su trabajo hizo que inicialmente su pensamiento fuese clasificado como “crítica de la cultura” y posteriormente como “filosofía política”, etiquetas que, sin embargo, no atestiguan la verdadera amplitud de la filosofía de Taylor. A pesar de ello, muchos le han seguido y han intentado sistematizar su filosofía, prestando atención tanto a su filosofía moral y política como a su creciente preocupación por el proceso de secularización del mundo moderno. En España, sin embargo, la recepción de su trabajo ha estado condicionada por la parcial traducción de sus libros, que no reflejan fielmente la evolución de su pensamiento². 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, circunstancias a las que no ayudan la falta de conocimiento de sus primeros trabajos, especialmente *The Explanation of Behaviour* y los *Philosophical Papers I* y *II*; y la no recepción de sus últimas obras, en concreto, de *A Secular Age* y de *Dilemmas and Connections*.

A pesar de esto, la principal dificultad para la comprensión y correcta identificación del pensamiento de Taylor tiene que ver con su propio estilo y el método filosófico llevado a cabo en sus escritos. Taylor es un autor ecléctico. Desde sus estudios en Oxford se verá fuertemente influenciado por la corriente analítica del Círculo de Viena, pero esta corriente no satisface su curiosidad intelectual, lo que le llevará a estrechar lazos con la filosofía continental y, especialmente, con la fenomenología de Merleau-Ponty.

Fenomenología y filosofía del lenguaje son dos corrientes que Taylor entremezcla en sus análisis, conjugando lo que para él es el método fundamental de la filosofía: *la investigación trascendental*. En los trabajos de Kant, Hegel, Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein, Taylor encuentra una familia de argumentos que parten de algunas facetas supuestamente innegables de nuestra experiencia con el fin de concluir que «esta experiencia debe tener

² Al final de este artículo se encuentra el listado completo de los libros del autor así como la información sobre las traducciones al español.

ciertas características o ser de un cierto tipo, pues de otro modo estas facetas no podrían ser innegables»³. La argumentación trascendental es una “cadena de afirmaciones apodícticas de indispesabilidad” [*a chain of apodictic indispensability claims*] que conciernen a la experiencia y que, en último término, se ocupan de nuestra propia actividad, de modo que la tesis fuerte siempre estará vinculada a la naturaleza del sujeto humano. Pero la regresión que conduce desde la experiencia a su condición de posibilidad es una cuestión hermenéutica. Taylor recupera de Heidegger y de Gadamer el intento de superar la falta de temporalidad en las aproximaciones filosóficas y la reconstrucción histórica como un paso necesario dentro de la investigación trascendental.

Ésta es la metodología filosófica que Taylor 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 de la naturaleza humana; pero, una vez alcanzadas estas condiciones, la reconstrucción histórica será la que nos permita trazar el trasfondo de significado y comprobar la relevancia de estas teorías en la sociedad actual. Y aquí es donde el estilo de Taylor complica todavía más el asunto. En más de una ocasión el propio Taylor ha afirmado haberse enfrentado a la dificultad de explicar y asentar un conjunto de opiniones, ideas y corrientes; y su forma de hacerlo es a través de la articulación de esas ideas básicas como si fuesen propias. El peligro es que el lector puede confundir esas posiciones sobre las que Taylor tan solo está informando con su verdadero posicionamiento⁴. Es necesario, por tanto, prestar especial atención al comienzo y al final de los textos, donde Taylor a menudo se posiciona entre corrientes comúnmente enfrentadas, y no precipitarse en la apresurada atribución de ideas, por más fuerza y extensión que aquéllas parezcan cobrar en el discurso. Ésta es, en mi opinión, una de las principales dificultades en la lectura y correcta identificación del pensamiento de Taylor, dificultad que ha dado lugar a más de un malentendido sobre su filosofía.

El proyecto filosófico-vital de Taylor: la configuración de una antropología filosófica

La recepción de la obra de Taylor ha estado circunscrita a la traducción de algunos textos de la década de los 90, dedicados fundamentalmente a la cuestión del multiculturalismo y a la formulación de algunas críticas hacia el liberalismo procedural de la neutralidad, críticas que por lo demás le han otorgado la etiqueta de comunitarista, por más que el propio Taylor haya intentado evitarla. No quiero entrar en la controvertida cuestión de si Taylor es o no comunitarista —y quede apuntado de antemano que *no* lo es—, sino que me voy a conformar con mostrar muy esquemáticamente la fundamentación y origen filosófico del pensamiento de Taylor con el fin de suscitar un poco de curiosidad y, quizás también, de malestar en la sala.

³ Taylor, Ch., «The Opening Arguments of the *Phenomenology*», en A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, 1972, p. 151.

