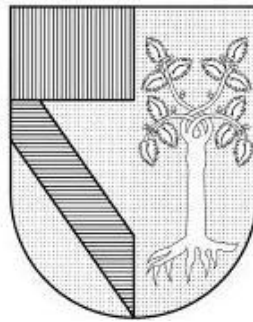


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA DE FILOSOFÍA



“Naturaleza, conocimiento y verdad en Charles Taylor”

TESIS

QUE PRESENTA

Diego Alejandro Otero Angelini

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO(A) EN FILOSOFIA

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. Héctor Zagal Arreguín

Agradecimientos

A mis padres, ya que sin ellos esto hubiera sido, literalmente, imposible.

A Ilo, por ayudarme a intentar ser mejor cada día.

A mi hermano, mi mejor amigo.

Al doctor Zagal, quien dirigió este trabajo.

Contenidos

Introducción.....	i
I. Agencia Encarnada	1
a. El “yo desvinculado”	3
b. El hombre como agente encarnado	16
II. El lenguaje.....	35
a. Trasfondo y agencia encarnada	37
b. El lenguaje.....	45
<i>La propuesta nominativa del lenguaje</i>	52
<i>Las dimensiones del lenguaje</i>	58
III. Sobre la verdad.....	69
a. Los juegos del lenguaje.....	72
b. La distinción esquema-contenido	76
c. Conmensurabilidad de esquemas.....	79
d. De vuelta a la distinción esquema-contenido	90
e. Viviendo en un mundo neopragmatista.....	97
Conclusiones.....	104
Bibliografía	108

Introducción

La filosofía de Charles Taylor es una voz importante dentro de algunos de los debates contemporáneos más importantes en áreas como la ética y la política. Su capacidad de sintetizar distintas tradiciones filosóficas, y por tanto su amplio conocimiento de la tradición es patente en obras como lo es, de modo clarísimo, *Fuentes del yo*. Charles Taylor, en esta obra, es capaz de analizar las raíces de occidente de un modo, si bien ambicioso, serio y comprensivo. Esta capacidad de comprender algunos de los temas centrales de la filosofía occidental ha hecho de Taylor un referente dentro de temas tan importantes como la ética, la política y la tolerancia religiosa; otros temas del interés de Taylor han sido, sin embargo, menos socorridos (como lo son la inteligencia artificial y la legitimidad de las ciencias naturales y humanas). En esta investigación intentaré articular algunos de estos temas: la naturaleza humana, el lenguaje y la verdad.

La presente investigación surgió de un interés por comprender de modo sistemático algunos conceptos fundamentales dentro de la teoría política del quebequés. Así, lo que inicialmente buscaba ser el primer capítulo de una tesis que intentaría explicar la “política del reconocimiento”, se convirtió en una tesis por sí misma. La búsqueda de

hacer presente lo que a veces parece quedar en el trasfondo (las nociones antropológicas fundamentales por ejemplo) en la filosofía de Taylor implica reconocerla como compleja y cuidadosamente estructurada. El pensamiento del quebequés, en ese sentido, no puede ser descalificado por superficial. Taylor es capaz de desarrollar, a partir del concepto germinal de la naturaleza del ser humano (que desarrollo en el capítulo 1), una comprensión del lenguaje, de la verdad, de la ciencia, de la moral y de la política considerablemente consistente.

En este trabajo intentaré analizar el fundamento conceptual del pensamiento de Taylor, fundamento necesario para alcanzar la coherencia que el quebequés procura para todo su pensamiento pues, como bien lo comenta el mismo Taylor en la introducción a una colección de ensayos llamada *La libertad de los modernos*: “Redescubrir la carne es también redescubrir la sociedad. 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. (...) Esa relación carne-lenguaje-sociedad es a mi entender un tema capital de la filosofía contemporánea.”¹ La búsqueda de coherencia dentro del pensamiento de Taylor la encuentro en la búsqueda de ser capaz de fundamentar la política y la organización social en una comprensión de la naturaleza y espíritu humano. A lo que me refiero con el fundamento del pensamiento de Taylor es, de esta manera, la naturaleza humana, el lenguaje y la verdad. El análisis que propondré del pensamiento de Taylor implicará que los conceptos tendrán condiciones vinculantes; es decir que la definición de naturaleza humana implicará que no cualquier modo de entender la comunidad podría ser aceptable. Del mismo modo, las limitantes de la naturaleza del hombre supondrá ciertas limitantes inherentes al conocimiento, su expresión y la idea misma de la verdad. Este hecho será fundamental, a mi parecer, en la crítica de Rorty a Taylor, quien

¹ TAYLOR, Charles: *La libertad de los modernos*; Amorrortu, Buenos Aires 2005. p. 12.

piensa que Taylor no puede, en función de algunas de sus premisas, afirmar una propuesta de verdad sustantiva.

La estructura de esta investigación buscará responder a dos intenciones: (1) desarrollar bloques temáticos claros, en donde sea posible identificar tres tópicos fundamentales (naturaleza humana, lenguaje y verdad) en el pensamiento de Taylor y (2) desarrollar una estructura temática que responda a las expectativas coherentistas que, consciente o inconscientemente, desarrolla Taylor. Esta estructura no es explícita en ninguna obra de Taylor, lo que no quiera decir que no esté supuesta en toda ella.

Taylor presenta su pensamiento de modo que no puede ser encontrado previamente estructurado al modo de algunas de las más grandes obras de la filosofía occidental; la *Summa Teológica*, de Tomás de Aquino, me parece uno de los ejemplos más claros de una obra estructurada que lleva al lector (un lector sumamente paciente pues es una obra muy extensa) a través de un desarrollo conceptual claro. Taylor, por su parte, da a conocer su pensamiento principalmente a través de artículos y ensayos donde analiza problemas o temas concretos que continuamente⁴ recogen conceptos tratados en otros lugares y momentos; es por esto que en este trabajo busco generar una reconstrucción de un tema discutido en diversas fuentes, enfocándose a temas muy concretos, y transversal a toda la obra del quebequés.

Es dada esta complicación intrínseca a cualquiera que busque comprender a Taylor de modo sistemático, complicación que espero haber logrado superar, que he procurado perfilar la investigación en un mayor grado a contenidos y conceptos y no siguiendo, estrictamente, el itinerario de la producción de Taylor en un sentido histórico. Como queda claro en el índice, la división de los capítulos responderá a esta búsqueda de estructura: 1) Agencia encarnada, 2) El lenguaje y 3) Sobre la verdad. Así, el primer concepto con el que me enfrenté, como condición de posibilidad

para intentar comprender al resto de Taylor, fue la naturaleza humana como agencia encarnada.

1) *Agencia encarnada*

El concepto de la agencia encarnada en Taylor es, en muy buena medida y como el quebequés lo asume, una herencia de la filosofía de Merleau-Ponty y Heidegger. Como comenté antes, Taylor es un prolífico analista de la tradición filosófica, esta capacidad de análisis lo lleva a reconocer un problema fundamental en nuestra comprensión de nosotros mismos. En el primer capítulo de este trabajo buscaré analizar la lectura que Taylor hace de la modernidad y los problemas que supone. Por su parte, en un segundo momento analizaré la propuesta que hace Taylor para superar estas complicaciones estructurando el concepto de la “agencia encarnada”.

La comprensión de la naturaleza humana ha estado sesgada, piensa Taylor, por un proceso de adaptación del ser humano que inició con la modernidad: el reconocimiento de las limitantes del conocimiento humano distanciándonos de aquellas capacidades intelectuales que Aristóteles llamaba, en la *Ética Nicomaquea*, *episteme* y *nous*. El descubrimiento de Galileo, empíricamente demostrado a través del telescopio, que la Tierra no es el centro del universo, y la Luna no es más que una roca en el espacio, generó una crisis intelectual en el mundo occidental debido al reconocimiento de los amplios límites de la percepción. Esta crisis intelectual nos llevó a generar nuevos esquemas cognitivos que nos permitieran desarrollar conocimiento seguro y demostrable; no demostrable necesariamente por la necesidad de contrastarlo con la realidad (pues el enfrentamiento con la realidad bruta había mostrado ser poco fructífero, y es por eso necesario el surgimiento del experimento como método de obtención y desarrollo de conocimiento, en donde la realidad está controlada) sino por ser fruto de un proceso epistémico que nos

garantice que las conclusiones son correctas. Ésta búsqueda de certeza es, por tanto, la causa del surgimiento de la epistemología de la modernidad.

Ahora bien, Taylor no considera que la epistemología por sí misma sea un problema para la tarea de la comprensión de la naturaleza humana, el problema no es su postulación como método, sino lo que Taylor denomina, su ontologización.² Cuando la modernidad asumió la propuesta epistemológica de la modernidad, principalmente elaborada por Descartes, enmarcada en la búsqueda de la certeza haciendo hincapié en el método de obtención del conocimiento, y la ontologizó, lo que sucedió, de acuerdo a Taylor, fue que el hombre se pensó separado de la tierra y se convirtió en un “yo desvinculado” de la realidad. Al dar el paso de un mero itinerario de investigación, a la propuesta de un análisis de la naturaleza del ser humano, la modernidad generó una expectativa sobre quienes somos que es, de acuerdo con el quebequés, falsa.

De este modo Taylor nos propone, alternativamente, pensar la naturaleza del hombre como un ser inserto en el mundo, un ser que, en cierto sentido, *es mundo*. El concepto del hombre como “agente encarnado” busca ofrecer una explicación de nuestro actuar en el mundo superando algunos de los problemas paradigmáticos de la modernidad como la planteó Descartes (como puede ser la búsqueda de certeza). Del mismo modo busca garantizar una opción del conocimiento que nos permita restablecer nuestra relación con el mundo, permitiéndole ser garantía de verdad (haciendo así el tránsito a una noción de verdad, en este punto pendiente todavía de demostrar, sustantiva en lugar de simplemente procedimental). Taylor supondrá que dichas condiciones y garantías servirán para dar una base suficiente para sostener un tipo de realismo cognitivo.

