



## SEXO, GÉNERO E IDENTIDAD

**El estado de la cuestión:** L. VICENTE. **Reflexión y crítica:** T. ARÁNGUEZ SÁNCHEZ, S. GABALDÓN FRAILE. **Ágora:** F. JAVIER MARTÍNEZ PÉREZ. **Didáctica:** M. DEL SOL ROMANO. **Informaciones.**

# Diálogo Filosófico

Revista cuatrimestral de reflexión, crítica e información  
filosóficas editada por Diálogo Filosófico®.

Diálogo Filosófico articula su contenido en artículos solicitados en torno a un tema o problema filosófico de actualidad en las secciones «Estado de la cuestión» y «Reflexión y crítica». Además publica siempre artículos no solicitados en la sección «Ágora» (filosofía en general) y ocasionalmente en la sección «Didáctica» (relacionada con la enseñanza de la filosofía y la filosofía de la educación). Privilegia los de contenido no meramente histórico y expositivo, sino que reflexionan de manera original sobre los problemas reales o dialogan creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas. Dichos artículos pasan por un proceso de evaluación ciega por pares. Asimismo acepta el envío de reseñas que recojan una confrontación crítica con libros de reciente publicación.

**Director:** José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca).

**Secretario:** Juan José Raya Araque

## COMITÉ CIENTÍFICO

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia), Erwin Schadel (Otto-Friedrich Universität Bamberg), Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), Adela Cortina (Universidad de Valencia), Jean Grondin (University of Montreal), Charles Taylor (McGill University), João J. Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa), Miguel García-Baró (Universidad Pontificia Comillas), Peter Colosi (The Council for Research in Values and Philosophy).

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Ildefonso Murillo (Universidad Pontificia de Salamanca), José M<sup>a</sup> Vegas Mollá (Seminario Diocesano de San Petersburgo), Ignacio Verdú (Universidad Pontificia Comillas), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Camino Cañón Loyes (Universidad Pontificia Comillas), Jorge M. Ayala (Universidad de Zaragoza), Antonio Sánchez Orantos (Universidad Pontificia Comillas), Félix García Moriyón (Universidad Autónoma de Madrid), Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada), Juan J. García Norro (Universidad Complutense de Madrid), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), Manuel Sánchez del Bosque, Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid).

## EVALUADORES EXTERNOS - Secciones «Reflexión y crítica», «Ágora» y «Didáctica»

Antonio Heredia Soriano (U. de Salamanca), Alicia Villar Ezcurra (U. Pontificia Comillas), Rogelio Rovira Madrid (U. Complutense de Madrid), Pablo d'Ors Führer (Consejo Pontificio de la Cultura), Vicente D. García Marzá (U. Jaime I), Emilio-Ginés Martínez Navarro (U. de Murcia), Norberto Smilg Vidal (IES Miguel Espinosa), Ignacio Quintanilla Navarro (IES Infanta Elena), Carmen Dolby Múgica (UNED), Joaquín Sanz Guijarro, Roberto Aretxaga Burgos (U. de Deusto), María García Amilburu (UNED), Carmen Segura Peraita (U. Complutense de Madrid), Carlos Ortiz de Landázuri (U. de Navarra), Carlos Beorlegui Rodríguez (U. de Deusto), Pedro José Chamizo Domínguez, Ernesto J. Vidal Gil (U. de Valencia), Jesús Adrián Escudero (U. Autónoma de Barcelona), Lydia Feito Grande (U. Complutense de Madrid), Pilar Fernández Beites (U. Complutense de Madrid), Jacinto Chozar Armenta (U. de Sevilla), Gabriel F. Arnáiz, Ricardo Pinilla Burgos (U. Pontificia Comillas), Mauricio Correa Casanova (Pontificia U. Católica de Chile), Enrique Anrubia Aparici (U. de Sevilla), Alfredo Marcos Martínez (U. de Valladolid), Javier Gracia Calandín (IES Jaime I), José Barrientos Rastrojo (U. de Sevilla), Juan Carlos Moreno Romo (U. Autónoma de Querétaro), José Luis Cañas Fernández (U. Complutense de Madrid), Teófilo González Vila, Ana María Andaluz Romanillos (U. Pontificia de Salamanca), José Luis Guzmán Nestar (U. Pontificia de Salamanca), Mariano Crespo Sesmero (U. de Navarra), José Mora Galiana (U. Pablo de Olavide), Javier Cumpa Arteseros (U. of Miami), Carmen Herrando Cugota (U. San Jorge), Pedro Jesús Teruel (U. San Pablo CEU), José María Callejas Berdonés, Vicente Tarín Cervera, Javier Oroz Ezcurra (U. de Deusto), Pablo Largo Domínguez (Instituto Teológico de Vida Religiosa), Emilia Bea Pérez (U. de Valencia).

**Administración:** M.<sup>a</sup> Jesús Ferrero

Dirección y Administración DIÁLOGO FILOSÓFICO

Corredera, 1 - Apartado de Correos 121 - 28770 COLMENAR VIEJO (Madrid)

Teléfono (móvil): 610 70 74 73

Información Electrónica: dialfilo@hotmail.com / dialfilo@telefonica.net / www.dialogofilosofico.com

Esta revista está indexada en LATINDEX, RESH, CARHUS+, ISOC, DICE, MIAR, FRANCIS, PASCAL, CIRC, DULCINEA, *The Philosopher's Index*, *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, *International Directory of Philosophy*.

Edita: DIÁLOGO FILOSÓFICO / PUBLICACIONES CLARETIANAS

PRECIOS (2022)

Número suelto: 16 euros (IVA incluido)

Suscripción anual: España: 34 euros (IVA incluido) / Extranjero: 42 euros (correo normal)

EN PORTADA: Leonardo Da Vinci-Leda y el cisne.

I.S.S.N.: 0213-1196 / Depósito Legal: M.259-1985

# Diálogo Filosófico

Año 38

Mayo/Agosto

II/22

Presentación..... 193

## El estado de la cuestión

VICENTE, L.: *Identidad, sexo y género en los feminismos. Estado de la cuestión* ..... 194

## Reflexión y crítica

ARÁNGUEZ SÁNCHEZ, T.: *Las tres fases del borrado jurídico de las mujeres* ..... 219

GABALDÓN FRAILE, S.: *La libre elección de sexo: la medicalización desde una perspectiva ética*..... 245

## Ágora

MARTÍNEZ PÉREZ, F. J.: *Charles Taylor y su relato filosófico: superar la tradición epistemológica para recuperar el realismo* ..... 265

## Didáctica

ROMANO, M. del Sol: *Simone Weil: la educación como medio de igualdad* .... 289

## Informaciones

Ocho cartas inéditas de Manuel García Morente a Miguel de Unamuno...	305
Crítica de libros .....	331
DOMINGO MORATALLA, Agustín: <i>Del hombre carnal al hombre digital: vitaminas para una ciudadanía digital</i> (Antonio Luis Rodríguez Terrones).	
BONETE PERALES, Enrique: <i>Con una mujer cuando llega el fin. Conversación íntima con la muerte</i> (Carlos Díaz).	
PADILLA, Juan: <i>Aventuras y desventuras de la razón. Historia del pensamiento occidental</i> (Dorota Leszczyna).	
BURGOS, Juan Manuel: <i>Personalismo y metafísica. ¿Es el personalismo una filosofía primera?</i> (Eduardo Pérez Pueyo).	
PRO VELASCO, María Luisa: <i>Introducción a la ética de Robert Spaemann</i> (Mora Perpere Viñuales).	
Noticias de libros.....	347

# Ágora

## Charles Taylor y su relato filosófico: superar la tradición epistemológica para recuperar el realismo

Charles Taylor and his philosophical story: overcoming the epistemological tradition to recover realism

Francisco Javier Martínez Pérez

### Resumen

El relato filosófico de Charles Taylor pretende superar la tradición gnoseológica mediacionista y poner las bases, siguiendo a Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein, de un nuevo saber que se encamine hacia un nivel más primordial y que permita poner en contacto con la estructura encarnada del hombre. Es un relato que pretende «esculpir» un nuevo planteamiento epistemológico que supera el dualismo y todo lo que aleja al hombre del dogmatismo y el extrañamiento tanto de sí mismo como de su compromiso con el mundo. Taylor reivindica un realismo robusto sobre la riqueza y la multiplicidad cultural que permita la superación del relativismo y la comprensión de horizontes que permitan la comprensión recíproca.

**Palabras clave:** Charles Taylor, dualismo, sujeto encarnado, entendimiento recíproco, recuperar realismo.

**Keywords:** Charles Taylor, Dualism, Embodied Subject, Reciprocal Understanding, Recovering Realism.

### Abstract

The philosophical account of Charles Taylor aims to overcome the mediationalist and gnoseological tradition and lay the foundations, following Merleau-Ponty, Heidegger and Wittgenstein, in a new knowledge that is directed towards a more primordial level that allows contact with the embodied structure of the man. It is a story that aims to «sculpt» a new epistemological approach that overcomes dualism and everything that distances man from dogmatism and estrangement both from himself and from his commitment to the world. Taylor claims a robust realism about cultural richness and multiplicity that allows the overcoming of relativism and the understanding of horizons that allow reciprocal understanding.