⁴ «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» [Traducción de la autora] (Taylor, «Replies» [Respuestas de Taylor al simposio sobre su filosofía], *New Blackfriars*, 91 (2010): 645-646).

La parcial recepción de la obra de Taylor en España —junto a la excesiva importancia concedida a su participación en el paradigmático debate entre comunitarismo y liberalismo— ha dificultado la comprensión global del proyecto filosófico de Taylor. Sus primeros escritos y preocupaciones nos han llegado como débiles destellos, haces de luz insuficientes para iluminar el verdadero compromiso tayloriano. Y, sin embargo, la gran diversidad de temas abordados a lo largo de su obra encuentran su unidad, consistencia y coherencia en una gran agenda filosófica que el propio Taylor explicita desde sus orígenes. El proyecto que le ocupará toda su vida no es otro que la articulación de una antropología filosófica de la modernidad, esto es, la búsqueda de “las (pre)condiciones invariables de la variabilidad humana” [*the unchanging preconditions of human changeableness*]⁵, el estudio filosófico de un ser humano situado históricamente en esto que hemos dado en llamar “modernidad”.

En 1985 y tras una ya considerable producción filosófica, Taylor decide recopilar lo que para él son sus artículos más relevantes. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1* y *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2* es una colección de artículos publicados previamente entre 1970 y 1984, organizados y secuenciados en amplias secciones: «Agencia y yo», «Filosofía de la psicología y de la mente», «Filosofía del lenguaje», «Filosofía y ciencias sociales» y «Filosofía política». La amplitud de los temas trabajados es tal que el mismo Taylor parece sentirse obligado a ofrecer una justificación:

A pesar de la aparente diversidad de los artículos publicados en esta colección, son el trabajo de un monomaníaco; o quizás mejor de lo que Isaiah Berlin llamó un erizo. Si no una única idea, al menos sí un único proyecto relacionado subyace a todos ellos. Si hubiese que buscar un nombre, en el que tal agenda encaje en la geografía de los dominios filosóficos, el término “antropología filosófica” tal vez sería el mejor, aunque este término parezca incomodar a los filósofos de habla inglesa.⁶

De este modo Taylor pone el foco de atención de su trabajo en la formulación de una antropología filosófica. La referencia a Isaiah Berlin y la imagen del erizo no es meramente anecdótica. El hecho de que Taylor se sitúe del lado de los erizos y ponga el eje de su visión centrípeta en la antropología filosófica nos da motivos para repensar toda su producción filosófica como las aguas de un remolino que se ven obligadas a curvar su trayectoria para converger en un único centro.

Doce años después, Philippe de Lara recupera la imagen del erizo en «L'anthropologie philosophique de Charles Taylor», introducción a la recopilación francesa de 1997, *La liberté des modernes*, que el mismo Taylor prologa y avala. Según Philippe de Lara la antropología filosófica de Taylor consiste en: (i) dar sentido y existencia a su objeto, es decir, a la condición del hombre moderno, (ii) mostrar el carácter ineludible de la antropología filosófica, (iii) revelar su horizontalidad (transversalidad) a través de la filosofía y la historia, (iv) proceder a la dilucidación de los argumentos trascendentales y (v) articular nuestra autocomprensión con fines prácticos⁷. La configuración de tal antropología filosófica supone su consideración como filosofía primera. El núcleo central de la filosofía de Taylor es, por

⁵ Taylor, Ch., «Social Action and Human Nature by Axel Honneth and Hans Joas» [Prefacio al libro], trad. de Raymond Meyer, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, xviii.

⁶ [Traducción de la autora] Taylor, Ch., *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 1.

⁷ Lara, Philippe: «L'anthropologie philosophique de Charles Taylor », Introducción a Taylor (1997), 13-14.

tanto, la construcción de una antropología filosófica a partir de la cual puedan abordarse el resto de las distintas disciplinas filosóficas.

Quizás podemos reordenar las ideas expuestas por P. de Lara para aprehender mejor la trascendencia del proyecto tayloriano. La antropología filosófica tiene como objeto fundamental la reflexión filosófica sobre el ser humano (i). Siendo fiel a su metodología filosófica, Taylor buscará las condiciones invariables de la variabilidad humana; es decir, pretende dilucidar los argumentos trascendentales (iv) que partiendo del fenómeno de lo humano se remonten a las condiciones de posibilidad del ser humano. 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 (iii). Somos conscientes —nos dirá Taylor— de que en otros tiempos y lugares no se comparte nuestra concepción del individuo o de la persona. Sabemos que esta imagen es una construcción histórica. Lo que necesitamos ahora es una teoría del sujeto que pueda permitirnos entender los diferentes puntos de vista, los diferentes modos de ser, la inmensa y rica diversidad humana; entender cómo diferentes visiones pueden dominar en diferentes tiempos y cómo nuestra propia comprensión de lo que significa ser humano puede llegar a ser la dominante. En el mejor caso, también deberíamos ser capaces de entender por qué nuestra moderna concepción tiende a hacer otras visiones incomprensibles para nosotros, o al menos muy opacas.