² cfr. TAYLOR, Charles: “Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein”; en *Argumentos Filosóficos*. p. 95

El agente encarnado que propone Taylor, que posee un conocimiento legítimo de la realidad a través de la percepción, es fundamentalmente un ser de lenguaje, un *zoon logon echon* que construye un mundo significativo gracias a la posibilidad del lenguaje mismo. Este es, sin embargo, el tema central del segundo capítulo.

2) *El lenguaje*

El lenguaje es fundamental para la teoría de Charles Taylor en un contexto sumamente amplio. Sin una comprensión del lenguaje como la de nuestro autor sería imposible plantear algunos de los problemas más relevantes para el quebequés, como pueden ser algunos sobre ciencia, ética y política, en diálogo con la tradición contemporánea. Durante todo el siglo pasado el lenguaje jugó un papel fundamental dentro del mundo de la filosofía; no podría ser la excepción en el caso de Charles Taylor.

En el análisis de Taylor sobre el lenguaje es fundamental, como lo fue con el caso de la agencia encarnada, ser capaz de dialogar con la tradición. Para hacer esto Taylor busca demostrar que las propuestas nominativas del lenguaje, que en su caracterización más simple suponen que las palabras tienen una referencia directa a los objetos externos (es decir que el lenguaje nos sirve, de algún modo, como medio de señalización no mediado de la realidad), no son capaces de realmente dar cuenta del fenómeno de la “posesión de *logos*” (*zoon logon echon*).

Lo que intentaré explicar en este capítulo es la propuesta del lenguaje en Taylor que busca permitirnos desarrollar las distintas facetas que de hecho podemos argumentar que cumple el lenguaje. El lenguaje, como lo muestra Taylor, cumplirá no sólo la función de designar objetos, siendo eso lo que tendría en común con las propuestas nominativas del lenguaje, también tendrá la función de permitir la expresión como un modo fundamental de interacción con el mundo. El lenguaje, manteniendo un

concepto suficientemente amplio como para que integre diversos modos de expresión (artes escénicas, pintura, música, matemáticas, lenguaje natural, etc.), es el modo más propio de relación del ser humano con el mundo pues, sin el lenguaje, no tendría el “agente encarnado” un mundo categorizado. El lenguaje no sólo es la herramienta fundamental para actuar más allá de las fronteras de nuestro cuerpo, es la herramienta que nos permite crear y entender un mundo en el cual actuamos.

El lenguaje es el medio a través del cual somos capaces de dar sentido a una realidad que no tiene un valor cognitivo por sí misma. Dicho de otra manera, Taylor, al igual que algunos filósofos de la tradición analítica norteamericana como son Putnam, Davidson o Brandom, piensa que la posibilidad del poseer el “ojo de Dios”, que ve la realidad directamente más allá de la tematización de un lenguaje particular, es algo completamente imposible. La realidad sin el lenguaje no existe en un sentido cognitivo, es decir, no es cognoscible.

Esto presentará lo que a mi parecer es uno de los grandes problemas de Taylor, al menos en esta primera parte fundacional de su itinerario intelectual: ¿cómo puedo afirmar la verdad sustantiva (cosa que Taylor hará como mostraré en el transcurso de esta investigación) si no puedo fincarla en una realidad que arbitre las disputas de los diversos candidatos? Esta pregunta será el centro del capítulo tercero, en donde buscaré analizar y poner a prueba, de la mano de Richard Rorty, las posibilidades de Taylor de, aun estando en la ola del giro lingüístico, afirmarse como un realista en un sentido fuerte.

3) Sobre la verdad

La importancia del tema de la verdad para Taylor la reconoce con toda claridad Richard Rorty. Taylor está convencido que como sociedad hemos sido capaces de llegar a reconocer, en términos de razón práctica,

que hay ciertos valores que dictaminan nuestras acciones y que son correctos en un sentido sustantivo (los denominados “hyperbienes” en *Fuentes del yo*). Si la verdad la pensamos de modo puramente coherentista, procedimental o radicalmente pragmática, como sí lo hará Rorty, Taylor se encontraría con que la verdad, en esos términos, no puede ofrecer el tipo de garantías que él está buscando.

Taylor, por tanto, buscará justificar la noción de verdad de un modo en que pueda afirmarla de manera contextualista (pues por la naturaleza misma de la creación de un mundo significativo a partir del lenguaje es ineludible) pero que, al mismo tiempo, pueda fundarse en la realidad de modo que nuestras percepciones y construcciones teóricas puedan ser calificadas como verdaderas de un modo sustantivo.

En este capítulo busco contrastar a Taylor directamente con Rorty por dos razones: (1) porque Taylor y Rorty llevaron a cabo un diálogo continuo sobre este tema mientras el norteamericano vivía y, por lo mismo, algunos de los contenidos más relevantes de Taylor al respecto están en el contexto de este diálogo y (2) porque las premisas de Rorty y Taylor para tratar el tema de la verdad son, en buena medida, lo suficientemente parecidas como para que el contraste en sus conclusiones nos permita analizar realmente hasta dónde puede llevarnos Taylor.

Si bien concluiré, al final de esta investigación, que Rorty, en su preocupación por la coherencia y el pragmatismo antes que por la verdad en un sentido sustancial, tiende a ser mucho más consistente con sus premisas, afirmaré también que la distinción fundamental entre Taylor y Rorty puede encontrarse en sus compromisos extra teóricos. Rorty parece afirmar la imposibilidad de la verdad por una tendencia hacia el pluralismo político; por su parte Taylor pretenderá, a mi parecer, a afirmar la verdad por la confianza natural en un cierto orden y búsqueda de mejora social e individual.

Para concluir esta introducción quisiera afirmar que intentar analizar a un autor tan prolífico como Charles Taylor, con las características dialógicas que son notas predominantes en su pensamiento (y que nos llevan constantemente a enfrentarnos con la tradición intelectual de diversas épocas de occidente), implica embarcarse en un diálogo con esa misma tradición. Evitar ese diálogo sería negar la posibilidad de comprender las premisas de las que parte Taylor.

Erich Fromm hace una distinción sobre la originalidad que me parece acertada al hablar de Taylor. Fromm menciona que la originalidad se tiende a entender como algo que no se repite, por decirlo de algún modo. Dentro de este contexto una persona original es la que destaca por ser, francamente, extraña. Otro modo de entender la originalidad sería aquella en la que lo relevante no es si la idea no se repite o es excéntrica sino que, más bien, surge del individuo y, en ese sentido, es original (tiene su origen en la persona). Es en este sentido en el que me parece que Charles Taylor es más original (no que sus ideas sean comunes, aun cuando se pueda acusar de algunos lugares comunes dentro de lo que podríamos denominar el giro lingüístico). Aun cuando no exista una obra monolítica que nos permita seguir los razonamientos de Taylor de modo completamente claro, me parece que sí es posible encontrar, dentro de su enfrentarse con la tradición, un desarrollo original de su pensamiento (sin que esto implique que Taylor no ha sido influenciado de modo determinante en muchas de sus tesis principales; Taylor no tiene problema alguno en reconocerse como deudor intelectual de muchos y muy variados pensadores).

Sin lugar a dudas Charles Taylor es uno de los filósofos más importantes de nuestro tiempo. Sólo puedo esperar que la presente investigación contribuya al estudio del pensamiento del quebequés siendo una herramienta de análisis que nos permita reconocer las premisas fundamentales de un autor que ha sido reconocido, principalmente, por su argumentación en los terrenos de la ética y la política.

Introducción

I. Agencia Encarnada

La posibilidad de comprender la propuesta antropológica de Charles Taylor está condicionada por nuestra facultad de entender la tradición filosófica, en especial a partir del surgimiento de la modernidad con la figura de Descartes. Algunas de las tesis de Taylor son, en ese sentido, una respuesta de lo que el mismo filósofo quebequés denominará el “yo desvinculado”, el concepto que acuña Taylor buscando definir la comprensión moderna del ser humano.

Antes de entrar en materia es importante hacer la aclaración, que sirva como prevención, sobre el modo en que Taylor estructura su pensamiento, en especial el que se refiere a su antropología. Aun cuando la coherencia me parece ser una de las notas características del pensamiento de Taylor (cuestión que buscaré mostrar de aquí en adelante), el tratamiento que ofrece de los problemas es puntual y, por tanto, no existe una obra monolítica que nos ofrezca sistemáticamente su pensamiento. Esto queda claro, por ejemplo, en el hecho que una de las obras dedicadas de modo más directo al problema de la antropología filosófica en Taylor, *Human Agency and Language*,³ consiste en un compendio de artículos publicados, originalmente, en las más diversas fuentes. Por tanto, y por razones que parecen obvias, cada uno de estos artículos se enfoca en problemas distintos y el paso de uno a otro no sigue una argumentación continua, aunque sí una consistencia conceptual clara.

³ TAYLOR, Charles: *Human Agency and Language*; Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Como se verá en el transcurso de esta investigación, Charles Taylor no parece estar del todo inclinado en llevar a cabo una tarea exhaustiva de cada uno de los procesos internos del hombre, como podría suceder en autores de la clase Kant, más bien parece buscar hacer una descripción de los principios más fundamentales del operar humano como condiciones de su desarrollo en la vida diaria. En este sentido se podría decir que el filósofo canadiense es un autor de la “vida ordinaria”. La expectativa de entender el quehacer diario del hombre lo llevará a plantearse y a refutar algunas de las explicaciones tradicionales de la antropología filosófica.

En este primer capítulo intentaré mostrar la definición del ser humano como “agente encarnado” de acuerdo a la propuesta de Taylor. Para lograr esto expondré primero la idea del “yo desvinculado” de la modernidad, presentando su lectura sobre el pensamiento principalmente de Descartes; esto supondrá analizar el surgimiento de la epistemología y la distinción “adentro-afuera” dentro de la epistemología de la modernidad. De igual modo, pondré a prueba a Taylor frente al ejercicio mental de “el cerebro en la cubeta”, que de fondo equivale al “genio maligno” cartesiano que nos engaña haciéndonos creer en la existencia de un mundo exterior que, en realidad, no está ahí. Para terminar, mostraré la propuesta de Taylor, en lo que se refiere a la “agencia encarnada”, para enfrentar estos retos generados en la modernidad.