### 1. Filiación intelectual y filosófica

En las palabras preliminares de Charles Taylor al libro recopilatorio de algunos de sus más relevantes artículos, titulado *La libertad de los Modernos*, es el propio Taylor quien nos indica cómo fueron sus inicios en el estudio de la Filosofía, dada su formación histórica<sup>1</sup>. En estos comienzos, en la década de los cincuenta y bajo la influencia del pospositivismo, Taylor comienza su andadura apasionada en el mundo de la filosofía.

Según el propio Taylor indica, la lectura del libro de la *Fenomenología de la Percepción*, de Merleau-Ponty, le señaló la dirección que quería seguir, esto es, una crítica al positivismo tanto en el ámbito de la filosofía como en el de las ciencias humanas. Dicha crítica le abrirá el camino hacia la definición de una nueva antropología, basándose en una «teoría vigorosa que le permita circunscribir los límites del ser», frente a otras teorías no realistas (Hume) o antirrealistas (Rorty)<sup>2</sup>.

Y a partir de Merleau-Ponty, Taylor accede al estudio de Heidegger, y de la mano de ambos, llega a conocer y adentrarse en la lectura de Wittgenstein, autores todos ellos que le llevarán a considerar las limitaciones de la tradición epistemológica y a identificar su aporía central: en la base de todo reside el espíritu como sede de las representaciones mentales, cuales huellas del mundo exterior en la mente (las ideas de Descartes, de Locke o las impresiones de Hume). Todo se resume en imágenes que retienen cautivo al hombre. Imágenes que, según Charles Taylor, no están fundadas, ya que ni se las reco-

---

<sup>1</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *La libertad de los modernos*. Amorrortu Editores, Madrid, 2005, p. 9. «Desde sus estudios en Oxford se verá fuertemente influenciado por la corriente analítica del Círculo de Viena, pero esta corriente no satisfará 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 ciertas características o ser de un cierto tipo, pues de otro modo estas facetas no podrían ser innegables”» (RODRÍGUEZ GARCÍA, S.: «Antropología filosófica y filosofía antropológica en la obra de Charles Taylor», en CAMPILLO, Antonio / MANZANERO, Delia (coords.): *Los retos de la Filosofía en el siglo XXI. Actas I Congreso Internacional de la Red española de Filosofía*. Vol. II. Red Española de Filosofía/Publicacions de la Universitat de València, Madrid/Valencia, 2015, pp. 85-86.

<sup>2</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *La libertad de los modernos*, op. cit., pp. 9-10.

noce como tales. Por el contrario, Taylor se identifica con la corriente metacrítica de Kant, en su *Crítica de la Razón Pura*, de Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, y retomada posteriormente por Heidegger y Merleau-Ponty.

Las relaciones cartesianas cuerpo-mente se simplifican con el mecanicismo, asentando el vacío mental y afirmando las explicaciones físicas. Frente a ello, Merleau-Ponty se dedicará a explorar lo que él llamaba el cuerpo viviente y el cuerpo vivido, y a redescubrir lo carnal, la carne merleau-pontiniana, el espíritu humano encarnado tanto individual como socialmente<sup>3</sup>, frente al sujeto descomprometido, como pura mirada o pura voluntad, que se observa desde afuera<sup>4</sup>. Atiendo al objeto a través de mi experiencia, «frente al giro al yo como yo»<sup>5</sup>.

Taylor sigue el método de la investigación trascendental<sup>6</sup> en la búsqueda de aquellas condiciones de posibilidad de la naturaleza humana<sup>7</sup>. Este método de investigación trascendental intenta pasar de una tesis más débil a otras más fuertes, desde la experiencia como siendo de algo, a la aplicabilidad de las categorías. Las tesis más débiles pueden parecer al principio las más simples; sin embargo, a partir de ellas se intentará llegar a conclusiones más fundamentadas y ricas, más detalladas, tratando de complementar y enriquecer las

---

<sup>3</sup> «El Espíritu humano encarnado es también el ser humano entre los humanos, cuando la relación con el otro, a través del lenguaje, penetra en la intimidad más profunda de cada uno» (TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, Barcelona, 1997, p. 12. Charles Taylor trata así de superar la tradición epistemológica que siempre partía del individuo «atrincerado en su fuero íntimo y amo de su pensamiento» (ibid., p. 12) y concederá una gran importancia al lenguaje (relación carne-lenguaje-sociedad).

<sup>4</sup> Cf. LARA, F.: «Introducción», en TAYLOR, Ch.: *La libertad de los modernos*, op. cit., p. 15.

<sup>5</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*. Paidós, Barcelona, 2006, pp. 227, 245.

<sup>6</sup> «La argumentación trascendental es una cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad (*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» (RODRÍGUEZ GARCÍA, S.: «Antropología filosófica y filosofía antropológica en la obra de Charles Taylor», op. cit., p. 86).

<sup>7</sup> «Así partimos con un esbozo de caracterización que puede ser visto como una formulación de una condición límite: por ejemplo, que la experiencia debe ser de algo. Entonces continuamos mostrando que esto supone que la experiencia debe tener coherencia y entonces tratamos de mostrar que esta coherencia debe consistir en la aplicabilidad de las categorías» (TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 56).

condiciones límite que se habían planteado en el primer esbozo de descripción: «Las conclusiones de los argumentos trascendentales son apodícticas y además están abiertas a un debate inacabable»<sup>8</sup>.

## 2. *Hacia una epistemología de la vinculación*

Puede parecer muy sencillo aceptar los primeros estadios, pero podemos disentir más en las siguientes etapas, como es evidente, a medida que el discurso se hace más complejo y se matizan las descripciones y las condiciones límite que se van captando<sup>9</sup>. Taylor parte de la idea kantiana de que en la experiencia hay un orden objetivo de cosas y un orden subjetivo<sup>10</sup>, ya que, de lo contrario, la experiencia no sería establecida como «experiencia *de* algo», se le privaría de ese carácter objetivo, sería una experiencia sin un objeto, lo cual la haría imposible<sup>11</sup>.

Para Kant, las representaciones mediacionales no pueden ser meros *bits* empíricos, vacíos, huecos... Es necesaria la presencia relacional del objeto que hace de la experiencia una experiencia en el mundo como ámbito «intencional y necesario», que ubique un trasfondo vital de referencias, y opina que la naturaleza no puede ser un mero compendio de fenómenos, por lo que se precisa una facultad radical del conocer desde una unidad, que es la que permite que la llamemos objeto de toda experiencia posible. Por eso podemos conocer dicha unidad a priori que evite que la naturaleza sea una mera pluralidad de representaciones del psiquismo<sup>12</sup>. Las representaciones, así entendidas, no serían meramente individuales, sino que habría un

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 57.

<sup>9</sup> «Empiezan con la afirmación de que algún rasgo de nuestra experiencia es indudable y que está más allá de cualquier objeción, para luego avanzar hacia una conclusión más fuerte, relativa a la naturaleza del sujeto o a la posición del sujeto en el mundo. Realizan este paso por medio de un argumento regresivo, con el propósito de que la conclusión sea más fuerte si el hecho indudable acerca de la experiencia es posible (y al verlo, debe ser posible)» (ibid., p. 43).

<sup>10</sup> «Para Kant, la experiencia ha de tener un objeto, esto es, ha de ser de algo; ya que ha de ser coherente; y para ser coherente ha de estar formada por el entendimiento a través de categorías» (TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 51).

<sup>11</sup> «Para Kant, la experiencia ha de tener un objeto, esto es, ha de ser de algo; ya que ha de ser coherente; y para ser coherente ha de estar formada por el entendimiento a través de categorías» (TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 51).

<sup>12</sup> Cf. KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, A114; A104.

ámbito de relaciones unitarias que convierten la experiencia en un «ser-experiencia-de-un-objeto»: «es necesario que nuestras experiencias tengan una unidad con el fin de que todas nuestras experiencias nos pertenezcan como sujetos». Es decir, que el *cogito* cartesiano no puede ser un ámbito mediacional de representaciones empíricas, vacías, individuales, sino que debe ser capaz de entender todas las experiencias como referidas al propio yo, a lo que Taylor define como «potencial de reconocimiento de propiedad» en clave kantiana<sup>13</sup>.

A partir de estos argumentos trascendentales kantianos, Taylor se considera continuador de la moderna fenomenología planteada por Wittgenstein, Heidegger y Merleau-Ponty en la concepción del sujeto como agente encarnado, vinculado al mundo<sup>14</sup>.