El resultado final será la configuración de una imagen compleja de la naturaleza humana. Ahora bien, este conocimiento no será meramente descriptivo o explicativo, sino que nos ofrecerá una imagen normativa de qué es ser humano. Los análisis de Taylor pretenden trascender el plano puramente teórico y mostrar el horizonte práctico de la antropología filosófica, en particular, y de la filosofía, en general (v). De ahí se sigue el carácter ineludible de la antropología filosófica (ii) y su establecimiento como filosofía primera a partir de la cual elaborar toda una filosofía hecha desde el ser humano, esto es, una filosofía antropológica.

Para Taylor no existirá otro modo de hacer filosofía. El ser humano es el que filosofa, el que reflexiona, el que conoce, el que aprende, el que habla, el que expresa sus sentimientos, el que crea y recrea (artísticamente), el que actúa intencionalmente, el que vive en sociedad, el que se relaciona e interactúa con los otros, el que se siente interpelado por o llamado a algo superior... Y por ello, El rechazo de la antropología filosófica implicaría el rechazo de la misma filosofía.

En el prólogo a *Social Action and Human Nature* de A. Honneth y H. Joas, Taylor cataloga el libro como un trabajo de antropología filosófica, lo que le hace «tan terriblemente necesario como insopportablemente problemático»⁸. Para Taylor es necesario elaborar una teoría de los seres humanos que explice los presupuestos mínimos sobre lo que el ser humano es, para, a partir de los mismos, asentar los demás saberes referentes al hombre. Mas, en el esfuerzo por definir las condiciones invariables de la naturaleza humana, debe procederse asimismo a través de la revisión y el examen crítico del cuerpo de conocimientos ofrecido por las ciencias humanas. La reflexión crítica es lo que motiva la descripción filosófica, un tipo de estudio híbrido irremediablemente transversal a la filosofía y las ciencias humanas. De este modo, Taylor propone lo que Javier San Martín denomina un modelo de articulación positiva entre la

⁸ Taylor, Ch., «*Social Action and Human Nature* by Axel Honneth and Hans Joas» [Prefacio al libro], trad. de Raymond Meyer, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, xvii.

antropología filosófica (y la filosofía en general) y las ciencias humanas⁹. Será este tipo de estudio crítico lo que Taylor considerará “la esencia de la filosofía”.

La definición del ser humano

En gran medida Taylor bosqueja su antropología filosófica sobre el diseño que Merleau-Ponty presenta en su *Phénoménologie de la perception*. En la aproximación al fenómeno humano, para Taylor, el primer paso será dar cuenta de lo humano en su particularidad, encarnándolo en un espacio y tiempo determinados para, a continuación, buscar los argumentos trascendentales que pondrán al descubierto las condiciones intrínsecas de posibilidad de lo humano. Pero en esta aproximación fenomenológica, Taylor descubrirá con Merleau-Ponty que el mundo en que somos nos condena al sentido. El mundo es el lugar en que vivimos, una facticidad a la que estamos abiertos en constante comunicación con él. Existe una relación ineludible entre el yo y el mundo que nos obliga a investigar y dilucidar los diversos niveles y estratos de significación que el mundo tiene para nosotros. El interés de Taylor, en continuidad con Heidegger, Gadamer y Ricœur, girará inherentemente entre el ser y la significación o sentido. Estamos ante la comprensión del ser humano como un animal involucrado en el descubrimiento e invención del significado. Ahora bien, dada nuestra radical corporalidad y que no podemos dejar de habitar en un mundo que demanda una constante búsqueda de sentido, somos nosotros mismos manifestaciones de un universo significativo Taylor recupera la investigación trascendental llevada a cabo por Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein, para recuperar los trascendentales del ser humano como sujeto encarnado, ser de significados, agente y animal de lenguaje. Estos cuatro existenciarios se unirán en la filosofía de Taylor para dar lugar a la imagen del ser humano como “animal que se autointerpreta”, definición por antonomasia del ser humano en la obra de Taylor: estamos constituidos por la comprensión que tenemos de nosotros mismos. Los seres humanos se autointerpretan porque la existencia humana está constituida primordialmente por el conjunto de significados que las cosas tienen para nosotros, significados determinados a su vez por las interpretaciones de los propios agentes. Lo realmente característico de la condición humana es el hecho de estar condenado a una incesante reformulación indefinida.