La razón por la que el conocimiento es fundamental para Taylor, como medio para analizar y proponer un concepto de la antropología correcto, es que, como se verá en este capítulo, la relación del hombre con el mundo es activa y, en ese sentido, el conocimiento es la actividad básica y fundamental.

a. El “yo desvinculado”

La idea del “yo desvinculado”, que es una a la que Taylor le dedicará buena parte de su obra antropológica, es, según el filósofo quebequés, una de las concepciones inauguradas por la modernidad que han permeado de modo más determinante a nuestra sociedad. Es esta la razón por la que Taylor debe, casi forzosamente, demostrar su falsedad si quiere proponer una antropología que refleje la realidad del hombre como inserto en el mundo, el cual es un supuesto fundamental dentro de toda su filosofía, no sólo su antropología sino también en la ética y la política por razones que, espero, se entenderán con toda claridad al final de este trabajo. Fundamentalmente, para Taylor, la antropología derivada de la modernidad sostiene tres nociones que sustentan el ideal de autonomía y de desvinculación con el mundo como un ideal:

La primera es la imagen de un sujeto desvinculado [*disengaged*] que es libre y racional en función que ha desarrollado, por sí mismo, una identidad separada del mundo natural y social, esta identidad, por tanto, no está definida por aquello que se encuentra afuera en estos mundos. La segunda, que es consecuencia de la primera, es una comprensión puntual del yo, idealmente como libre y racional para enfrentarse a esos mundos –e incluso a algunas de las características de su propio carácter-instrumentalmente, como sujetos de cambio y reorganización para asegurar el bienestar de sí y de los demás. La tercera es la consecuencia social de las primeras dos: una construcción atomística de la sociedad constituida, o explicada en sus últimos términos, por propósitos individuales.⁴

⁴ TAYLOR: “Overcoming Epistemology”; en *Philosophical Arguments*; Harvard University Press, Cambridge 1995. p. 8. [en adelante: “Epistemology”]

Son estas tres ideas fundamentales: (i) el ser humano como desvinculado de su realidad social y material, con una identidad independiente de su entorno; (ii) el hombre como ser capaz de instrumentalizar su realidad de modo que pueda asegurar su bienestar y, (iii) la interpretación de la sociedad como una simple suma de sujetos independientes, típica del contractualismo, las que han determinado nuestro modo de comprender la realidad “de un modo moderno”. En la primera tesis se deja ver claramente el influjo dualista, dentro del cual Taylor considera a Descartes el iniciador de la tradición en la modernidad. Sin embargo el dualismo, por sí mismo, no es una propuesta originaria de este tiempo.

Las propuestas dualistas pueden ser rastreadas hasta el mismo Platón. El mundo de las ideas y el mundo de las apariencias representan la dualidad fundamental de la realidad dentro de la cual el ser humano debe buscar el acceso al mundo de las ideas alejándose, en la medida de lo posible, de las apariencias del mundo material. En ese sentido no sería posible decir que Descartes sea absolutamente innovador, es quizá por su influencia agustiniana que el dualismo es la nota fundamental de su explicación de la realidad del ser humano. Sin embargo, intentar defender la tesis que el dualismo cartesiano representa una simple continuidad con el platónico sería un error. Taylor piensa que la llegada de Galileo, y la caída de la cosmología aristotélica-ptolemaica, representó una ruptura con la vieja teoría del logos óptico y eso, consecuentemente, la generación de una nueva idea de dualismo de la cual Descartes será su fundador:

Algún cambio se hizo inevitable un vez que el orden cósmico no se comprendía como una encarnación de las Ideas. Descartes rechaza este modo de pensamiento teleológico y abandona cualquier teoría del logos óptico. El universo sería entendido mecánicamente, a través del método resolutivo/compositivo del cual Galileo fue pionero. Este cambio en la teoría científica, como

la llamaríamos hoy en día, supuso un cambio radical en la antropología también.⁵

Si el universo no responde a un orden teleológico propio, entonces las propuestas que suponen una finalidad propia de lo existente como parte de un todo carecen de sentido y sustento. La modernidad, en ese sentido, es una respuesta consecuente con un modo novedoso de interpretar la realidad. Galileo inauguró, sin la intención directa de hacerlo, una visión del cosmos que tiene consecuencias en el modo en que la tradición entendió al ser humano. La supuesta realidad mecanicista del mundo promueve, en mayor o menor medida, el olvido de las sustancias inmateriales que daban razón de ser al realismo aristotélico y, de igual modo, al dualismo platónico que no puede ser sostenido desde una visión del mundo que no tenga lugar para el mundo de las ideas.

Si el cosmos no responde a una realidad dualista en sentido platónico, o *hilemórfica* si fuera el caso, y sí lo hace al modo en que la modernidad, en particular Descartes plantea, el conocimiento del mismo estará condicionado a la representación de las “reglas” y realidades que tengo de él en mis ideas, al menos esa parece ser la interpretación de la modernidad. Dentro de la concepción de las Ideas, la realidad era entendida como “autorreveladora”;⁶ se nos mostraba a través del filtro de la realidad material, de las apariencias. Para Descartes esta idea es fundamentalmente inaceptable, después de todo él mismo se declara “convencido de no poder tener ningún conocimiento de lo que está fuera de mí, a no ser mediante las ideas que están en mí.”⁷

Esta nueva comprensión traerá consigo la importancia de la certeza. Para Descartes, si sólo tengo mis ideas, que no son más que representaciones del mundo exterior, la importancia de la claridad de

⁵ TAYLOR: *Sources of the Self*; Harvard University Press, Cambridge 2001. p. 144 [en adelante: *Sources*]

⁶ cfr. *Sources*. p. 143

⁷ DESCARTES, René: Apud, idem.

dichas representaciones deberá conjugarse con una ordenación que genere certeza del conocimiento que construimos con ellas. El mundo, entendido como una realidad significativa, consiste, desde esta nueva visión, en pedazos de información con los cuales podemos jugar y construir de manera racional; Taylor, por esto, recalca la importancia de las reglas y nos dice que son básicas para la función de la epistemología:

Esa es la razón de las reglas planteadas en sus *Regulae* y de las que luego formulará en el *Discurso*. En este último trabajo, por ejemplo, nos insta a dividir los problemas en ‘tantas parcelas como sea posible y como parezca necesario para resolverlos de la mejor manera posible’. Y en la siguiente regla nos insta a conducir nuestros pensamientos en orden, construyendo desde los más simples a los más complejos ‘suponiendo un orden, aunque sea ficticio, entre las cosas que no se preceden naturalmente unas a otras.’⁸

Este nuevo modo de comprender mi relación con el mundo deja en evidencia una clara diferencia con el dualismo platónico. Para Platón la realización de la naturaleza humana está en el acercamiento con el mundo de las ideas. El conocimiento de la verdad, como la actividad superior a la que el hombre podría subordinarse, consiste, en ese caso, en la contemplación de lo exterior volcándome al conocimiento de lo que está fuera de mí y que es constituyente de toda la realidad de modo eterno, inmutable y suprasensible. En el caso de Descartes, por su parte, no hay una ordenación hacia un mundo externo a mí de acuerdo a la lectura de Taylor. La comprensión del mundo exterior consiste, paradójicamente, en un volverse hacia adentro haciendo uso simplemente de ciertos datos exteriores con los cuales mi razón pueda construir el conocimiento de la realidad. La racionalidad, dentro del pensamiento de Descartes como padre de la modernidad, consiste en la “capacidad que poseemos para construir órdenes que satisfagan los parámetros exigidos por el

⁸ ibid. p. 144

conocimiento o la comprensión o la certeza. En el caso de Descartes, por supuesto, los parámetros en cuestión son los de la evidencia.”⁹

Ahora bien, la lectura tayloriana respecto a la filosofía de Descartes, como ha sido expuesta hasta este punto e inspirada en *Las fuentes del yo*, podría considerarse apresurada por momentos. Susan James, en su artículo “Internal and external in the work of Descartes”,¹⁰ intenta mostrar algunos de los problemas de la lectura tayloriana sobre Descartes, los cuales, en mayor o menor medida, Taylor asume en su respuesta.

Susan James hace ver una distinción que dentro del pensamiento de Taylor es básica para articular su crítica:

Taylor fundamenta su propuesta de una concepción integral de la razón en dos contrastes epistemológicos, uno entre lo sustantivo y lo procedimental, el otro entre lo encontrado y lo construido. (...) Haciendo uso de la oposición clave entre el platonismo y el cartesianismo, Taylor argumenta primero que, mientras que la racionalidad para el platónico es un tema sustancia, un tema de comprender verdades particulares, para el cartesiano es simplemente una cuestión de hacerse de las reglas o procedimientos a los que llegamos a través de la investigación de nuestras propias ideas.¹¹

Esta es, a mi parecer y de acuerdo con James, la idea fundamental dentro de la explicación de la epistemología cartesiana según Charles Taylor. La determinación de la razón por las reglas que aplique al juego de las ideas claras y distintas, en búsqueda de la certeza, se refiere fundamentalmente al carácter procedimental. El hecho de que de las ideas claras y distintas seamos capaces de generar ideas, explicaciones y una visión del mundo compleja implica la construcción del conocimiento a

⁹ ibid. p. 147

¹⁰ JAMES, Susan: “Internal and External in the Work of Descartes”; en *Philosophy in an Age of Pluralism, the Philosophy of Charles Taylor in Question*; Cambridge University Press, Cambridge 1995. p. 7-19

¹¹ ibid. pag. 10

partir de un fundamento que, dentro del pensamiento cartesiano, mientras sea fruto de ideas evidentes, claras y distintas, será un conocimiento cierto. Sin embargo, esta caracterización es injusta para James.