Partiendo de la primera argumentación trascendental kantiana, Taylor se basará en los planteamientos que posteriormente realizará Merleau-Ponty a partir de la tesis del agente encarnado, de la *naturaleza de la percepción y de ser conscientes del mundo*. Es decir, que sin mundo no hay experiencia es el trasfondo para todo lo demás: la experiencia básica es percibir el mundo. Nuestra percepción solo puede ser la de un agente con autoconciencia para vincularse trascendentalmente al mundo de la experiencia, dado que las representaciones son de algo, de un contenido de experiencia con el mundo. Es decir, que nuestra percepción, en un sentido fuerte, es nuestra apertura a un mundo como un ámbito de orientación que nos hace entender el hilo de nuestra experiencia como sentido trascendental, una orientación que evita cualquier comprensión desmoronada o borrosa de lo que se percibe.

Percibimos el mundo a través de nuestras capacidades para actuar en él, es decir, como agentes encarnados. O, dicho con otras palabras, estamos capacitados para estructurar el mundo a través de la capacidad para estar y actuar en equilibrio. Y esto solo puede ser experimentado por un ser encarnado. Es así como Merleau-Ponty habla del sujeto humano como «être-au-monde», como receptor de experiencia, como agente vinculado al mundo, como agente que actúa en y sobre el mundo, abierto al mundo, entrelazado con el mundo.

---

<sup>13</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, p. 44.

<sup>14</sup> «Se trata de una afirmación acerca de la naturaleza de nuestra experiencia, de nuestro pensamiento y de todas aquellas funciones que son nuestras como sujetos y no de una afirmación sobre las condiciones empíricamente necesarias de tales funciones. Decir que somos esencialmente agentes encarnados es lo mismo que afirmar que es esencial para nuestra experiencia y nuestro pensamiento que lo sean de seres encarnados» (ibid., p. 45).

No podemos ser conscientes de un mundo sin una idea de nosotros mismos como sujetos encarnados, ya que esta idea es constitutiva de nuestra conciencia<sup>15</sup>. Sería un mundo mediacional, representacional, dualista, mecanicista, vacío, empirista, con *bits* de información individual a partir de los cuales sacar conclusiones establecidas racionalmente<sup>16</sup>.

### 3. Recuperar el realismo: Heidegger y Wittgenstein

La alternativa realista retoma aspectos de la epistemología de autores como Wittgenstein y Heidegger. Heidegger, en *Ser y Tiempo*, trata de diferenciar entre «describir prefenomenológicamente» el mundo desde un punto de vista óptico (la descripción queda retenida en el ente, en lo que hay en el mundo y describe el aspecto de los entes: casas, árboles, montañas...) y «describir fenomenológicamente» el mundo, que significaría mostrar el ser del ente que está-ahí dentro del mundo<sup>17</sup>.

Para Heidegger el *Dasein* solo se entiende como «ser-en-el-mundo» y no existe una comprensión del mundo que no sea en referencia a ese modo de ser, de estar en el mundo. De ahí que al *Dasein* le es esencialmente propia su comprensión del ser «comprensión del estar-en-el-mundo, como un ente que siempre está vuelto»<sup>18</sup>. Por lo tanto, a su modo de ver, el agente desvinculado no pone significado en un segundo momento a un conocimiento previo neutral y atomizado, proyectando actitudes sobre las cosas, sino que desde el primer momento el *Dasein* está proyectado «en su apertura al mundo», «vuelto hacia», y el ser de su comprensión no es otro que «su comprensión del estar-en-el-mundo». Es, desde el comienzo, un agente que comprende el mundo desde su estar en el mundo. Desde el comienzo

---

<sup>15</sup> La conciencia para Taylor es «la condición de nuestro captar las cosas que me capacita, *inter alia*, a formular preguntas. [...] No puedo formular duda coherente alguna acerca de si soy consciente en el sentido de consciente, despierto y captando algo. Los argumentos trascendentales articulan pretensiones de indispensabilidad relativas a la experiencia como tal» (TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 55; cf. *ibid.*, p. 50).

<sup>16</sup> Cf. TAYLOR, Ch. / DREYFUS, H.: *Recuperar el realismo*. Rialp, Madrid, 2016, p. 50.

<sup>17</sup> Cf. HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*. Trotta, Madrid, 2003, p. 85. «Ni la descripción óptica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del “mundo”. Ambos modos de acceso al “ser objetivo” suponen ya el “mundo”, y esto, de diversas maneras» (*ibid.*, p. 86).

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, p. 107.

existe ese «trasfondo» kantiano que supera cualquier desvinculación y descontextualización neutra previa. Heidegger, al afirmar que las cosas «están a la mano», está indicando que no hay un «después de significado» a un antes neutral y meramente representacional<sup>19</sup>. En este mismo sentido, el profesor Cincunegui afirma, comentando a Taylor, que el trasfondo es el equivalente a la precomprensión heideggeriana entendida como capacidad para «sacar a relucir» de la condición de implícito; de ahí que el trasfondo no pueda explicitarse totalmente<sup>20</sup>.

Para Heidegger, la comprensión desvinculada del mundo no es la comprensión primera y básica, sino que es una comprensión que supone una modificación reorientadora frente al compromiso paradigmático del agente como un agente encarnado<sup>21</sup>. En este sentido, Taylor afirma la importancia de distinguir, para evitar equívocos, entre la concepción desvinculada y neutra propia del ámbito científico y racionalista, y la concepción del yo vinculado que supera la visión puntual y que es espacio de cuestiones constitutivas en términos de significación a partir de un «trasfondo» inicial y primero que desvela «el ser a la vista»<sup>22</sup>.

Así pues, las cosas pueden aparecer como portadoras de significado para nuestra acción según la fuerza de ofrecimientos que son capaces de desplegar; es decir, las cosas aparecen como inteligibles según la carga de significado que nos ofrezcan: unas veces de atracción o repulsión, otras inquietantes o apaciguantes; otras posibilita-

---

<sup>19</sup> «En *Ser y Tiempo*, Heidegger sostiene que las cosas se descubren primero como parte de un mundo, es decir, como los correlatos de un compromiso relativo y dentro de la totalidad de tales compromisos [...]. Pensar en esta naturaleza como algo que proyectamos sobre las cosas, que previamente serían percibidas de modo neutro sería cometer un error fundamental» (TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 106).

<sup>20</sup> CINCUNEGUI, J.M.: *Charles Taylor y la identidad Moderna*. Tesis Doctoral inédita. Universitat Ramon Llull, Facultat de Filosofia, p. 85.

<sup>21</sup> «Para que la actitud desvinculada frente a las cosas resulte inteligible ha de estar integrada en una actitud constante de encuadre hacia el mundo que es antitética a la primera, por lo que no puede afirmarse que sea primera y fundamental» (TAYLOR, Ch. / DREYFUS, H.: *Recuperar el realismo*, op. cit., p. 71).

<sup>22</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, op. cit., pp. 79, 83 y 197. «[El conjunto de todo] *aquello en lo que el Dasein se comprende previamente en la modalidad del remitirse, es justo aquello con vistas a lo cual el ente es previamente dejado comparecer. El en-qué del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo* (la cursiva es nuestra). Y la estructura de aquello a lo que el Dasein se remite es lo que constituye la mundaneidad del mundo» (HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*, op. cit., pp.107-108).

doras o bloqueantes... Pero también pueden aparecer como neutras, sin significado, tal y como plantea la inteligibilidad propia del conocimiento científico<sup>23</sup>.

Taylor considera que esta ontologización de la mente desvinculada ha tenido un gran éxito en la clave epistemológica mecanicista que ha dado un gran prestigio a las explicaciones mecanicistas en el mundo actual, sobre todo en la ciencia natural, sabiendo además que ambos paradigmas epistemológicos van a apoyarse indistintamente el uno en el otro cuando sea necesario.

Y lo que está claro es que el modelo fundacional racionalista es el que está en la base de nuestro pensamiento cuando se trata de explicar cualquier argumento o dar fundamentación a lo que pensamos<sup>24</sup>.

A su entender, serán Heidegger y Wittgenstein los que empezarán a plantear argumentaciones en favor de un agente vinculado, encarnado y finito, y contribuirán de manera decisiva a liberarnos del racionalismo envolvente que todo lo explica, así como a apreciar la importancia del trasfondo al que hemos hecho ya referencia anteriormente.

Cuando Taylor habla de «agente vinculado», está haciendo referencia a que el yo solo puede comprender el alcance de su experiencia si se sitúa como «autoconsciente», haciéndola inteligible, y, al mismo tiempo, dicha conciencia, como agente, la refiere a la experiencia con la que está vinculada. La forma de actuar es una experiencia inteligible, accesible al yo, que le permite hacerla inteligible y, por otro lado, el yo no puede autocomprenderse sin referirse a sí mismo como agente encarnado, ubicado en el mundo. Todo nos remite a un contexto de inteligibilidad: tanto del yo que aprehende el mundo, como del mundo que se hace inteligible desde el yo ontológicamente encarnado. Es decir, que el contexto, entendido como trasfondo, es el que confiere inteligibilidad a la experiencia para ser comprendida. Sin dicho contexto, la experiencia no puede ser comprendida y captada adecuadamente. Un trasfondo del que no soy simplemente inconsciente ni tampoco explícitamente consciente<sup>25</sup>.