Desde la comprensión del mundo como un lugar significativamente escalonado —desde el nivel más rudimentario de nuestra percepción hasta nuestra comprensión como manifestaciones de ese universo significativo— hasta la definición del ser humano como el animal que se autointerpreta, Taylor configura una concepción de ser humano que será el eje central de toda su filosofía.

En realidad, la concepción de los seres humanos como animales que se autointerpretan —nos dice el propio Taylor— es una caracterización recurrente en la filosofía contemporánea. Se trata de una tesis central dentro de las ciencias del hombre que entró gracias a Dilthey y se hizo muy fuerte a mediados y finales del siglo XX con autores como Heidegger, Gadamer y Habermas. Pero la tesis de que el hombre es un ser que se autointerpreta no puede ser tomada como una perogrullada, pues atenta contra la imagen antropológica que ha dibujado la cultura y el pensamiento moderno. La autointerpretación del ser humano viola el paradigma de claridad y objetividad, según el cual pensar claramente sobre algo requiere que pensemos objetivamente; paradigma que en antropología exigiría la comprensión del ser humano como

⁹ San Martín, Javier, *Antropología Filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*, Madrid, UNED, 2013, 66.

un objeto entre otros objetos, caracterizable puramente en términos de propiedades independientes de su experiencia. En contraposición, la afirmación de que el ser humano es un animal que se autointerpreta implica la idea de que la interpretación que hagamos de nosotros mismos y de nuestra experiencia es parte constitutiva de lo que somos y, por tanto, no puede ser considerada simplemente como una visión de la realidad, de nuestra realidad, independiente de ésta.

La imagen del ser humano como animal que se autointerpreta reintroduce en la concepción del ser humano la importancia de las emociones y las cargas significativas referidas al sujeto. Emoción, bien, valor y significatividad serán nociones fundamentales en la construcción de la identidad humana: el ser humano es un animal que se autointerpreta y en ese interpretarse configura y conforma su propia identidad; la existencia humana está *constituida por* y, a su vez, *expresa* los significados de dichas autointerpretaciones. Esta antropología filosófica de fuerte raigambre fenomenológica será el eje fundamental de toda la filosofía de Taylor, el prisma a través del cual se proyectarán las diferentes líneas de investigación que desarrollará a lo largo de su obra como una constante búsqueda de significados.

Para Taylor, la autointerpretación no puede quedar reducida a una cuestión puramente teórica, puramente ontológica, sino que estamos obligados a la interpretación y clarificación del significado de nuestro actuar humano. Así, el sentido que damos a nuestras valoraciones y a nuestras acciones nos llevará a adentrarnos en la dimensión ética. El significado de las comunidades supraindividuales y suprafamiliares y el reconocimiento de nuestra dependencia respecto a ellas nos abre el camino a la dimensión política. Y a estas dos dimensiones, debemos agregar el tipo de significaciones que articulamos respecto a aquello que Taylor denomina “trascendencia”, lo que nos sumergirá en el ámbito religioso.

De la antropología filosófica a la filosofía antropológica

Desde la escritura de su tesis doctoral, *The Explanación of Behaviour*, el punto de partida de Taylor será el rechazo radical a la imagen del ser humano dibujada por la tradición filosófica moderna, imagen que encuentra su máxima expresión en las ideas del yo desvinculado, el yo puntual y el yo átomo. Cada una de estas ideas nos obliga a considerar toda una serie de cuestiones relacionadas. El yo desvinculado deviene en una concepción epistemológica representacionalista, el yo puntual contiene implicaciones morales al concebir al sujeto como un ser autónomo capaz de elección radical, mientras que la noción del yo átomo tendrá consecuencias en el modo de entender la sociedad y las responsabilidades políticas. A estas imágenes, Taylor opondrá las suyas propias: existencia encarnada, yo situado y ser comunitario, ideas básicas que enriquecerá y matizará con análisis provenientes de otros autores. Pero en los últimos años, a esta imagen tripartita Taylor añadirá una última contraposición, la del yo obliteratedo frente a un yo poroso, que conducirá a la reflexión sobre las diferentes formas de espiritualidad y la importancia de la religión en la construcción de la identidad. La correcta explicación de cada uno de estos aspectos requeriría mucho más tiempo y espacio del que aquí disponemos, no obstante, queremos dejar apuntadas las principales líneas que desde su antropología filosófica sumergen a Taylor en el ámbito ético, político y religioso.