Así como Taylor busca mostrar a Descartes como un filósofo epistemológicamente procedimental, James trae a nuestra atención un hecho fundamental que parece contrariar la lectura de Taylor: la afirmación de la verdad en el pensamiento cartesiano no está en el procedimiento y uso adecuado de las reglas del razonar, está, radicalmente, anclada en la existencia de un Dios perfecto. En palabras del mismo Descartes:

¿Por qué los pensamientos que nos asaltan durante el sueño son más falsos que los otros a pesar de ser tan vivos y tan lógicos [*sobre qué tan lógicos son conviene ver la nota 18 de este mismo capítulo que intenta plantear un giro en este respecto por parte de Descartes*] como ellos? Los más grandes sabios del mundo, por mucho que estudien, no creo que den una razón suficiente para disipar esta duda, a no ser que presupongan la existencia de Dios.

En primer términos, la regla general que afirma la verdad de las cosas que concebimos muy clara y distintamente, se funda en que Dios existe, en que es un Ser perfecto y en que todo lo que hay en nosotros procede de Él; de donde se sigue que nuestras ideas y nociones, puesto que se refieren a cosas reales y proceden de Dios en lo que tienen de claras y distintas, no pueden ser menos verdaderas.¹²

James parece tener la idea anterior presente y trae a nuestra atención un hecho sobre la presunta radicalización tayloriana sobre el pensamiento de René Descartes. Si bien es cierto que el conocimiento en el filósofo francés está basado, en buena medida, en los procedimientos mentales, dichos procedimientos están fincados en una realidad metafísica externa al ser humano, Dios. Adicionalmente a esto, Descartes nos dice que existen

¹² DESCARTES, René: “Discurso del Método”; en *Obras Completas*, Garnier Hermanos, París 1909. p. 25

ciertas ideas innatas en el hombre, las cuales no son obtenidas mediante un procedimiento. “La primera y más importante de estas es la idea de Dios, pero nuestro conocimiento de los más simples y conocidos primeros principios, nociones tan comunes como ‘de la nada, nada sale’ y ‘es imposible para la misma cosa ser y no ser al mismo tiempo’ están naturalmente implantadas en nuestras mentes. Estas ideas no están construidas. Están esperando por nosotros.”¹³

El conocimiento de la realidad parece ser de acuerdo a Descartes, una mezcla entre la inteligibilidad de la realidad, en donde nos enfrentamos con ciertas ideas básicas y verdaderas (como los primeros principios del conocimiento) y los procesos mentales, que no están absolutamente fincados en el interior del individuo sino más bien en la bondad de Dios, que permiten el juego de la razón. Susan James, por tanto, supone que Descartes no cumple con la lectura de Charles Taylor, pues su dualismo no es de tal corte que haga una división tajante entre el adentro y afuera (los procesos mentales y una realidad hasta cierto punto desconocida) y la verdad como pura certeza frente a la verdad como un descubrimiento.

En efecto el procedimiento, como piensa Taylor, parece ser algo importante dentro del pensamiento cartesiano, sin embargo, argumenta James, el procedimiento tiene que estar fundamentado en ideas claras y distintas, así como en ciertas reglas de pensamiento, que, por su naturaleza, corresponden más a un tipo de verdad sustantivo que procedimental. Si la lectura de Susan James sobre la interpretación tayloriana de Descartes es cierta, entonces Charles Taylor tendría que justificar el “yo desvinculado” de la modernidad como algo mucho menos radical de lo que ha intentado plantear en textos tales como *Fuentes del yo*.

La importancia de este asunto, en referencia a la exposición de la concepción del hombre de Taylor, no es menor. Si Taylor está equivocado en su lectura de la modernidad, en especial de Descartes, sería necesario

¹³ JAMES, op. cit., p. 12

ver si sus motivaciones para la enunciación de lo que él denominará como agencia encarnada, que veremos más adelante en este capítulo, tiene sentido. Si en Descartes no hay lo que denomino como un desencantamiento de la realidad, entonces su filosofía podría no ser incorrecta, al menos no por las razones que propondrá Taylor, y sí nos aseguraría, en cierta medida, que la visión del hombre tayloriana es, en el mejor de los casos, una propuesta absolutamente distinta y no, como intencionalmente busca el quebequés, una respuesta a la modernidad.

Por tanto, Charles Taylor responde a Susan James sobre sus consideraciones a la lectura cartesiana haciendo algunos matices a su presentación en *Fuentes del yo*. Si bien refuerza la idea de que una racionalidad procedimental como la cartesiana identifica la razón con el procedimiento correcto, nos deja ver hasta dónde puede llegar la objeción de James:

Así como la transición hacia las fuentes morales internas no implica simplemente ignorar el mundo exterior, así la transición hacia la racionalidad procedimental no se deshace de toda preocupación por la corrección sustantiva. El procedimiento es, después de todo, orientado por la verdad. Así que alguna seguridad se busca de que generalmente será acertado. Esto lo podemos ver, por ejemplo, en el argumento de Descartes sobre la existencia de un Dios verás, que termina con la preocupación de que estamos siendo sistemáticamente engañados por un demonio maligno.¹⁴

Lo anterior supone que Taylor acepta, hasta cierto punto, la crítica de James, aunque no acepte que esto implique que su juicio sobre Descartes sea del todo incorrecto. La verdad sustantiva, como era entendida en la antigüedad, ya no es parte fundamental de la capacidad racional del hombre dentro de la concepción cartesiana. La razón procedimental

¹⁴ TAYLOR, Charles: "Reply and re-Articulation" en *Philosophy in an Age of Pluralism, the Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

necesita de la verdad tan solo para ofrecer cierta garantía: “(...) a través del paso de los siglos, ha habido mucha preocupación por la justificación de la inducción. Estos argumentos tenían sentido, y eran de hecho inevitables, precisamente porque lo procedimental no estaba definitivamente ligado a llegar a la respuesta correcta [*getting it right*].”¹⁵

En este sentido, y por poner un ejemplo, después de Descartes podríamos decir que los conocimientos astronómicos mayas son conocimientos sólo accidentalmente pues no parten de ideas claras y distintas. Este ejemplo me parece ilustrativo pues desde una perspectiva no epistemológica se podría dudar sobre la veracidad de ciertos aspectos de dicho conocimiento, por ejemplo el que la Vía Láctea era venerada como una deidad; sin embargo sus conocimientos sobre los acontecimientos físicos, en tanto que se adecuaba a la realidad (cuestión que es patente por su capacidad de anticiparse a ciertos eventos), podrían participar dentro de un criterio de racionalidad sustantiva como la que Taylor contrapone a la razón procedimental. En el caso de la epistemología cartesiana el conocimiento maya difícilmente puede ser considerado como racional pues las nociones que llevaron a la ancestral civilización a la precisa descripción del cosmos difícilmente pueden ser consideradas como claras y distintas, así como fruto de un juego de reglas y procesos racionales interiores.

De fondo, lo que Taylor busca mostrar es cómo las epistemologías, que suponen que la racionalidad sigue un proceso determinado para alcanzar el conocimiento y, derivadamente, la verdad, se manejan bajo un cierto esquema de interior-exterior que él considera inadecuado: “Para resumirlo en una simple fórmula, esto emergió en la idea de que alcanzamos la realidad externa a través de representaciones internas (...)”

¹⁵ idem.

Cuando los estados mentales son correctos y representan fidedignamente lo que está afuera, entonces hay conocimiento.”¹⁶

El “yo desvinculado”, por tanto, es aquel que supone que hay una discontinuidad entre el “mundo” y el “mundo conocido” hasta cierto punto irreconciliable. Sin embargo los alcances de dicha desvinculación son mayores que la pura teoría del conocimiento, tiene igualmente alcances éticos importantes. En el caso de Descartes, que es el que concentra la mayor parte de los esfuerzos de Taylor, el “yo desvinculado” es aquel en el que el autodomínio se refleja no en el individuo que interactúa del mejor modo con el mundo sino en el que se comporte de acuerdo a los preceptos racionales del modo que se ha tratado hasta ahora, procedimental y como distinto del mundo:

Si nos mantenemos sobre esta línea, el autodomínio de la razón debe ahora consistir en esta capacidad siendo el elemento controlador de nuestras vidas, y no los sentidos; el autodomínio consiste en que nuestras vidas sean limitadas por las órdenes que nuestra capacidad racional genera en función de los estándares adecuados. Es por la hegemonía de la razón que generamos nuestro mayor contento. (...) Para Descartes esta hegemonía implica lo que naturalmente implica para nosotros hoy, que nuestra razón controla en el sentido que instrumentaliza los deseos.¹⁷

La realidad, desde el “yo desvinculado”, ya no sirve para ofrecernos una encarnación de orden que nos ofrezca noción alguna de bien. Al perder espacio el realismo gnoseológico, el actuar humano exige el dominio de la razón desvinculada de la realidad, alejándose de la misma para encontrar los objetos buenos.

¹⁶ Charles Taylor citado de comentarios personales a Hubert Dreyfus en: DREYFUS, Hubert: “Taylor’s (Anti-) Epistemology”; en *Charles Taylor*, Cambridge University Press, Nueva York 2004., p. 52-79

¹⁷ *Sources*, p. 147

El ser humano no es ya un ser del y en el mundo, suponiendo la distinción adentro-afuera de la epistemología de la modernidad; el hombre es un ser inserto en el mundo pero que no es parte de él. Al no ser parte de, es, y sobre todo debe ser, el que domina al mundo como un instrumento totalmente ajeno. Esta perspectiva de la realidad, sumamente arraigada a nuestra cultura, es patente, por ejemplo, en la visión de la ecología que predomina actualmente. El medio ambiente debe de ser cuidado y respetado por la finitud de los recursos naturales. Incluso el denominar al medio ambiente como recursos naturales es un claro reflejo de la visión instrumentalizada del mundo en tanto que “otra cosa distinta”. El hombre, suponiendo esta división entre interior y exterior, está fundamentalmente en el interior.