Es decir, que el trasfondo, en clave tayloriana, es aquello de lo que soy implícitamente consciente, soy capaz de hacerlo relucir, ya que soy capaz de articularlo implícitamente al estar familiarizado con él, por la idea que tenía de él. El trasfondo es, en clave heideggeriana,

---

<sup>23</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Hegel*. Anthropos, Barcelona, 2010, p. 7.

<sup>24</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *La Era Secular*, vol. II. Gedisa, Barcelona, 2015, p. 387.

<sup>25</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, op. cit., p. 694.

un tipo de precomprensión que me hace comprender, hace inteligible la realidad. Wittgenstein emplea una noción parecida sobre la definición ostensiva a la que haremos referencia posteriormente<sup>26</sup>.

Admite Taylor que, una vez superados dichos equívocos, y siguiendo a Heidegger y Merleau-Ponty, existe un orden de inteligibilidad, es decir, una secuencia según la cual el modo de inteligibilidad vinculado precede al desvinculado. Esto quiere decir que primero el mundo se nos muestra como ofrecimiento de significados, como portador de sentido para nosotros en una amplia variedad de experiencias atractivas o repulsivas, placenteras o dolorosas, frustrantes o motivadoras, y solo en un segundo momento ontogénico, tendría lugar la comprensión desvinculada y objetivadora. Primero se da la «vinculación configuradora con el mundo» de manera precomprensiva, y luego viene la actitud objetivadora que racionaliza y objetiva<sup>27</sup>.

Piensa Taylor que el atomismo de significado lockeano rompe la relación semántica entre el significante y la realidad de significado. La palabra no remite al mundo de lo real, sino a la idea mental que lo representa. La palabra remite a una representación mental, no al mundo real. La realidad lockeana es la mente que representa el mundo. Locke *reifica* la mente en grado extraordinario y considera que el hombre solo puede trabajar con los materiales de esa sala de recep-

---

<sup>26</sup> Taylor intenta socavar las argumentaciones de los defensores de la imagen desvinculada tratando de poner el foco en «los grandes desconstrutores de la imagen desvinculada» y viendo cómo las filosofías del retrato desvinculado emplean «estrategias argumentativas» al hablar de que también el agente desvinculado tiene un «trasfondo» sobre el que argumenta filosóficamente. En cierto sentido comprometen argumentativamente a los defensores del agente vinculado a partir de la necesidad de «hacer explícita» dicha precomprensión, sin la cual no se puede hacer nada, llegando a afirmar que sin dicha explicitación todo puede convertirse en un parloteo que no lleva nada fructuoso.

<sup>27</sup> Cf. TAYLOR, Ch. / DREYFUS, H.: *Recuperar el realismo*, op. cit., pp. 72 y 73. Pienso que aquí se ofrece una clave de comprensión de lo que tiene que ser la filosofía, no tanto como disciplina académica, cuanto como configuración experiencial que nos abre al mundo y que tiene su sentido primero y básico como una filosofía experiencial, vital, interrogadora del sentido, estructuradora de preguntas y captadora del mundo como ofrecimiento de significados. El mundo y la experiencia nos configuran. Hacer filosofía desde lo que aparece ante nosotros como «experiencia fenomenológica del mundo», un amor a la sabiduría que nos predispone para entendernos como seres en el mundo. En un segundo momento vendrá la categorización filosófica desde un punto de vista académico. Taylor afirma, siguiendo a Heidegger y Merleau Ponty que «los ofrecimientos del mundo» no forman parte de la categorización lingüística «desvinculada» que ofrece la ciencia.

ciones de la mente<sup>28</sup>. Por eso, el significante lingüístico remite a una «idea representacional del mundo», no al mundo mismo. Y como las ideas se realizan individualmente en la mente del que las representa, el lenguaje es distinto en cada individuo, pues para cada individuo las palabras significan realidades distintas, con lo cual se plantea la posibilidad de un lenguaje privado, ya que las palabras adquieren alcances semánticos distintos, con referentes mentales propios para cada individuo. En este sentido, Locke, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, afirma, al hablar del lenguaje y las ideas que representan, que el hombre tiene una disposición natural para formar sonidos articulados y que los sonidos son «signos de ideas»<sup>29</sup>.

Taylor sostiene que, para los que intentan superar esta concepción agustiniana tradicional, es posible establecer el significado de las palabras no a través de la idea mental (o significado) que representa el término o vocablo lingüístico que lo refiere, sino señalando directamente (y superando cualquier mediación mental) el objeto real al que se refiere el término lingüístico. Lo mismo que Kant intentó superar la visión epistemológica del atomismo de *inputs* a través de su teoría del trasfondo<sup>30</sup>, así Wittgenstein intentará superar ese atomismo de significados que establece una relación semántica entre la palabra y el objeto a través de un trasfondo de comprensión, sin el cual es imposible entender el significado real de las palabras. Para San Agustín de Hipona, según Wittgenstein, las palabras del lenguaje nombran objetos, y la palabra está por el objeto<sup>31</sup>. Wittgenstein afir-

---

<sup>28</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, op. cit., p. 232. «Locke, al no tener en cuenta este aspecto y encontrar en la experiencia conceptos puros del entendimiento, derivó también de ella esos conceptos, pero procedió con tal inconsecuencia, que quiso obtener con ellos conocimientos que sobrepasan ampliamente todos los límites de la experiencia» (KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, B-127).

<sup>29</sup> «Este uso ventajoso de los sonidos se obtuvo solamente por la diferencia de las ideas de las que ellos eran signos, convirtiéndose así esos nombres en generales, los cuales se han hecho para establecer las ideas generales, quedando como particulares aquellos en que las ideas para las que se usan son particulares» (LOCKE, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Gredos, Madrid, 2015, p. 69).

<sup>30</sup> «Esos juicios (sintéticos a priori) no pueden nunca ir más allá de los objetos de los sentidos y únicamente poseen validez si se aplican a objetos de experiencia posible» (KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, B-73).

<sup>31</sup> Wittgenstein cita a san Agustín de Hipona en el libro de las *Confesiones* (1,8) en el que resume su idea de lenguaje: «Así, oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos» (WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones filosóficas*. Gredos, Madrid, 2019, p. 1).

ma que San Agustín tiene una imagen primitiva de cómo funciona el lenguaje ya que se trata tan solo de un sistema de comunicación; sin embargo, no hay que olvidar que no todo lo que llamamos lenguaje es este sistema. Y esto debe decirse en muchos casos en que surge la cuestión<sup>32</sup>.

Wittgenstein asegura que este planteamiento agustiniano del lenguaje constituye un uso primitivo del mismo, «una enseñanza ostensiva de palabras» entendida como una conexión asociativa entre la palabra y la cosa. Sin embargo, para Wittgenstein el aprendizaje del lenguaje no solo tiene una dimensión ostensiva (aprendizaje del uso), sino también una dimensión de uso de las palabras (modo de uso). Luego decir que el lenguaje designa algo es un rótulo sobre el objeto<sup>33</sup>.

Es decir, el lenguaje no es solo bits de significados, sino que hay un trasfondo sobre el que comprender las palabras, ya que sin dicho trasfondo no se puede comprender adecuadamente su significado<sup>34</sup>. Nombrar, dice Wittgenstein, es preparar para el uso de la palabra. Según Wittgenstein, nuestras palabras esconden una historia vital que nos remite a un trasfondo de significado sin el cual las palabras difícilmente alcanzarían su *verdadero* significado. Las palabras expresan una vida que se hace historia e imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida<sup>35</sup>. Por otra parte, para Wittgenstein, las

---

<sup>32</sup> «¿Es esta la finalidad de la palabra? Sí, *puede* ser la finalidad. Puedo imaginarme tal empleo de las palabras (de series de sonidos). (Pronunciar una palabra es como tocar una tecla en el piano de la imaginación) pero en el lenguaje de 2 *no* es la finalidad de las palabras evocar imágenes. (Pudiera ciertamente descubrirse que es provechoso para la verdadera finalidad)» (ibid., p. 8).

<sup>33</sup> Cf. ibid., p. 15.