En el seno de la definición del ser humano como animal que se autointerpreta aparece ya, por primera vez, una noción que será básica en la filosofía moral de Taylor. La inserción del ser humano en un mundo de valores hace que Taylor postule la idea del ser humano como *evaluador fuerte*, base de la concepción ético-antropológica que Taylor explicitará bellamente

en *Sources of the Self*. En esta ocasión, el pensamiento de Taylor va en contra de la imagen del ser humano como “yo puntual” [*punctual self*]. El yo puntual es una extensión de la idea del yo desvinculado y conectará directamente con la visión mecanicista del mundo. Según esta concepción el yo es responsable de sus pensamientos y representaciones y es capaz de transformar el mundo, de manipularlo instrumentalmente en función de sus propios intereses. El yo puntual es ya un ser racional, libre y plenamente autónomo. La imagen del punto geométrico inspira la idea del yo sin extensión, esto es la idea de la libertad autodeterminante y sin situación. Frente a esta imagen, Taylor recupera la idea de Harry Frankfurt según la cual el ser humano es capaz de tener deseos de segundo orden, esto es, deseos cuyo objeto es un deseo de primer orden. Esta evaluación cualitativa (evaluación de segundo orden) será denominada por Taylor *evaluación fuerte*, para incidir en la fuerza de los mismos criterios en función de los cuales juzgamos nuestras vidas y las de los demás. La idea de fondo es que el ser humano es un ser capaz de una vida superior, un ser que aspira a la dignidad y sobre el cual pesa una gran (auto)responsabilidad.

Taylor extraña el análisis fenomenológico de la agencia encarnada de Merleau-Ponty al ámbito moral, para afirmar que saber quién soy es conocer dónde me encuentro en el espacio moral, un espacio determinado por las discriminaciones cualitativas, los bienes e hiperbienes, y los marcos referenciales dentro de los cuales nos movemos y entre los que escogemos. Es gracias a esta concepción ética de corte teleológico y motivada por el bien, por lo que podemos hablar de una *apuesta por una ética sustantiva* en Charles Taylor. Esta apuesta no supone la exclusión de las cuestiones normativas ni procedimentales, sino más bien la inclusión de bienes y valores (y su diversidad) dentro de la reflexión ética y las consideraciones morales, sin que por ello deba tampoco postularse la primacía de lo justo ante problemas de realización personal, ni viceversa. Esta es la finura del pensamiento de Taylor, intentando unir perspectivas tradicionalmente enfrentadas en la búsqueda de una comprensión más rica y profunda. El intento de introducir la valoración sustantiva dentro del procedimentalismo ético y desgarrar así las rígidas costuras de lo justo y lo correcto es también el intento de superar las dicotomías entre universalismo y particularismo, entre dogmatismo y relativismo. No se trata de darle una primacía sistemática a los bienes, sino más bien de lograr un ajuste mutuo entre lo normativo y lo valorativo.

Tras el análisis ético-antropológico llevado a cabo en la primera parte de *Sources of the Self*, Taylor iniciará la reconstrucción de las fuentes morales de la modernidad para explorar aquellos marcos referenciales que permanecen implícitos pero todavía operativos en nuestra cultura actual. El objetivo último es dar cuenta de la complejidad y ambivalencia de la modernidad y la recuperación del ideal de la autenticidad, sobre el cual descargar toda su fuerza moral, y, de este modo, configurar una ética de la *auténtica autenticidad*, tarea que llevará a cabo en su famoso *The Ethics of Authenticity*.

La influencia del yo desvinculado y del yo puntual no quedará circunscrita en esta investigación ético-antropológica, sino que como consecuencia de aquéllos dos Taylor ve surgir la idea del “yo átomo”¹⁰, base de las teorías del contrato social, así como de algunas vertientes del liberalismo de la neutralidad. Frente a la idea de un individuo prepolítico, sujeto portador de derechos naturales y de intereses privados, Taylor recuperará la definición

¹⁰ Esta última expresión no es utilizada por Taylor pero nos parece adecuada para sintetizar la tercera imagen del ser humano que Taylor criticará al explorar las consecuencias sociales y políticas derivadas de las dos primeras imágenes. La expresión que Taylor utilizará será “atomización de la sociedad” para referirse al predominio de individuos aislados que hacen prevalecer sus intereses privados. A esta misma idea nos referimos con la expresión “yo átomo”.

aristótelica del hombre como un animal político y la *Sittlichkeit* hegeliana para afirmar que el ser humano es ante todo un *animal social*. Este es nuevamente un trascendental de la naturaleza humana (una condición invariable), que permitirá diferentes posicionamientos (la rica variabilidad humana) según qué entendamos por bienes comunes, libertad, derechos humanos y justicia, nociones centrales dentro de la reflexión política en Taylor¹¹.