El mundo, después del surgimiento de la filosofía cartesiana, parece que no puede ser conocido directamente pues, de fondo, no tenemos reales garantías de que lo percibido tenga el carácter de verdadero. La epistemología surge, en este sentido, como el último asidero a las pretensiones de verdad ya que de lo único que estamos completamente ciertos después de Descartes es del *cogito*. No deja de ser interesante, sin embargo, cómo es que Taylor reconoce en Galileo la figura coyuntural del cambio y la duda sobre lo exterior. Y es así como la misma Hannah Arendt reconoce la fuente de la racionalidad moderna, de la sospecha de la realidad que permite, después con Descartes, la duda metódica de la realidad completa:

Esta diferencia entre el sistema de Copérnico y los descubrimientos de Galileo fue perfectamente entendida por la Iglesia católica, que no puso objeciones a la teoría anterior a Galileo de un Sol inmóvil y una Tierra en movimiento mientras los astrónomos la emplearon como hipótesis conveniente para finalidades matemáticas; pero, como señaló el cardenal Vellarmino a Galileo, ‘probar que la hipótesis... salva las apariencias no es en modo alguno lo mismo que demostrar la

realidad del movimiento de la Tierra' (...) La inmediata reacción filosófica a esta realidad no fue la exultación, sino la duda cartesiana en la que se fundaba la moderna filosofía (...) y que terminó en la convicción de que 'sólo en el firme fundamento de la inexorable desesperación puede en adelante construirse con seguridad la morada del alma'."18

La realidad es que, como deja en claro Arendt, los postulados de Galileo no fueron sorprendentes porque la idea fuera algo novedoso, lo que tomó por sorpresa a distintos círculos intelectuales y a la cultura en general fue el hecho de la confirmación de que el viejo paradigma geocéntrico caía no sólo hipotéticamente sino demostrativamente. Esto generó, como hemos visto en el transcurso de lo visto hasta ahora, la fundamental desconfianza en la percepción de la realidad y la importancia del método epistemológico como el único medio fiable para tener certeza que, finalmente, se convertiría en el criterio final de verdad.

¿Cómo podemos garantizar que mi conocimiento de la realidad en verdad se refiere a la realidad?, ¿qué tipo de garantías tengo de la existencia de dicha realidad? Sin la desvinculación sería prácticamente imposible considerar la posibilidad del problema del "cerebro en la cubeta" o, dicho en términos de Descartes, el "genio malvado".

El problema puede ser planteado fundamentalmente al modo en que ya se hizo en la película *The Matrix*. En este film se supone que los seres humanos son conquistados por las máquinas y éstas, en la necesidad de una constante fuente de energía, utilizan la que los hombres generan. Para poder mantener a los hombres controlados mientras su energía renovable es utilizada son encapsulados con sus cerebros y sistema nervioso conectados a maquinaria que, adicionalmente a tomar los impulsos eléctricos del hombre, construye una realidad virtual en la cual viven prácticamente todos los seres humanos. El problema de fondo, y por el cual

¹⁸ ARENDT, Hannah: *La condición humana*; trad. Ramón Gil; Paidós, Barcelona 2005. p. 287

las personas en que habitan el mundo real no pueden liberar a todos los hombres, es en parte porque los individuos no podrían soportar el hecho de que su vida dentro de la *Matrix* no ha sido real y todo lo que han sentido y vivido forma parte de una realidad virtual que puede ser traducida en impulsos eléctricos descargados sobre sus cerebros. ¿Cómo podemos saber, asumiendo la duda cartesiana, que no estamos ya dentro de una cápsula viviendo una realidad virtual?¹⁹

El problema es acrecentado si suponemos, como lo hace John Searle, que “cada uno de nosotros es precisamente un cerebro en una cubeta; la cubeta es el cráneo y los ‘mensajes’ viniendo del exterior llegan por medio de los impactos en el sistema nervioso.”²⁰

Es en la búsqueda de la certeza, de la lucha contra la epistemología, que Charles Taylor propone su tesis de la Agencia Encarnada. La respuesta de Taylor, como quedará explicitada a continuación, implica el hecho fundamental de que la realidad no debe, por un lado, ser entendida como una oposición dentro del marco de lo interior-exterior, pues nuestro modo de ser es fundamentalmente en el mundo, en el exterior por decirlo de alguna manera y, por otra, como un objeto del cual sólo podemos tener

¹⁹ Debemos decir, para hacer justicia a Descartes, que él procuró dar respuesta a este planteamiento a final de las *Meditaciones Metafísicas*. Sobre esto nos dice: “Debo rechazar las dudas de estos días pasados, como hiperbólicas y ridículas, particularmente esa inseguridad tan general relativa al sueño que no podía distinguir de la vigilia; porque encuentro una diferencia muy grande: nuestra memoria no puede enlazar unos sueños con otros ni con el resto de la vida, y en cambio puede enlazar las cosas que nos ocurren estando despiertos. (...) Pero cuando percibo cosas que conozco distintamente, el lugar de donde proceden, el lugar en que están, el tiempo en que se me presentan y, sin ninguna interrupción, puedo enlazar la sensación que me han producido con los demás acontecimientos de mi vida, estoy completamente seguro que no duermo y que conozco distintamente los objetos.” (DESCARTES, René: “*Meditaciones Metafísicas*”; en *Obras Completas*, Garnier Hermanos, París 1909. p. 124)

Quizá sólo nos quedaría pensar si este argumento simplemente fortalece la lectura de Taylor o la de James. Me parece que asumir que el criterio último es la coherencia, como parece plantearla más adelante Descartes (“No debo, en modo alguno, dudar de la verdad de esas cosas, si después de percibidas por todos los sentidos, con el auxilio de la memoria y del entendimiento, no existe ninguna contradicción entre los datos aportados por estos medios de nuestro conocimiento.”), es afianzar la lectura de Taylor que supone que la garantía última del conocimiento, y por tanto de la verdad, es interna y no la realidad por sí.

²⁰ SEARLE, John: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983. p. 230

conocimiento a través de las premisas fundamentales de la epistemología moderna. Taylor realiza un esfuerzo importante para refutar la objetivización de la realidad que la supone como neutral, y hasta cierto punto como ininteligible; la agencia encarnada como la configuración esencial del hombre implicará que el mundo no es, por decirlo de algún modo, indiferente al sujeto.

b. El hombre como agente encarnado

La nueva concepción del mundo fruto de la modernidad, en especial del tratamiento que da Descartes de la misma en el *Discurso*, supone, como ya ha sido dicho hasta ahora, la desvinculación del sujeto con la realidad de acuerdo con Taylor. El ser humano puede estar seguro sólo de su existencia (al menos después del planteamiento de la duda metódica), el conocimiento que se obtiene de la realidad es fruto de algunas ideas claras y distintas obtenidas del mundo exterior y del libre juego que las facultades racionales hacen con ellas (el juego, por supuesto y para ser tal, supone una serie de reglas). El conocimiento desde esta perspectiva promueve no sólo un alejamiento del mundo como fuente de verdad sino, de igual modo, un atomismo social que, en sus últimas consecuencias, poco valor considerará para el denominado conocimiento popular.²¹

Charles Taylor, profundamente influenciado por autores como Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein considera que este modo de entender la interacción del hombre con el mundo, que genera una radicalización en su distinción llevándolo al punto de generar el esquema adentro-afuera, es francamente incorrecta.

²¹ El conocimiento popular difícilmente puede tener ese estatuto si consideramos que su aceptación implica, generalmente, la falta de un proceso racional (al modo entendido por Descartes y ya mencionado arriba) que se sostenga sobre los cimientos de unas ideas claras y distintas.

Como una respuesta a la racionalidad de la modernidad Taylor sostiene, como ya había anticipado, la idea del hombre como un agente encarnado, que busca eliminar la concepción dualista, incluida la platónica, y fincarse en un realismo epistemológico particular (sobre el cual hablaré un poco más adelante). La tesis de la agencia encarnada sostiene que nuestro modo de ser en el mundo no puede, por la naturaleza propia del hombre, estar desvinculada de la realidad (y por actuar debemos considerar también el conocer):

Más bien afirmamos que nuestro modo de ser como sujetos es esencialmente aquel del de agentes encarnados. Esta es una afirmación sobre la naturaleza de nuestra experiencia y pensamiento, y de todas aquellas funciones que son nuestras en tanto sujetos, más que sobre las condiciones empíricamente necesarias de estas funciones. Decir que somos esencialmente agentes encarnados es decir que es esencial a nuestra experiencia y pensamiento que lo sean de agentes encarnados.²²

El concepto de la agencia encarnada, aunque en primera instancia puede remitirnos a una idea dualista busca, contrario a esta, demostrar cómo es que nuestra interacción con el mundo no puede estar fracturada al modo como lo considera la modernidad y autores contemporáneos como John Searle. De fondo el argumento descansa sobre la pretensión, pendiente por demostrar en este trabajo, de que tenemos un cierto acceso al conocimiento de la realidad que, si bien pueda no ser directo al sentido que algunos realismos metafísicos consideran,²³ nos permite conocerla e interactuar con ella. ¿A qué se refiere Taylor cuando habla de un agente encarnado entonces?

²² TAYLOR, Charles: "The Validity of Transcendental Arguments"; en *Philosophical Arguments*; Harvard University Press, Cambridge 1995. p. 22 [en adelante: "Arguments"]

²³ Entiendo por realismo metafísico aquel que supone que el acceso al conocimiento de la realidad no está mediado por categorías, lenguaje o cualquier otro 'tamiz'.

Como mencioné, Taylor acepta la importante influencia de Merleau-Ponty en este punto y es por eso que, para dar una descripción clara de lo que implica para él la agencia encarnada, decide hacer una reconstrucción de los argumentos del filósofo francés en el texto *La validez de los argumentos trascendentales*.