<sup>34</sup> Según nuestro punto de vista esto es realmente relevante, ya que con la secularización muchas palabras del lenguaje religioso ni se entienden ni se comprenden, porque se ha perdido la conexión con el mundo espiritual que expresan, con ese trasfondo de sentido sin el cual la palabra queda desprovista de significado o se encuentra desubicada. Además, indirectamente, se está sugiriendo que existe la necesidad imperiosa de encontrar nuevas palabras para volver a poner en conexión con el trasfondo de vida trascendente. Muchas palabras han podido perder esa capacidad... Otras (ya existentes o nuevas), por el contrario, pueden incorporarse a un nuevo acervo lexicológico que recupere significados que han sido perdidos por el camino a través de palabras huecas.

<sup>35</sup> «Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes» (WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones filosóficas*, op. cit, p. 18).

palabras necesitan de un trasfondo para ser utilizadas adecuadamente, para ser comprendidas y para poder interrogar sobre ellas. Únicamente pregunta con sentido quien ya ha aprendido a usar el lenguaje en un determinado contexto de conocimiento<sup>36</sup>.

Taylor considera también el significado contracultural que adquieren los ataques tanto de Heidegger como de Wittgenstein a las formas culturales hegemónicas de nuestra época<sup>37</sup>. Un significado contracultural que confirma lo que Charles Taylor denomina la dimensión monológica del agente desvinculado. Una dimensión que se explicita en que el atomismo de *inputs* y de procesamiento tiene lugar en los individuos, un individualismo que viene reforzado por la visión mecanicista del mundo. Frente a esta visión individualista y monológica, el punto de vista encarnado y vinculado refuerza nuestra visión compartida del mundo a partir del trasfondo que nos hace partícipes de un mundo relacional en el que participamos todos como individuos<sup>38</sup>.

Así, en esta visión contracultural de carácter dialógico y encarnado, Heidegger concede gran importancia a la multitud (*das Man*) y realiza un ataque al subjetivismo y al humanismo como planteamientos que refuerzan el individualismo monológico<sup>39</sup>. Heidegger, según Taylor, al usar el término *Lichtung* (claro del bosque) y sus diferentes usos de ser, trata de conectar con una realidad que es experimentada y revelada<sup>40</sup>, que se puede manifestar y que aparece ante nosotros

---

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, P-29.

<sup>37</sup> «Esto se trasluce, por ejemplo, en el hecho de que ambos son críticos de la moderna civilización tecnológica: Heidegger explícitamente en algunos de sus escritos más conocidos, como el ensayo sobre la tecnología; Wittgenstein, al tomar distancia del chauvinismo de la moderna cultura de la razón instrumental» (TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 109).

<sup>38</sup> Cf. CABANCHIK, S.: «La noción de sentido en el *Tractatus Logico-philosophicus* de L. Wittgenstein», en *Revista de Filosofía y Teoría Política* 26-27 (1986), pp. 219-223.

<sup>39</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *La ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona, 1994, p. 68.

<sup>40</sup> Cf. LOZANO, V.: «Heidegger y la cuestión del ser», en *Espíritu* LIII (2004), p. 201. «Manifestarse solo es posible sobre la base del mostrarse de algo. Pero este mostrarse composibilitante del manifestarse no es el manifestarse mismo. Manifestarse es anunciar-se por medio de algo que se muestra... Eso en lo que algo “se manifiesta” quiere decir aquello en lo que algo se anuncia, es decir, no se muestra. Y cuando se dice que “no es ella misma manifestación”, la palabra manifestación tiene el sentido de mostrarse» (HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 50).

en toda su profundidad y que conecta, de alguna manera, con la *Idea* platónica. Las cosas son dignas de andar tras de ellas<sup>41</sup>.

El sentido se revela en un mundo que aparece ante nosotros idealmente en toda su capacidad fenomenológica, y que permite ser experimentado de manera también colectiva<sup>42</sup>. Dicha visión platónica fue superada por «una explicación que veía la *desocultación* dependiente de una capacidad del sujeto de reflejar las cosas en el espejo de la representación interna»<sup>43</sup>. Y así surgen dos visiones: por una parte, la visión racionalista y empirista que nos aleja del «ser en el mundo» y que puede conducirnos a planteamientos meramente objetivistas y científicos, desvinculados y neutrales del mundo; y, por otra, la visión que propugna una formulación de significados para nosotros pero no centrados en lo humano (sin capacidad de autoexpresión).

La propuesta contracultural de Wittgenstein, en su obra *Investigaciones filosóficas*, apunta en otra dirección. Según la interpretación de Charles Taylor, el término referente de Wittgenstein sería *Lebensform*, con el que intenta superar cualquier visión desvinculada del mundo y nos acerca a un naturalismo liberador para dominar las distorsiones en las que nos hemos enraizado culturalmente<sup>44</sup>.

Taylor, a pesar de sus dudas al respecto, se atreve a hablar de un humanismo wittgensteiniano y de un antihumanismo heideggeriano. Al propio tiempo que se manifiesta en línea con ambas filosofías en sus trazados de «trasfondo y revelación fenomenológica», aparentemente antitéticos, Taylor plantea con contundencia un humanismo que supere cualquier hegemonía de la razón instrumental porque nos adentra en una antropología incorrecta<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Argumentos Filosóficos*, op. cit., p. 158.

<sup>42</sup> «Como significación de la expresión “fenómeno” debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente. Los “fenómenos”, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente con los entes [...]. Se da incluso la posibilidad de que el ente pueda mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él. Se da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él *no* es en sí mismo [...]. En este mostrarse, el ente “parece” [...] semejante mostrarse lo llamamos *parecer*. Lo nombrado en las dos significaciones de fenómeno (fenómeno: lo que se muestra, y fenómeno: apariencia) tiene, por su estructura misma, interna coherencia» (HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., p. 49). De ahí que los defensores de la imagen desvinculada critiquen la Fenomenología.

<sup>43</sup> TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 111.

<sup>44</sup> Cf. TAYLOR, Ch. / DREYFUS, H.: *Recuperar el realismo*, op. cit., p. 59.

<sup>45</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, op. cit., p. 694.

#### 4. El lenguaje que construye el mundo

Además de seguir el método trascendental, Taylor intenta comprender la idea de expresión en relación con el lenguaje; expresión como algo que se encarna, que se hace manifiesto tomando cuerpo, carne puesta al alcance de la mirada de todos, que se ve y se desvela, y piensa que, pese al influjo del positivismo cientificista, la expresión es ineludible para el pensamiento contemporáneo, enfrentado al enigma del lenguaje<sup>46</sup>.

Taylor va más allá de la mera concepción designativa del lenguaje para adentrarse en los parámetros de la dimensión constitutiva de la expresión lingüística: el lenguaje constituye, hace emerger la realidad. En ese sentido, Taylor habla de la palabra correcta, de «le mot juste», para hacer referencia a que el uso adecuado de una palabra no solo designa el concepto al que hace referencia desvelándolo, articulándolo, sino que de alguna manera hace surgir dicho concepto, lo produce, de tal forma que esta sería la dimensión correcta del uso lingüístico<sup>47</sup>.

La expresión lingüística matiza y completa el mundo, añadiendo nuevos significados, creando nuevos horizontes, al mismo tiempo que la realidad se convierte por el lenguaje en portadora potencial de nuevas propiedades. Así, lenguaje y realidad se complementan en una simbiosis creadora de misterio<sup>48</sup>. El lenguaje desvela y completa la realidad, y la realidad aparece ante el lenguaje como posibilitadora de nuevas propiedades que emergen de su propia naturaleza. Sin el lenguaje, el mundo estaría empobrecido de significados. Taylor cita a Heidegger en su célebre definición del lenguaje como «la casa del ser»<sup>49</sup>.

Taylor defiende que, frente a la tradicional teoría estructuradora e instrumental de Hobbes, Locke y Condillac –que concibe la vida humana sin referencia alguna al lenguaje, o entiende que primero está la imagen y luego la asociación lingüística<sup>50</sup>–, está la teoría

---

<sup>46</sup> Cf. LARA, Ph.: «Introducción», en TAYLOR, Ch.: *La libertad de los modernos*. Amorrotu, Madrid, 2005, p. 17.

<sup>47</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 147.

<sup>48</sup> «Poseer lenguaje nos hace capaces de relacionar de nuevas formas las cosas, como *loci* de características y a tener nuevas emociones, objetivos y relaciones, así como a responder de cuestiones de valor fuerte. Podríamos decir: el lenguaje transforma nuestro mundo, usando esta palabra en un sentido claramente derivado de Heidegger» (ibid., p. 151).

<sup>49</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Animal de lenguaje*. Rialp, Madrid, 2017, p. 39.

<sup>50</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 145. Dicha teoría es la expresión más concreta de la filosofía del lenguaje a partir de la epistemología

constitutiva de Herder, según la cual el lenguaje hace posible «nuevos propósitos, nuevos niveles de conducta, nuevos significados y, por consiguiente, no es explicable dentro de un marco de vida humana concebido sin lenguaje»<sup>51</sup>.