La crítica de Taylor al atomismo tendrá una triple vertiente. En primer lugar, Taylor no aceptará la concepción del ser humano como un individuo anterior a toda comunidad. Por el contrario, afirmará que el sujeto humano no sólo no es materialmente autosuficiente al margen de la sociedad, sino que sólo puede vivir humanamente y desarrollar sus facultades específicamente humanas en el seno de una comunidad. En segundo lugar, las fuentes atomistas de lealtad son, a juicio de Taylor, insuficientes para explicar el funcionamiento, la puesta en marcha y la conservación de la comunidad. El mantenimiento de la comunidad requiere la formación de un fuerte vínculo a partir de sentimientos de solidaridad, fraternidad y patriotismo, sentimientos que se verán potenciados por la identificación de aquellos que sean considerados bienes comunes dentro del espacio social. Y, en tercer lugar, —y he aquí uno de los puntos de mayor importancia dentro de la filosofía política del canadiense—, Taylor negará la primacía de los derechos individuales, pues el establecimiento de dicha primacía implicaría relegar el principio de “pertenencia a” u “obligación con” la comunidad a un segundo plano. Para los atomistas, la obligación de pertenencia es derivada, se nos impone de manera condicionada por ser ventajosa para los individuos y, de este modo, queda sometida a la atribución de derechos. Para Taylor, en cambio, el ser humano está esencialmente ligado a la comunidad y con ella contrae un compromiso de pertenencia y participación y, en consecuencia, los derechos individuales serán derivados de aquel compromiso con la comunidad portadora de significados.

En el seno de esta reflexión, Taylor realizará un gran esfuerzo por hacer del liberalismo un régimen compatible y eficaz ante las demandas sociales y las políticas actuales. Sin ningún reparo, Taylor afirmará que las sociedades democráticas occidentales hacen del régimen político liberal el más propicio para el logro de los objetivos sociales y el más adecuado a nuestro modelo de sociedad civil. Alaba, por tanto, los notables avances del pensamiento liberal y sus grandes logros (la defensa del individuo, la libertad y los derechos humanos, entre otros); pero introducirá la comunidad en busca de una mejor fundamentación ontológica de la tradición liberal y sus presupuestos. La respuesta de Taylor ante el debate entre liberalismo y comunitarismo es una síntesis integradora con la que se pretenden superar los déficits que ambas tradiciones han dejado traslucir en su desarrollo histórico.

En esta ocasión, la apuesta de Taylor será por un *liberalismo sustantivo*, esto es, un liberalismo que acoja en su seno la reflexión sobre bienes, valores y concepciones de la vida buena, sin por ello quedar circunscrito al particularismo y localismo de la comunidad, ni tan

¹¹ En la década de los 90 Taylor centrará su filosofía en estos temas, planteados como los desarrollos políticos de *Sources of the Self*. El planteamiento de Taylor en estos años será muy diferente —aunque no por ello contradictorio— con respecto a los planteamientos de sus tempranos escritos políticos vinculados a la defensa del NPD de Quebec. No obstante queremos destacar aquí tres textos que consideramos que muestran con especial claridad la génesis de la filosofía política del autor y que guardan entre sí una estrecha conexión temática: «Atomism» [en A. Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom*, Toronto, University of Toronto Press, 1979, 39-61. Recogido en Ch. Taylor (1985b), 187-210, y en Ch. Taylor (1997), 225-256], «Cross Purposes: the Liberal-Communitarian Debate» [en N. L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, 159-182. Recogido en Ch. Taylor (1995), 181-203] y «The Politics of Recognition» [en *Working Paper*, Chicago, Center for Psychosocial Studies, 1992. Recogido en Ch. Taylor (1993), 25-73, y en Ch. Taylor (1995), 225-256].

siquiera desatender las exigencias propias de universalismo y neutralidad del liberalismo procedural; es decir, un liberalismo capaz de mantener una postura holista en las *cuestiones ontológicas* e individualistas en *cuestiones de defensa*, esto es, capaz de mantener una visión amplia sobre la naturaleza humana y la obligación de pertenencia a una comunidad dada, sin por ello renunciar a la defensa del individuo y su libertad.

Los equívocos surgidos en torno al debate entre comunitarismo y liberalismo, harán que Taylor intente desentrañar el motivo de estas dificultades, lo que le llevará a analizar dos políticas en apariencia contrapuestas que han venido a insertarse en la modernidad. El análisis y la reconstrucción histórica de la *política de la dignidad igualitaria* y de la *política del reconocimiento de la diferencia*, llevarán a Taylor a proponer una nueva aplicación práctica, que aúne lo mejor de estas dos alternativas y permita la puesta en marcha de la *política del reconocimiento igualitario*.