La exposición de Taylor inicia con un estudio sobre la naturaleza de la percepción. Como se puede inferir con lo dicho hasta este punto, la percepción dentro de un esquema dubitativo como el de Descartes tiene muy poco valor cognitivo; si no puedo afirmar nada más que mi existencia y, en última instancia, sólo puedo hacerlo por mi facultad de dudar de todo, incluso de ella misma, la percepción no puede ser considerada, al menos de inicio, una aproximación relevante para conseguir certeza o verdad. En el caso de Charles Taylor, siguiendo la filosofía fenomenológica de Merleau-Ponty, la percepción es la fuente fundamental de lo que el filósofo quebequés denomina 'el mundo' (que es más que la pura suma de *bits* de información). Dicho de otro modo, mientras escribo este trabajo percibo un espacio complejo, dentro del cual hay objetos con los que puedo interactuar con tan solo estirar la mano y otros que no están al alcance de la misma. Reconozco, de igual manera, que hay un arriba y un abajo, una izquierda y derecha que determina el modo en que todos los *ítems* percibidos se manifiestan integralmente. También soy capaz de percibir una temporalidad lineal que me permite reconocer la realidad como parte de un antes, un después e incluso un ahora, por breve que sea: "Podemos ponderar eventos distantes, o perspectivas teóricas sobre las cosas, debido a que estamos abiertos a un mundo que puede ser explorado, aprendido, teorizado, etc. Nuestro primer enfrentamiento a este mundo, el inevitable trasfondo para todas las demás, se da a través de la percepción".²⁴

Nuestro enfrentamiento con el mundo, de este modo, debería incluso no ser considerado en sentido estricto como un enfrentarse a lo que

²⁴ *ibid.* p. 22-23

Wittgenstein denominaba, en el *Tractatus lógico-philosophicus*, como *hechos* del mundo. Recordemos que Wittgenstein suponía que un *hecho* del mundo implicaba una relación entre cosas: la proposición ‘el libro está en la mesa’ es un *hecho* del mundo, en donde libro se encuentra en relación con mesa. Dentro de la lógica del *Tractatus* sólo es posible tener conocimiento y pensamiento sobre los *hechos* del mundo. Lo que Taylor intenta decirnos, que adicionalmente cuenta con inspiración del mismo Wittgenstein en sus reflexiones de las *Investigaciones Filosóficas*, es que la percepción, nuestro modo de ser fundamental en el mundo, es algo distinto a la identificación de *hechos* y sus relaciones, es un estar en el mundo de modo, por decirlo de alguna manera, completo.

Supongamos que vamos a comer a un restaurant al cual nunca habíamos entrado. En parte nos acercamos al mismo porque siempre está lleno, probablemente por su pequeño tamaño; cuando pasábamos frente a él siempre había una larga fila esperando para entrar. Imaginemos que estamos frente al local, a punto de entrar y, una vez que cruzamos la puerta percibimos un espacio mucho más grande del que esperábamos, mayor del que de hecho podría contener el edificio tal y como fue percibido desde el exterior. Nuestra primera reacción sería de sorpresa, después nos daríamos cuenta de que la pared del fondo está cubierta por un espejo, lo que nos permite, de nuevo, dar sentido a las dimensiones del restaurant. Si las posturas contrarias a Taylor tuvieran razón, como es el caso del atomismo lógico, no debería haber razón alguna por la que un individuo se sorprendiera, simplemente tendría que entrar al restaurant y recibir los *hechos* necesarios para construir una imagen del espacio, o dicho de otro modo, “Esta concepción nos da la imagen de unos agentes quienes al percibir el mundo, reciben ‘bits’ de información de su ambiente, y luego ‘procesan’ esa información de algún modo para que surja una ‘imagen’ del mundo que tienen; quienes después actúan en función de dicha imagen

para conseguir sus metas, a través de un ‘cálculo’ de medios y de fines.”²⁵ El hecho de que al entrar al restaurant nos sorprendamos (y no sólo nos demos a la tarea de analizar el lugar) y seamos capaces de reconocer que algo no está del todo bien dentro de nuestra imagen nos dejaría ver, piensa Taylor, que naturalmente la percepción condiciona nuestro enfrentarnos con la realidad de modo cotidiano e inmediato. Esto, por supuesto, no quiere decir que posteriormente no seamos capaces de teorizar el hecho de por qué encontramos la imagen del interior del restaurante sorprendente; por supuesto podemos después hablar de cómo suponiendo la extensión externa del restaurant nuestra expectativa natural era que el espacio contenido por las paredes correspondieran a esa realidad, sin embargo mi primera reacción no está tematizada, de igual modo, mi intuición respecto a las dimensiones del restaurant no está relacionada directamente con un análisis de la circunstancia. Lo que Taylor intenta demostrar es que, si aplicamos un ejemplo como el del restaurante, la percepción que tenemos de la realidad nos enfrenta a un mundo en el que todos los ítems identificables tienen una cierta relación y que, cuando mediante un artificio (como lo es el espejo en la pared) nuestra percepción entra en duda, lo que implica un modo de conocimiento pretematizado de la realidad que debemos tener en consideración; después podríamos actuar sobre esa realidad para conocerla más a fondo, para poder explicar la falta de correspondencia entre la realidad y nuestra percepción de la misma, sólo para darnos cuenta, al menos en este ejemplo, que nuestra percepción era correcta.

¿Es entonces la percepción un tipo de conocimiento legítimo o valioso? Charles Taylor argumenta que sí lo es. La percepción como primer modo de aproximarnos al mundo, si bien puede ser pretemático, no teorizado, no implica que no sea un conocimiento. Nadie puede negar que a partir de que Descartes inauguró la modernidad, que culmina en algunas

²⁵ TAYLOR, Charles: “Lichtung or Lebensform: Parallels Between Heidegger and Wittgenstein”; en *Philosophical Arguments*. p. 63 [en adelante: “Parallels”]

de sus vertientes en el atomismo lógico, la civilización, en especial la occidental por razones históricas, ha avanzado tanto en el conocimiento de la realidad física como en la aplicación de dichos conocimientos en avances tecnológicos. Un avance mayor de lo que logró toda la historia de la humanidad antes de esto. Alguien podría considerar que Taylor está demeritando el avance y la importancia del cientificismo con su crítica al racionalismo, lo que podría abrir a serias críticas la visión del quebequés. Taylor está consciente de estos avances y de los beneficios que han traído. La discusión no está, al menos en este punto, sobre el valor del atomismo y algunos tipos de racionalismo como medios para conocer la realidad de modo detallado,²⁶ lo que Taylor muestra, y que de hecho sí le parece un error por parte de la tradición de la Modernidad, es el hecho de que aunque “un método de este tipo es, en ciertos ámbitos, un indiscutible avance con respecto a los modos anteriores de proceder”, el problema “no fue tanto su formulación, cuanto a lo que yo denomino su ontologización, esto es, la interpretación del método ideal como la auténtica constitución de la mente.”²⁷

Si suponemos, siguiendo a la modernidad, que el conocimiento no es más que la conexión y acuerdo, o desacuerdo y distanciamiento, de nuestras ideas, entonces la percepción no puede, en modo alguno, ser considerado conocimiento, al menos valioso. Sin embargo la distinción sería que la percepción, según Taylor, no debe ser elevada al estatuto de conocimiento teórico; esto no significaría que no tenga validez independientemente del contexto. La percepción es el conocimiento que nos permite enfrentarnos con el mundo en el día a día y esto,

²⁶ Aunque es de hacer notar que Taylor sí encuentra problemática la aplicación de un modelo similar para el estudio de las relaciones sociales y la psicología, cuestión tan sólo congruente con su propuesta antropológica, ética y política. El ser humano, con lo visto hasta ahora, claramente no participa de la realidad del mismo modo como lo hace el restaurante y el espacio ocupado por él, lo hace en condiciones muy particulares, como un agente encarnado y, por lo mismo, el análisis de su naturaleza debería de ser particular también.

²⁷ *ibid.* p. 64-65

fundamentalmente, sólo puede ser así si nos entendemos como agentes encarnados.

Ahora nuestra percepción del mundo es esencialmente la de un agente encarnado, comprometido o en conflicto con el mundo. De nuevo el término 'esencialmente' implica la fuerza discutida antes; la aseveración no es sólo que la percepción depende causalmente en ciertos estado corporales –que no podría ver si mis ojos no estuvieran en buenas condiciones, o algo parecido. La aseveración es que nuestra percepción, en tanto experiencia, es tal que sólo podría ser la de un agente encarnado comprometido con el mundo.²⁸

La percepción, por tanto, implica la posibilidad misma de la acción sobre el mundo. Cuando percibo la realidad, considera Taylor, no sólo veo los objetos en una cierta ordenación; los percibo bajo una orientación espacial que me permite actuar sobre de ellos: arriba, abajo, izquierda o derecha. Este modo de enfrentarme con la realidad no está simplemente relacionado con el hecho de que tenemos un cuerpo, el tema de fondo es mi posibilidad de acción, mi movimiento e interacción con los objetos. No deja de ser curioso cómo es que este hecho, que la ciencia ha comprobado desde su visión atomista de la realidad, puede ser mal interpretado por la tradición que el mismo Taylor intenta combatir. Esto es claro, por ejemplo, en el pensamiento de Stephen Hawking, reconocido físico-matemático, quien en su último libro, *The Grand Design*, nos dice que:

El cerebro es tan bueno construyendo modelos que si las personas fueran dotadas de unos lentes que cambiaran las imágenes al revés *-de cabeza-*, sus cerebros, después de un tiempo, cambiarían el modelo para que pudieran otra vez ver las cosas del modo correcto. Si los lentes fueran removidos, verían el mundo de cabeza por un pequeño tiempo, y luego se adaptarían. Esto muestra que lo que queremos decir cuando decimos 'veo una silla'

²⁸ "Arguments", p. 23

es simplemente que uno ha usado la luz reflejada por la silla para construir una imagen mental o modelo de la silla. Si el modelo está al revés, con un poco de suerte, el cerebro lo corregirá antes de que intentemos sentarnos en ella.²⁹

El pasaje anterior es sumamente ilustrativo respecto a dos cuestiones: Por un lado, Hawking deja ver cómo es que el ser humano, en tanto agente encarnado, que vive y experimenta el mundo en tanto tal, percibe la realidad de modo que pueda actuar en él; cuando Hawking, bromeando, nos dice que “con un poco de suerte, el cerebro lo corregirá antes de que intentemos sentarnos en ella” esta, de algún modo, dando en el clavo. La relación del agente encarnado con el mundo es la del que en tanto inserto en el mismo [*engaged*] actúa sobre él. La percepción nos ofrece la posibilidad de reconocer el mundo en tanto actuamos. En efecto Taylor, probablemente al igual que Hawking, diría que “con un poco de suerte el cerebro lo corregirá antes de que intentemos sentarnos en ella”. Las razones, sin embargo, son distintas. Mientras que para Hawking la mente tendrá que realizar un nuevo juego entre ideas a partir de *bits* de información, para Taylor la percepción se ordenará de nuevo a su función natural pretemática, que es permitir al hombre ser en el mundo.