En nuestra tradición cultural, con frecuencia pensamos que el lenguaje es fundamentalmente representativo-designativo-instrumental-objetivo, y que su función constitutivo-expresiva es algo secundario<sup>52</sup>. Por el contrario, Taylor retoma el valor fundamental del lenguaje como construcción «constitutiva-constituyente» del mundo, conce-

---

constitucional moderna. El conocimiento son las «representaciones mentales» que se ajustan lo más certeramente posible a la realidad, y para ello se necesita un «método responsable y coherente» que no permita la más mínima sombra de duda cartesiana. Es la palabra la que «adquiere significado» al establecer una correspondencia con las cosas representadas por medio de las ideas. La concepción estructuradora relaciona la expresión lingüística con algún contenido preexistente. El contenido precede a los medios externos de expresión. Las palabras son consideradas, según esta concepción, como discriminadoras de matices de nuestras ideas, «controlan» el pensamiento y las ideas preexistentes. El lenguaje sería como el «afinamiento» del concepto, de la idea, sabiendo que las ideas preceden a su «nombre». Una vez que se « nombra » se empieza a discriminar, a matizar, a afinar el concepto, la idea. «Por una parte la concepción instrumental-designativa hace una separación entre pensamiento y lenguaje transformando a este último en un mero instrumento que solo permite nombrar las cosas del mundo o designar lo previamente pensando. Por otra parte, la concepción expresivo-constitutiva no admite dicha separación porque considera que el lenguaje es «pensamiento/discurso» que aparece como una articulación creativa que constituye nuestro mundo y a nosotros mismos como seres-en-el-mundo» (CÁRCAMO LANDERO, S.: «Lenguaje de contrastes sutiles: el sentido hermenéutico de las ciencias humanas según Charles Taylor», en *Alpha* 41 [2015], p. 270).

<sup>51</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 145. «Taylor desarrolla una reflexión que nos permite comprender que en nuestra tradición occidental nos han educado para pensar que el lenguaje solo es un vehículo o instrumento del pensamiento; que resulta muy peligroso, pues distorsiona la realidad y, en consecuencia, debemos elegir de manera escrupulosa y lo más “objetivamente” posible las palabras que usamos para designar las cosas “tal y como son”» (CÁRCAMO LANDERO, S.: «Lenguaje de contrastes sutiles: el sentido hermenéutico de las ciencias humanas según Charles Taylor», op. cit., p. 271).

<sup>52</sup> «But some of the basic ideas of that Hobbes-Locke tradition still survive in transposed form. With truth-conditional theories of meaning, for instance, we still have the basic notion that meaning is to be understood in terms of the things language is used to talk about. The crucial unit is now the sentence and not the word, and relations like “making true” and “satisfying” replace the earlier emphasis on designation (or “signifying” in seventeenth-century parlance) but meaning is still being explicated by some notion of representation: the meaning of a Word is to be explained by the way it can be used to depict the world» (TAYLOR, Ch.: *Philosophical Papers* 1. Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 9).

diendo un interés primordial a la expresión. Y en este sentido, su relato filosófico, pretende contribuir a recrear el concepto del hombre, su autocomprensión constitutiva de carácter lingüístico. Por eso es tan importante para nuestro autor el hombre «como animal de lenguaje». Para Taylor, como para Herder, hay que emplear la corrección para dar cuenta de aquello que justifica el uso de las palabras adecuadas y poder ser identificado el objeto. Taylor usa la expresión «corrección irreductible» para hacer referencia a la articulación del concepto y a la clarificación del mismo. Es decir, que el uso de «le mot juste» significa que se articula correctamente la palabra adecuada y, al mismo tiempo, se clarifica en toda su dimensión semántica el alcance conceptual de la misma. «Aprender a usar el signo es aprender a aplicarlo apropiadamente para la satisfacción de algún propósito o tarea no-lingüísticamente-definidos»<sup>53</sup>. Por lo tanto, la relación es unidireccional en el sentido de que va del éxito de la tarea conseguida por la palabra, de la acción, a la palabra, no al revés. El éxito de la consecución del objetivo «no está definido en términos de la exactitud de la señal». Por lo tanto, el adjetivo de tres palabras «[tarea] no-lingüísticamente-definida» viene a expresar lo que define la acción, estableciendo el mundo una relación unidireccional con el lenguaje. Es el mundo el que define la palabra, no la palabra la que define el mundo<sup>54</sup>.

En consecuencia, el relato filosófico de Taylor, en continuidad con Herder, pretende contribuir a acrecentar el mundo psíquico en el que se ha desenvuelto el espíritu humano y a matizar e incrementar la riqueza de sentimientos y de expresiones que articulan los nuevos conceptos y matices que los explicitan. La filosofía es comprendida, en este sentido, como el gran relato que ayuda a comprender el sentido del hombre y a acrecentar un «sentido más rico del mundo»<sup>55</sup>, y a realizar una valoración en el sentido fuerte y analizar cómo debería ser tratada la realidad. Es decir, a través del lenguaje, el mundo es capaz de expresar toda la realidad en su intensidad y profundidad ontológica. Sin el lenguaje «la realidad no estaría ahí»<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 121.

<sup>54</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Animal de lenguaje*, op. cit., p. 71.

<sup>55</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 149.

<sup>56</sup> «Siguiendo a Herder, Taylor argumenta que el lenguaje es un vehículo de nuestra autoconciencia; hablar es la expresión de esta capacidad y su realización. Cuando hablamos, damos expresión a esta conciencia reflexiva, un poco como lo haría un pintor o un poeta a través de su creación artística. Nuestra conciencia reflexiva se forma o deviene a través del lenguaje» (BICH, M.: «De la epistemología a la antropología filosófica de Charles Taylor», en *Persona y Sociedad* 2 [2016], p. 26).

Lo mismo que para Kant, sin la sensibilidad de la intuición a priori, y sin el entendimiento de los conceptos a priori, no existiría la posibilidad y la necesidad de la experiencia<sup>57</sup>.

### 5. *Hermenéutica y multiculturalismo*

En este sentido el relato filosófico de Taylor pretende contribuir a redescubrir el mundo para descubrir todos sus matices<sup>58</sup>, y crear puentes entre la Filosofía Analítica anglosajona, que al ir a los problemas filosóficos puede olvidar la tradición histórica, y la Filosofía Continental, muy atenta a la historicidad de la filosofía en sus obras. Podemos decir que Charles Taylor es un espíritu libre que se adentra en la filosofía con el deseo de analizar la «permanencia» de las cuestiones filosóficas más allá de cualquier visión analítica o continental. Por eso, el relato filosófico de Taylor, debido a su orientación antipositivista, a sus planteamientos de la superación de la epistemología y a su estudio de la expresión, termina enmarcándose dentro de las corrientes filosóficas de la Fenomenología y la Hermenéutica, siendo Gadamer, Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty las fuentes filosóficas de su pensamiento.

Taylor cree que un estudio del mundo desde la perspectiva positivista, neutra, desde ninguna parte, no es posible para el ámbito de las ciencias sociales. Lo que le interesa es la «idea de que toda ciencia debe dilucidar sus propias condiciones y pensar lo que hace efectivamente esclarecedoras sus explicaciones, así como la noción de que esas condiciones varían según los dominios científicos»<sup>59</sup>.

Taylor intentará superar la visión cientificista de las visiones naturalistas del mundo para anclar al hombre como intérprete de sí mismo, capaz de narrar la historia y comprenderla en una suerte de «síntesis mágica entre narración y acontecimiento», en el sentido del «relato» de Ricoeur. El hombre no puede ser comprendido solo desde el embrujo de las ciencias naturales, sino también como intérprete de

---

<sup>57</sup> Cf. KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, A-128.

<sup>58</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *La libertad de los modernos*, op. cit., p. 18. «Redescubrir», según Charles Taylor, sitúa a la filosofía en la conjunción de dos concepciones, la interpretación y la descripción. La filosofía no es solo conocimiento, descubrimiento, sino ante todo clarificación, ontología descriptiva, en clave kantiana. Según Taylor, la filosofía contribuye a la reconstitución del mundo y a su redescubrimiento del mismo, no solo a la descripción.

<sup>59</sup> LARA, Ph.: «Introducción», en TAYLOR, Ch.: *La libertad de los modernos*, op. cit., p. 19.

sí mismo<sup>60</sup> y capaz de autocomprenderse a través de la experiencia histórica<sup>61</sup>. Por eso, para Taylor, al igual que para Kant, sin la autoconciencia omnicomprendiva a priori no existiría la posibilidad de la experiencia humana.

Charles Taylor piensa que la hermenéutica tiene este carácter omnicomprendivo que parte del propio sentido del yo tal como se entiende a sí mismo participando de una cultura determinada.