Si todos estos temas están entrelazados y de algún modo apuntados desde los mismos comienzos de su filosofía, con el nuevo milenio Taylor incorporará una nueva dimensión dentro de su filosofía, vinculada en esta ocasión al tema de la religión y la secularización del mundo moderno. Así, en un nuevo rechazo a la imagen trazada por la tradición, aquélla que nos lleva a la comprensión del ser humano como un “yo obliterated” [*buffered self*]¹² —esto es, cada vez más cerrado e impermeable a todo aquello que pretenda trascender el mundo puramente mecanicista trazado por la ciencia moderna—, Taylor recupera la idea de un “yo poroso” [*porous self*], abierto y permeable a fuerzas y espíritus que otorgan significados no exclusivamente humanos al mundo que nos rodea.

De este modo, Taylor postulará como trascendental humano nuestra condición de seres espirituales. Este nuevo trascendental del ser humano está íntimamente conectado con nuestra condición de evaluadores fuertes así como con la percepción de aquello que identificamos como hiperbienes. De este modo, en Taylor, lo moral y lo espiritual quedan íntimamente conectados. Aquéllas que en *Sources of the Self* habían sido consideradas las fuentes morales de la modernidad quedan transformadas en *A Secular Age* en las fuentes de poder que rigen y orientan nuestra vida espiritual. Nuestras evaluaciones fuertes nos revelan que en algún lugar, en alguna actividad o en alguna condición existe algo que resulta más valioso, más digno, más elevado; algo que nos lleva a un plus de plenitud, riqueza, valor y/o significatividad. Si nos situamos en ese lugar, si realizamos esta actividad o alcanzamos tal condición, sentimos nuestra vida como más plena, más rica, más admirable, más profunda. Nuestra condición de seres espirituales es otra de las condiciones invariables de la variabilidad humana, variabilidad que en este caso quedará manifiesta en la posibilidad de la creencia en la trascendencia o en la inmanencia. La apuesta final de Taylor será, en esta ocasión, por la *creencia en la trascendencia*.

Sin embargo, hemos de advertir de una dificultad adicional en este punto. Taylor no

¹² La traducción literal de la expresión “buffered self” sería “yo taponado”. La edición española de *Modern Social Imaginaries* traduce la expresión como “identidad resguardada”. Sin embargo, nosotros nos hemos decantado por traducir “buffered” por “obliterated” por recoger la sutilidad y la connotación de la descripción de Taylor. La sugerencia de utilizar tan bella expresión se la debemos a Javier San Martín. “Oblitar” proviene del francés “oblitérer” y se utiliza para los sellos de correos que cuando son taponados (expresión utilizada para el sellado y estampado) cierran el tránsito de las franquicias y ya no permiten el paso. Ortega utiliza la expresión en *La rebelión de las masas*, cap. VIII, para señalar la cerrazón mental del hombre-masa. En Taylor, frente a un yo poroso tenemos un yo obliterated, es decir, aquel yo cerrado, taponado, que imposibilita el paso y la inundación del sí mismo por parte de aquellas fuerzas y seres extramundanos del mundo encantado. Cualquiera de las tres traducciones —yo taponado, identidad resguardada o yo obliterated— debe ser entendida bajo el prisma de la impermeabilidad del ser humano moderno, frente a aquella antigua porosidad del yo premoderno.

abordará directamente nuestra condición de seres espirituales como en su momento hizo con la condición del ser humano como evaluador fuerte —base de la navegación ética—, ni con la condición del ser humano como animal social —base de la navegación política—, o al menos no lo abordará de un modo puramente analítico, pues nuestra condición de seres espirituales tiene que ver con nuestro modo de sentir las cosas. La explicitación de tal condición invariable, de este trascendental está inserta dentro de la explicación del desencantamiento del mundo moderno. Esta explicación no debe ser entendida como una teoría —aclara el propio Taylor—, sino más bien como la explicación fenomenológica de cómo son sentidas las cosas. Una condición crucial para que fuese posible el desencantamiento del mundo fue el nuevo sentido del yo y su lugar en el cosmos. Este cambio en el yo implicó una transformación en los elementos centrales, mejor dicho, un cambio en la sensibilidad hacia los elementos centrales (*naïvite*, finalidad, plenitud) que configuran el espacio espiritual, aquél en el que nos situamos y orientamos en la configuración y dotación de sentido de nuestra propia espiritualidad.

Pero Taylor también está preocupado por entender cómo en un período de tiempo muy reducido, en menos de 500 años, hemos pasado de un mundo en el que la no-creencia era virtualmente imposible a un mundo en el que la in-creencia es tan sólo una opción espiritual entre otras muchas. Por eso, las fuentes morales de la modernidad quedarán, finalmente, reconvertidas en las fuentes de la secularización, a través de las cuáles Taylor narrará una serie de historias que se entrecruzan para explicar el auge de la edad de la increencia. Tras esta nueva reconstrucción histórica llevada a cabo en *A Secular Age*, Taylor mostrará la necesidad de hacer de la religión un caso especial así como la necesidad de una radical redefinición de la laicidad, lo que, finalmente, desembocará en una nueva propuesta práctica: en la articulación de un nuevo modelo liberal-pluralista de laicidad que abogue por el diálogo y enriquecimiento mutuo de las múltiples formas de espiritualidad del mundo contemporáneo.