La cita anterior de Hawking nos deja ver lo arraigada que está la visión moderna del atomismo lógico. El cerebro, de acuerdo con Hawking, desarrolla un modelo complejo (pues no podría ser de otro modo un modelo que permita al hombre interactuar en una realidad tan compleja si sólo la conocemos a través de *bits* de información) dentro del cual, prácticamente al instante, el conocimiento desarrollado a través del juego de la facultad racional nos ofrece las pautas de acción dentro de la realidad. Esta visión le parece a Taylor claramente contraintuitiva.

²⁹ HAWKING, Stephen: *The Grand Design*; Bantam Books, Estados Unidos de América 2010. p. 47

Para comprender de dónde viene el problema de la visión científicista, es necesario atender de modo más profundo el fenómeno de la percepción. El problema en específico parece derivar de una distinción a la que Taylor le da poco crédito: la distinción entre cualidades objetivas y subjetivas. Esta distinción supone que los sujetos podemos dar cuenta de dos tipos de cualidades, unas objetivas y otras subjetivas. Charles Taylor atribuye esta distinción al surgimiento de la revolución científica del siglo XVII y en especial a su distinción entre cualidades primarias y secundarias.³⁰

Las cualidades secundarias no eran consideradas materia de ciencia pues no son parte del objeto a menos que esté enfrentado a un sujeto que lo conoce. El ejemplo del color es, para este caso, paradigmático.³¹ No es posible hacer una ciencia basada en el color pues el color simplemente implica una refracción de la luz a cierta frecuencia de onda; la ciencia puede analizar la frecuencia de refracción de la luz, pues esa continuaría aún cuando no haya un sujeto para observarla, pero si esa frecuencia arroja un color verde o rojo no es un conocimiento objetivo. Un problema adicional de las cualidades secundarias es la imposibilidad de establecer cánones claros, es por eso que no hay ciencia de lo caliente y lo frío, que es relativo al observador, pero si es posible hacer aseveraciones científicas sobre la temperatura en base a un estándar de medida.

Regresando al ejemplo de la silla de Hawking, es gracias a la distinción entre cualidades objetivas y subjetivas, podría pensarse, que sé que la silla no está de cabeza. Desde un análisis que partiera de estas premisas podría decir que sé que la silla no está de cabeza pues reconozco sus cualidades objetivas y veo que está en disposición para ser utilizada. Si pensara que ver la silla de cabeza o en la posición correcta fuera una simple

³⁰ Distinción presente en el pensamiento de Berkley, Locke y Hume entre otros pensadores. Y que tiene su origen en los sensibles propios y los sensibles comunes de la escolástica.

³¹ cfr. TAYLOR, Charles: "Self-interpreting Animals"; en *Human Agency and Language*; Cambridge University Press, Cambridge 1999. p. 46 [en adelante: "Self-interpreting Animals"]

cuestión subjetiva probablemente no me arriesgaría a sentarme pues la experiencia de que estuviera al revés podría ser sumamente desagradable. Esto, por supuesto, no quiere decir que dentro del esquema de dicha distinción no sea posible considerar que las cualidades secundarias juegan un papel protagónico en nuestra vida; considero que el problema fundamental es que la objetivización de la realidad en los términos en que la modernidad supone nos conduce, en último término, a concluir en la dicotomía valor-hecho.³²

¿Cuál es la relación entre la visión de Hawking, que es representativa de la modernidad y de la visión científica contemporánea que supone el dualismo cartesiano, y la dicotomía valor-hecho? El punto coyuntural está centrado en la percepción y los alcances de la misma; podríamos decir el modo en que se nos muestra la realidad. Para Hawking, así como para el resto de la tradición que comparte su visión, el análisis objetivo se puede traducir, y de hecho así sucede, en una valoración; en el caso de la silla en la confianza de sentarme en ella suponiendo que está dispuesta de manera que pueda sostener mi peso. Para Charles Taylor la percepción de la realidad es un fenómeno mucho más complejo y, en sus términos, me parece que no tendría el problema de la distinción hecho-valor..

La realidad para Taylor genera lo que él denomina un *import*, que traduciré por afección. Esta afección implica que la percepción no sólo es un modo de conocimiento de la realidad que me permite hacer un campo mental neutro. De fondo, la percepción, para permitirnos estar en el mundo como agentes encarnados, debe ofrecernos las pautas necesarias para saber poder relacionarnos con ese mundo que se nos presenta. Si el mundo fuera valorativamente indiferente, entonces la interrelación con el mismo sería problemática.

³² Aun cuando adelante en este trabajo intentaré aclarar mucho más esta dicotomía, puedo adelantar que el análisis de la distinción hecho-valor que supondré en este trabajo está inspirada en el análisis de Hilary Putnam sobre el tema.

Consideremos un ejemplo que utiliza el mismo Taylor.³³ Imaginemos que estamos en un jardín y nos topamos con un tigre que está caminado libremente. Nuestra percepción del evento nos haría sentir, simultáneamente en tanto percibido, miedo (al menos en el caso de los que no estamos acostumbrados a tratar con tigres). Enfrentados a esta circunstancia podríamos decir que la afección causada por la percepción es la de miedo. Ahora bien, desde una postura como la que parece sostener Hawking en el pasaje anterior, podríamos decir que dicho miedo proviene de la formación de un modelo mental que da razón del mismo: cuando uno ve un tigre supone que por la especie animal a la que pertenece tiene una tendencia carnívora, así como un instinto depredador que lo motiva a atacar presas fáciles, suponiendo que yo soy una presa fácil y mi constitución física puede parecerle suficientemente succulenta, estoy en condiciones de creer que el tigre me atacará. Esto, por supuesto, me llevará a las conclusiones, dentro de mi modelo mental, que harán la situación atemorizante pues dentro de mi modelo sabré que una mordida implicaría el daño a mis nervios, lo que se traducirá en un fuerte dolor, así como probablemente la pérdida de algún miembro u órgano que consideraré más o menos valioso dependiendo el caso (no es lo mismo perder la mano que la cabeza después de todo), eso me llevará al hospital, en caso de salir vivo, y a una dolorosa recuperación. La argumentación podría continuar ofreciendo una serie de justificaciones más o menos objetivas de “hechos”, que pudieran dar razón de mi miedo. De un modo similar, en el ejemplo de la silla, el modelo en mi mente me permite identificarla como un lugar seguro para sentarme y, por lo mismo, experimento la confianza de dejarme caer en ella (cuestión que no haría si dudara de su existencia).

Este tipo de explicación parece ser bastante buena, al menos lo suficiente para justificar mi miedo o mi confianza en ciertas circunstancias que implican una amenaza física. Sin embargo si es de hecho la que explica nuestro comportamiento como parece ser el ideal moderno expuesto en las

³³ *ibid.* p. 51

ideas de claridad de Descartes o en la de conocimiento de Locke, debería funcionar de modo análogo frente a todo tipo de afectos. Es decir, dichas afectos, cuando están justificadas, deberán provenir no de una percepción de la realidad sino, de fondo, de una evaluación modélica de la realidad.³⁴ El problema con este tipo de explicaciones, como lo entiende Taylor, es cuando nos enfrentamos a afectos [*imports*] tales como lo vergonzoso.

La vergüenza es una emoción-afectación que puedo sentir por diversas situaciones; la puedo sentir, por ejemplo, por problemas de peso. En el caso de un hombre podríamos decir que el peso es un indicador de salud y, quizá, de masculinidad. El hombre más masculino es aquel con un cuerpo fuerte y en un peso adecuado; por su parte un hombre excesivamente delgado podría sentirse menos masculino por la falta de musculatura y el excesivamente pesado por lo mismo aunque por causas contrarias. El sentimiento de vergüenza nos remite a otros contenidos, por ejemplo, al hecho de que la falta de bienestar puede reflejar pereza, gula, pusilanimidad (en algunos casos) y todo eso nos lleva a considerar la falta de honorabilidad. Aun asumiendo que explique el miedo, ¿cómo podría una visión como la de la epistemología moderna dar cuenta de sentimientos como la vergüenza?

Las propiedades sujeto-referentes [*subject-reffering*] no pueden entrar en una visión objetivante del mundo. Ésta permite para dar razón de las cosas en términos de propiedades objetivas, y también para reacciones subjetivas o, dicho de otro modo, una visión de las cosas por parte de un sujeto. Emociones como la vergüenza no caben en ninguna de estas categorías. No tienen un lugar, sin más, en la visión objetiva de las cosas, pues sólo pueden ser explicadas en términos dependientes a la experiencia. Pero no

³⁴ Utilizo la expresión de modelo para intentar enmarcar la aspiración de la epistemología de centrar el conocimiento, al menos el certero y útil, en la importancia de las reglas de conjunción de las ideas claras y distintas.

pueden ser clasificadas como una visión subjetiva de las cosas (...) De fondo en la pregunta de si me siento avergonzado es la pregunta de si la situación es realmente vergonzosa, si estoy correcta o incorrecta, racional o irracionalmente, avergonzado.³⁵

Lo que Taylor nos está diciendo es que hay afecciones [*imports*] que no pueden ser analizadas desde un punto de vista objetivo, cayendo en el dualismo de objetivo-subjetivo o hecho-valor. Ejemplos de esto son comunes en la literatura, quizá pocos tan arquetípicos como Fagín, el truhán que abusa del pobre Oliver Twist y el resto de los niños en la famosa novela de Charles Dickens. El comportamiento de Fagín, quien utiliza pequeños niños para robar despojándolos de todos los bienes y maltratándolos sistemáticamente, genera, en el que conoce la historia, una afección que oscila entre la vergüenza y la degradación. La pregunta es, por tanto, para Taylor, ¿este sentimiento es subjetivo?