No obstante, la precomprensión no debe ser entendida como etnocéntrica. Taylor, siguiendo a Gadamer, asegura que la comprensión puede cambiar. Y aquí entra en valor un aspecto importante de la hermenéutica de Charles Taylor: la importancia del encuentro con otras culturas. «La comparación o, mejor, el encuentro intercultural, es para Taylor, el paradigma del conocimiento del hombre»<sup>62</sup>. Opina que en este diálogo intercultural el hombre es capaz de enriquecer su propia comprensión, modificándola y dándole un nuevo alcance deliberativo y constructivo<sup>63</sup>. Se es capaz de adquirir un nuevo enfoque de los límites de la inteligibilidad propia, viéndolos así en un nuevo horizonte de sentido para la motivación y doblgando los contornos más fijos de nuestra cultura<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> Cf. LAZO BRIONES, P. / LEYVA, G.: «Introducción», en TAYLOR, Ch.: *Hegel*, op. cit., p. X.

<sup>61</sup> «En este sentido es en el que afirma en *Las Fuentes del yo* que el bien es una dimensión inevitable de toda vida humana y presupuesto de toda su investigación. Es por lo tanto una concepción hermenéutica de la modernidad. Hermenéutica y también genealógica porque el retrato de las auto-interpretaciones que constituyen la identidad moderna solo es posible comprenderlas a la luz de la génesis, esto es, el origen y las transformaciones de dichas interpretaciones» (GRACIA CALANDÍN, J.: «Modernidad hermenéutica en Charles Taylor», en *Quaderns de filosofia i ciencia* 40 [2010], pp. 109-110).

<sup>62</sup> LARA, Ph.: «Introducción», en TAYLOR, Ch.: *La libertad de los modernos*, op. cit., p. 21; ver también TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., pp. 202-203.

<sup>63</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 42.

<sup>64</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 203. Nos parece algo muy enriquecedor para propiciar una hermenéutica que supera los propios límites y abre al hombre a una nueva situación que enriquece el horizonte ontológico de la propia comprensión humana y es capaz de entrar en diálogo con nuevas motivaciones éticas. Se difuminan los determinismos culturales y se posibilitan enriquecimientos mutuos para un futuro compartido. Pero siempre desde un discurso racional que nos abre a la comprensión del otro debilitando los propios contornos de inteligibilidad propia. Charles Taylor es consciente de las dificultades que ello conlleva y de que no es fácil articular un nuevo discurso racional de comprensión propia abierto desde los propios límites de inteligibilidad. No es fácil relativizar o debilitar los contornos de valor racional de nuestra propia motivación cuando se está plenamente convencido de la pre-comprensión que motiva el propio actuar.

El diálogo intercultural nos lleva a un conocimiento del hombre entendido desde una hermenéutica esencialmente comparativa. Charles Taylor dirá que «la comprensión del otro es siempre en cierto sentido comparativa, hacemos inteligible al otro a través de nuestra propia comprensión de lo humano»<sup>65</sup>. Taylor es consciente de que la comparación y el contraste intercultural permite dejar ser al otro, superando el «home understanding» y accediendo así al valor del otro, superando visiones etnocéntricas y rompiendo límites empobrecedores que nos abren a la auténtica comprensión del otro (o de otras épocas), y llegando a establecer una hermenéutica que ve la propia comprensión como una posibilidad más entre otras. Su relato, por lo tanto, es omnicompreensivo e intercultural, y trata de superar la visión etnocéntrica, neutra, cientifista y universalista, al propio tiempo que pretende evitar una visión relativista de las propias concepciones<sup>66</sup>.

Taylor quiere acercarse a «un lenguaje de contrastes transparentes», entendido como una articulación lingüística que nos permite entender lo humano en toda su dimensión y profundidad ontológica, esto es, capaz de expresar las constantes de lo humano, al propio tiempo que coadyuva a hacer transparentes las propias comprensiones como posibilidades enriquecedoras para el diálogo mutuo<sup>67</sup>. Charles Taylor quiere llegar a esa antropología común, a esa hermenéutica de lo humano que nos engrandece a partir del contraste y la comparación.

Nuestro autor también es consciente de que la nueva comprensión alcanzada a través del ejercicio de las virtudes deliberativas tendrá asimismo límites, nuevos contornos sobre los que iniciar de nuevo la aventura del enriquecimiento mutuo. Los nuevos límites de inteligibilidad racional tienen que servir para hacer un proceso indefinido

---

<sup>65</sup> Creemos que es fundamental la comprensión del otro a través de nuestra propia pre-comprensión, que nunca queda al margen o en tierra de nadie o desde ninguna parte, alejándose del modelo neutro de las ciencias naturales, y siendo consciente de la influencia de dicha precomprensión que funciona consciente (valoraciones y motivaciones fuertes) e inconscientemente (ser capaz de debilitar los límites de la propia inteligibilidad racional).

<sup>66</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, op. cit., pp. 20, 47.

<sup>67</sup> «Taylor pretende escapar a las pretensiones de las explicaciones de la modernidad como la culminación de un proceso de racionalización que podría ser explicado en términos universalistas. Por el contrario, aboga por una «tesis sustancialista de la modernidad» que la define en contraste con el pasado tradicional. Solo en alusión a este es posible no perder el sentido de nosotros mismos» (GRACIA CALANDÍN, J.: «Modernidad hermenéutica en Charles Taylor», op. cit., p. 111).

de encuentros que nos lleve «a situar en contraste el nuevo límite, y “dejar ser a los otros” mucho más efectivamente»<sup>68</sup>.

Es una invitación a seguir haciendo hermenéutica para seguir avanzando de manera constante e ininterrumpida en la propia comprensión innovada a fin de seguir haciéndola sugerente, capaz de crear reconocimiento propio y mutuo, y abrir el horizonte a un permanente ejercicio de intersubjetividad y reencuentro. Es una implicación por entender y comprendernos mejor y comprender a los otros de una manera cada vez más real y auténtica. El contraste deliberativo nos lleva a una transparencia cada vez mayor de la propia comprensión y de la de los otros. Taylor, siguiendo a Gadamer en la imagen de una conversación con visiones enfrentadas, plantea el esfuerzo por llegar a una opinión común, una comprensión y propósito común, a un lenguaje común, a un entendimiento humano común «que nos permitiría a nosotros y a ellos ser sin distorsión y englobarlos de manera no deformada»<sup>69</sup> y comprendernos desde el multiculturalismo y desde las distintas etapas históricas<sup>70</sup>. Hay una verdad que se esconde en el fondo del otro al que solo se puede acceder desde la comprensión de ese trasfondo. Mi propio horizonte de sentido se profundiza al percatarme de esas verdades que se encuentran escondidas en nuestro propio horizonte cultural, accediendo así a una ampliación de mi lenguaje y de mi comprensión del mundo.

Taylor, sirviéndose del concepto hegeliano de «historia»<sup>71</sup>, afirma que todas las culturas y todas las épocas, más allá de sus semejanzas y diferencias, más allá del concepto controvertido de igualdad, han contribuido al desarrollo humano; de modo que no sería muy correcto hablar entonces de una cultura en términos de lo que ellos no tienen, con respecto a lo que nosotros tenemos. A lo largo de la historia hay procesos de ganancia y progreso, y procesos de pérdidas y

---

<sup>68</sup> TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 204.

<sup>69</sup> Cf. *Ibid.*, p. 204.

<sup>70</sup> «El segundo presupuesto del enfoque cultural de la modernidad es el pluralismo cultural. Aspecto que hoy en día parece bastante evidente y que vemos que reaparece en los debates sobre el “multiculturalismo”; pero que para el enfoque hermenéutico supone un cambio de actitud radical consistente en ver nuestra propia cultura como una entre otras. Lo cual combate la simplificación acomodada de la explicación acultural» (GRACIA CALANDÍN, J.: «Modernidad hermenéutica», op. cit., p. 110).

<sup>71</sup> Según Charles Taylor, Hegel hace uso del concepto aristotélico de potencia: «Lo que es se revela en la historia [...] Esta potencialidad reveladora es la misma para todos los seres humanos [...] y se revela en estadios fijos, donde cada uno es precondition del siguiente» (TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, op. cit., pp. 214-215).

ocasos. La interpretación de la historia incluye ambos elementos, que se entremezclan en una historia común que avanza y retrocede<sup>72</sup>. En esta dialéctica hegeliana hay siempre continuidad como superación que lleva a conseguir síntesis más logradas que motivan avances históricos a través de oposiciones y tensiones, a la vez que síntesis que se superan a través de un mantenimiento mejorado de lo anterior.