A modo de conclusión: la función de la filosofía

Cuatro son los trascendentales del ser humano en la filosofía de Taylor: animal que se autointerpreta, evaluador fuerte, animal social y ser espiritual. La imagen del ser humano quedaría incompleta si eliminásemos alguna de estas dimensiones; dimensiones desde las que podemos reconstruir toda la filosofía moral, política y religiosa de Taylor y que, a su vez, constituyen las líneas fundamentales de su antropología filosófica.

Pero más allá de este coherente corpus teórico-conceptual, a mi juicio, el mayor logro de Taylor es la articulación de una filosofía con claras aplicaciones prácticas.

Todos aquellos que amamos la filosofía —¡embriagador *meta-amor*!— nos hemos enfrentado en algún momento a la escalofriante pregunta “¿y para qué sirve la filosofía?” Depende mucho del interlocutor que tengamos enfrente salir airoso o no ante tal cuestión. Sin embargo, analizando la filosofía de Taylor la respuesta resultaría bien fácil. Su modo de concebir las relaciones entre teoría y praxis determinan drásticamente el tipo de filosofía que lleva a cabo: una reflexión filosófica seria, informada, actual y profundamente comprometida con la realidad social que le ha tocado en suerte vivir, un conocimiento esencialmente práctico capaz de materializar la teoría en soluciones concretas. Y es que en Taylor la filosofía queda imbuida en cada una de las prácticas propiamente humanas. De ahí que su antropología filosófica termine ligada a la construcción de la propia identidad, su filosofía moral a la configuración de un normativo orden moral moderno, su filosofía política a la constitución de un gobierno democrático liberal y una política del reconocimiento igualitario y su filosofía de

la religión a la fundamentación de un modelo de laicidad liberal pluralista.

Este es el tipo de filosofía que demanda nuestra situación actual —por no decir cualquier situación en cualquier momento dado—, una demanda quizás más acuciante dado el terrible retroceso de la filosofía en nuestro ámbito académico e institucional. Un tipo de filosofía alejada de la pura retórica y especulación, que apueste por su propia autenticidad y que nos permita afirmar cándidamente que la filosofía sirve para construir el mejor de los mundos posibles o, al menos, para intentarlo...

Bibliografía de Charles Taylor

- Taylor, Charles (1964): *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge & Kegan Paul.
- (1970): *The Pattern of Politics*, Toronto, McClelland and Stewart.
- (1975): *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. esp. de Francisco Castro, Carlos Mendiola y Pablo Lazo, *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010.
- (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.
- (1983): *Social Theory as Practice*, Delhi, Oxford University Press.
- (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.
- (1989): *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.
- (1991): *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press [Publicado originalmente como *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi]. Trad. esp. de Pablo Carabajosa, *La ética de la autenticidad*, Introducción de Carlos Thiebaut, Paidós, Barcelona, 1994.
- (1992): *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Guy Laforest (ed.), Quebec, Presses de l'Université Laval. Trad. ing. de Paul Leduc Browne, *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1993. Trad. esp. de María Jesús Marín, Donostia, *Acercar las soledades: Federalismo y nacionalismo en Canadá*, Donostia, Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 1999.
- (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 Gerard Vilar, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, F.C.E., 2009, 2^a ed.
- (1995): *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press. Trad. esp. de Fina Birulés, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.
- (1997): *La liberté des modernes*, edición de Philippe de Lara, París, Presses Universitaires de France, París. Trad. esp. de Horacio Pons, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

- (1999): *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain, James L. Heft, ed., Oxford, Oxford University Press.
- (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.
- (2004): *Modern Social Imaginaries*, Durham y Londres, Duke University Press. Trad. esp. de Ramón Vilá, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.
- (2007): *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2010): *Laïcité et liberté de conscience* [con Jocelyn Maclure], Montreal, Les Éditions du Béal.
- (2011a): *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2011b): *The Power of Religion in the Public Sphere* [con J. Habermas, J. Butler y C. West], edición de Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, Columbia, SSRC Book. Trad. esp. de José María Carabante y Rafael Serrano, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011.
- (2012): *Democracia Republicana/Republican Democracy*, Introducción de Renato Cristi, Apéndice de Renato Cristi y Ricardo Tranjan, Santiago de Chile, LOM Ediciones.