La comparación de culturas, según Taylor, debe llevar a comprender al otro desde nuestra propia idiosincrasia axiológica; una potencialidad racional que no anula la comprensión del otro, sino que le deja ser desde el reconocimiento y la riqueza complementaria. Taylor considera que somos dos donde antes había uno y su negación. Los bienes y los valores no se excluyen y se niegan por su aparente falta de comprensión y sintonía con lo diferente, sino que la comparación cultural trata de ver la manera de comprender lo diferente para dejarlo ser desde su propia potencialidad reveladora<sup>73</sup>. En este sentido, Taylor trata de superar cualquier interpretación naturalista y mecanicista del ser humano<sup>74</sup>, así como el humanismo exclusivo<sup>75</sup>,

---

<sup>72</sup> Se desarrolla el concepto hegeliano de «*dialéctica hermenéutica*» en clave tayloriana: «La encarnación del Concepto en el mundo, en su transcurrir por oposición, crítica y renovación en los fenómenos culturales, o si se quiere, atendiendo a la voz *Aufhebung*, por superación del momento anterior el tiempo que rescata lo mejor de él en una conservación» (LAZO BRIONES, P. / LEYVA, G.: op. cit., p. XV).

<sup>73</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 104. Taylor advierte acerca del peligro emergente de una visión «incrustada» de la historia según la cual el concepto hegeliano de evolución y progreso podría estar en declive, aunque pudiera mantenerse la idea de potencialidad reveladora. Es decir, que si partimos de la idea de que las potencialidades hacen surgir elementos culturales diferentes, se podría llegar al enfrentamiento y al choque intercultural en el que sería muy difícil valorar las «ganancias del contraste comparativo», concluyendo más en la dimensión de pérdidas que en la de enriquecimiento por «desvelamiento racional mutuo». Este temor, dice Charles Taylor, no debería llevarnos a asumir visiones relativizadoras y localistas, entendiendo estas últimas como la renuncia a la relevancia universal de nuestros bienes. Antes bien, estos temores deben impulsar con más ahínco a un futuro más esperanzado para la humanidad, en el que los «proyectos comparativistas» sean vistos como una fuente de anhelos nuevos para miradas compartidas en horizontes que enriquezcan la enorme gama de potencialidades humanas.

<sup>74</sup> «Taylor subrayará el rol constitutivo que le corresponde a la actividad de interpretación y autointerpretación en la actividad humana [...]. De este modo, los deseos, preferencias e intenciones subjetivos y su evaluación [...] pueden ser comprendidos, según Taylor, como diversas formas de la autocomprensión personal, como interpretaciones que los sujetos tienen de sí mismos» (LAZO BRIONES, P. / LEYVA, G.: op. cit., p. X).

<sup>75</sup> Cf. TAYLOR, Ch.: *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 50; *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, op. cit., p. 103; *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 225.

que tiene su origen en el sujeto desvinculado y en la tradición epistemológica moderna cartesiana.

6. *El relato filosófico de Charles Taylor como superación de la tradición epistemológica*

El yo cartesiano es ante todo un yo-espíritu, con capacidad representacional, con conciencia monológica, que le hace capaz de estar al margen del cuerpo y de los otros; y que puede entrar en contacto con lo exterior a través de las ideas representacionales que están en el interior<sup>76</sup>. Se trata, pues, del dualismo cuerpo-mente, exterior-interior<sup>77</sup>. El relato filosófico de Taylor pretende superar el estudio del hombre desde esta epistemología de la mediación cartesiana y dualista que acaba en el cientificismo naturalista<sup>78</sup>. Frente al mecanicismo reinante, se trata de recuperar la creatividad de la experiencia vivida, que subyace en la conciencia que tenemos del mundo. Frente a las pretensiones imperiales del mecanicismo omnímodo y de la tecnología omnipresente, Taylor pretende aportar su propia reflexión para recuperar la experiencia que permita hacerla más vívida

---

<sup>76</sup> «El antecedente fundamental de la denominada “ontologización” (de la perspectiva desvinculada), es la afirmación gradual, en la modernidad, de un enfoque atomista para comprender el modo en que el hombre conoce, la respectiva convicción de que la acción apropiada de la inteligencia humana radica en la experiencia del procedimiento racional, más que en la razón, en sentido sustantivo (esto es, como un medio de acceso a la realidad del mundo)» (MEDINA, C.: «La fenomenología del lenguaje y el concepto de la razón práctica en el pensamiento de Charles Taylor», en *Cinta Moebio* 50 [2014], p. 54).

<sup>77</sup> «He thought of mental contents as neutral, self-contained units of information which, when suitable processed, could yield objective knowledge of the world. Knowledge thus seemed to have its basis in discrete, separably identifiable “mental items or representations, which are self-contained in the sense that they are only contingently connected to the world disclosed to an engaged point of view» (ABBEEY, R.: *Taylor and the Hermeneutic Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 33).

<sup>78</sup> Charles Taylor habla del «Mito de lo Dado», afirmando que nuestro conocimiento consiste en la mera recepción pasiva de datos no interpretados; es decir, que el «cogito ergo sum» cartesiano primeramente se limita a recibir a través de un marco intermedio mediacional las percepciones del mundo exterior y así aprehendemos el mundo. Luego vendrá el razonamiento y la argumentación inferencial hasta asegurarnos de que nuestro conocimiento es científico y está contrastado como «verdad segura y cierta». Receptividad y razón argumentativa llevan al verdadero conocimiento científico y alejan al hombre de cualquier inseguridad epistémica.

y abra alternativas que estaban hasta entonces muy ocultas. Frente al constante olvido del ser, Taylor, siguiendo a Heidegger, pretende construir una analítica existencial que nos abra al significado del ser que ha quedado oscurecido y tapado en la cosmovisión moderna. Un significado del ser asociado a los bienes constitutivos que es preciso recuperar como valoración moral fuerte<sup>79</sup>.

El proyecto filosófico de Taylor es un trabajo de «erizo» que le llevará a esa búsqueda insaciable de ese elemento nuclear que constituye una evaluación fuerte del ser humano en el trasiego por ir descubriendo lo fundamental del mismo, y que converge en un único centro. Es la visión totalizadora, de alcance universal, que pretende llegar a la raíz de las cosas<sup>80</sup>, tratando de poner orden en las cosas y descubrir la transparencia en medio de la confusión.

Taylor pretende «dar sentido y existencia a su objeto», es decir, definir claramente, como evaluación fuerte, una reflexión filosófica sobre el ser humano, y más en concreto sobre la condición del hombre moderno, el ser humano tal y como ha llegado hasta la Modernidad y lo que define a la Modernidad. Afronta una «empresa a la vez filosófica e histórica». Como afirma el mismo Taylor en el prólogo a su gran obra *Fuentes del yo*, pretende narrar una historia de la identidad moderna<sup>81</sup>, y continuar con la idea de que en realidad solo ha existido una filosofía a lo largo de la historia, tratando de objetivar una comprensión universal del mundo y contribuir a la teoría del hombre como ser y tiempo heideggerianos.

---

<sup>79</sup> TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, op. cit., pp. 624-625.

<sup>80</sup> «El zorro conoce muchas cosas, pero el erizo conoce una sola gran cosa». Con esta cita de Archulocus al comienzo de su artículo “‘The Hedgehog and The Fox’: An Essay on Tolstoy’s View of History”, Isaiah Berlin compara a los erizos humanos de este mundo, aquellos “que todo lo refieren a un único aspecto central, a un principio ordenador único y universal”, con los “zorros humanos”, aquellos que persiguen muchas metas, frecuentemente sin relación entre sí e incluso contradictorias [...]. Habiendo, pues, construido diferentes corrales, Berlin encierra en ellos a algunas personalidades intelectuales y artísticas: Herodoto en el de los zorros, Hegel y Dostojevski en el de los erizos” (SIMON, P.: «El “zorro” contra el “erizo”. Una consideración histórica de la disputa de Berlin contra Carr», en *Cuadernos de Historia Contemporánea* 16 [1994], pp. 152-153).

<sup>81</sup> «El conjunto de comprensiones de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza que encuentran cabida en el Occidente moderno. [...] Este retrato de nuestra identidad tiene como objetivo servir como punto de partida para una renovada comprensión de la modernidad» (TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, op. cit., pp. 11-12).

Se trata de rastrear no solo a los sujetos históricos que en el espíritu humano desde dentro han motivado los cambios históricos, sino también las fuerzas y hechos que movieron desde fuera. Agentes que se orientan en el mundo (sujetos históricos) y acontecimientos que mueven desde fuera (historia de los sujetos)<sup>82</sup>, en una síntesis difícil de expresar y de rastrear<sup>83</sup>.

*Recibido el 29 de junio de 2021*  
*Aprobado el 14 de marzo de 2022*

Francisco Javier Martínez Pérez  
Universidad de Valladolid  
franciscojavier.martinez.perez@uva.es

---

<sup>82</sup> Cf. GRACIA CALANDÍN, J.: «Legado filosófico en Charles Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?» en *Daimon* 46 (2009), p. 175.

<sup>83</sup> Cf. CÁRCAMO LANDERO, S.: «Lenguaje de contrastes sutiles. El sentido hermenéutico de las ciencias humanas según Charles Taylor», op. cit.; GRACIA CALANDÍN, J.: «Modernidad hermenéutica en Ch. Taylor», op. cit., pp. 109-110.