Si la respuesta a la pregunta anterior es que de hecho sí lo es, entonces no podríamos sorprendernos que alguien encontrara las acciones de Fagín como buenas, honorables o dignas de un proyecto de vida, incluso dentro de nuestra cultura. Es complicado afirmar que el comportamiento de Fagín pueda ser considerado como bueno por un individuo sano y en condiciones normales.³⁶ Si aceptamos que dicho comportamiento nos genera una afección negativa no por nuestra visión particular del evento, sino por el evento mismo, la visión objetivista tendría que asumir que dichos sucesos tienen cualidades objetivas que lo hacen ser de un modo u otro. Sería tanto como decir que podemos hacer una ciencia objetiva de dichas afecciones, sin embargo sería desde esta perspectiva inaceptable. Si bien podemos explicar objetivamente por qué una situación es peligrosa (aunque no claramente atemorizante), como en el caso del tigre, no podemos hacer lo mismo en el caso de la vergüenza; en la

³⁵ *ibid.* p. 55

³⁶ Taylor no parece hacer explícita la necesidad de las condiciones normales o la salud del sujeto, sin embargo, dadas las atrocidades que hemos visto al hombre hacer, me parece importante hacerla.

vergüenza las cualidades que constituyen a lo vergonzoso, el fundamento mismo de la afección, es fruto de percepciones y afecciones referentes al sujeto.

¿Qué podemos hacer, si sostenemos la dicotomía de cualidades primarias y secundarias, respecto a este tipo de conocimiento? Desde esta perspectiva tendríamos que aceptar que hay un tipo de conocimiento que trasciende las cualidades primarias y secundarias, que limitan nuestra búsqueda de conocimiento objetivo, y que abre todo un nuevo campo de posibilidades para reflexionar sobre nuestra realidad como agentes encarnados. Esto es lo que busca fundamentalmente Charles Taylor, resaltar las dificultades a las que la modernidad ha hecho caso omiso con su búsqueda de uniformidad objetiva en las explicaciones científicas. Y es que este impulso ha llevado al hombre a buscar en la ciencia el modo para explicar una realidad compleja, no objetiva al modo tradicionalmente entendido, que no da cuenta de los fenómenos tal cual suceden en el ámbito humano. En este sentido Taylor necesita sólo demostrar que algunas de las afecciones no son causadas por causas objetivas, al modo en que quizá podría ser argumentado respecto del tigre (aunque probablemente de modo incorrecto), aunque por supuesto sí fundamentadas en el mundo, como pueden ser la vergüenza o la indignación, para permitir el paso a la percepción como una fuente de conocimiento legítimo. Las explicaciones de la modernidad, de acuerdo a la lectura de Descartes hecha por Taylor, no podrían explicar todos los fenómenos cognitivos que la percepción sí puede.

Ahora bien, estas afecciones pueden no ser simplemente sujeto-referentes, sino también referentes al yo [*self-referring*]. Esta distinción es importante pues las que se refieren al yo no suponen ser afecciones del sujeto en tanto agente encarnado sino que están referidas directamente al yo como individuo con una identidad particular. Este tipo de afecciones, que podríamos decir que son más bien una subclase de las sujeto-

referentes, son las implicadas en la vergüenza. Para sentir vergüenza no sólo reconozco cualidades en los objetos (en el caso del sobrepeso en mi cuerpo objetivado) que las hacen ser de un modo, sino que también se refieren a mí en un sentido más directo. Implican, de fondo, una visión y conjunto de afecciones y percepciones, también por supuesto de conocimiento objetivo y de segundo orden, para poder ordenarse de un cierto modo. Es decir, hay culturas en donde el sobrepeso pueda ser visto como una característica de la cual debemos sentirnos orgullosos (pues podría, quizá, representar abundancia y éxito).

El problema, por tanto, se traslada de nuevo a las posibilidades de obtener un conocimiento correcto a través de la percepción y las afecciones que ésta causa. El ideal cartesiano frente a este problema se mostraría en contra de dichas posibilidades pues, a menos que podamos dar cuenta de nuestro conocimiento reflejándolo en un proceso mental controlado, así como en las evidencias del mundo, dicho conocer no sería fiable. El tema, por tanto, se traslada a la referencialidad con el objeto: al decir que tal o cual cosa es emocionante, ¿estoy hablando de la cosa? Una respuesta objetiva podría decir que la emoción proviene de las relaciones neuronales que las cosas generen en mí al afectar mis sentidos. Sin embargo esto no es lo que se discute. De fondo, el tema se refiere a, como lo había ya mencionado antes, si el conocimiento fruto de la percepción, con las afecciones que suponga, tiene una referencia al objeto o no. La respuesta de Taylor, como ya se ha visto, es afirmativa. El hecho de que mi percepción pueda estar condicionada por conocimientos y afecciones anteriores no implica, en modo alguno, que dichas “categorías” no estén, en cierto modo, incluidas en el objeto y que, lo que es más, no den una descripción del mismo en tanto su relación con sujetos.

Esto es, fundamentalmente, lo que implica la agencia encarnada en Charles Taylor. Los objetos que están presentes en la realidad no son neutrales al modo en que la modernidad intentó plantear. De igual manera,

nuestra existencia en el mundo no es la de un agente distinto que está, de algún modo, atrapado o limitado por un cuerpo. El hombre, desde la visión de la agencia encarnada, es tanto su cuerpo como es su mente. El ser humano no puede conocer la realidad como otra cosa que ser humano, y el mundo es conocido en referencia a su circunstancia. La aspiración moderna de alcanzar lo que Hannah Arendt denomina el Punto de Arquímedes,³⁷ que nos permitiría analizar la realidad desde un punto absolutamente objetivo es, desde esta perspectiva, poco más que un ejercicio mental que nos permite relacionarnos con la realidad física en un plano limitado. El agente encarnado tiene un mundo, por decirlo de alguna manera, que “está conformado por su forma de vida, su historia o su existencia corporal.”³⁸ Un cierto perspectivismo es, por tanto, esencial en tanto entendemos nuestra condición de agentes encarnados.

En este hecho Taylor deja ver su inspiración kantiana: “nos hace ver – *se refiere a Kant-* , primero que nada, que no podríamos tener lo que reconocemos como experiencia sin no pudiese ser construible como de un objeto (tomo esto como un tipo de proto-tesis de la intencionalidad), y segundo, que la existencia de un objeto –*en tanto experiencia-* implica una cierta relación entre nuestras ‘representaciones’.”³⁹ Taylor intenta demostrar que la percepción reúne esas cualidades fundamentales del conocimiento. Sólo es percibido aquello que es parte del mundo (que no es neutral); percibo, de hecho, un mundo. Las afecciones que la percepción genera sobre mí son, por tanto, afecciones causadas por el mundo, por su objetividad percibida por un agente encarnado. Dicho en palabras del mismo Kant, si no existiera la objetividad nuestras percepciones “no pertenecerían tampoco a ninguna experiencia, por lo que carecerían de

³⁷ cfr. Arendt, op. cit. p. 285-294

³⁸ “Parallels”, p. 62

³⁹ “Epistemology”, p. 10

objeto y no serían más que un cierto juego de representaciones, es decir, serían menos que un sueño.”⁴⁰

La duda metódica de la modernidad, si aceptamos que la percepción remite por naturaleza al objeto externo, carece de todo sentido. Puedo preguntarme si mi representación de la realidad es más o menos correcta, pero dudar de la existencia de dicha realidad es absurdo por nuestra naturaleza misma. Y es que de fondo, si mi cerebro está conectado a una realidad virtual o no, es, en este punto, indiferente; el hecho fundamental es que estamos inmersos en una realidad sobre la que podemos actuar. El problema del “genio malvado” que nos tiene atrapados en una realidad que no está ahí es, desde esta perspectiva, un pseudoproblema. El hecho es que estamos en una realidad, que no podría ser de otra manera, y es patente porque somos, fundamentalmente, seres insertos en un mundo con el que interactuamos. Si la epistemología de la modernidad pudiera ser, como lo menciona el mismo Taylor, ontologizada, entonces la cuestión adquiere sentido; sin embargo la situación es otra, requerimos de la realidad, una realidad que se nos muestra y con la que interactuamos, porque no podríamos ser de otro modo. Somos lo que somos y eso es ser agentes encarnados.

Taylor busca demostrar una doble dimensión de la experiencia, que encuentra en la percepción su acto más primitivo. Así como en Kant la experiencia es, en cierto sentido, doble en tanto que implica la pasividad de la recepción del espíritu y, por otro lado, más propiamente kantiano, que implica la elaboración de las sensaciones por el entendimiento,⁴¹ en Taylor vemos que sucede algo similar. De igual modo, el agente encarnado no percibe la realidad tal cual es, lo hace como la percibe un agente de este tipo, por lo que también le da sentido. El agente encarnado construye un mundo con una realidad objetiva.

⁴⁰ KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*; trad: José del Perojo y de José Rovira Armengol; Orbis, Barcelona 1984. A111, A112

⁴¹ cfr. LACROIX, Jean: *Kant y el kantismo*; Publicaciones Cruz, México 2010. p. 33

El dualismo moderno, que desvincula al hombre de la realidad en la que vive, no tiene, de acuerdo con Taylor, el sustento empírico necesario para ser considerado una descripción de la naturaleza humana. Si bien la objetivización de la realidad, fruto de esta desvinculación, ha traído grandes progresos científicos que nos han permitido hacer descripciones adecuadas de nuestra realidad, suponer las consecuencias de dicho proceso, que es fundamentalmente la elevación de la epistemología moderna como naturaleza del ser humano, son incorrectas. Taylor no tendría problema alguno en afirmar que dicha postura, el Punto de Arquímedes que quiere ver el mundo desde fuera, que en la modernidad terminó siendo un fuera del mundo pero adentro del hombre, nos permite hacer descripciones de la realidad física que cumplen con los requisitos mismos de ese esquema. No es la intención del quebequés intentar negar el valor de las proposiciones científicas de la modernidad y nuestra época contemporánea, lo importante es poder encontrar el marco que le de sentido a la descripción científicista.

Si bien la aproximación con la realidad y la verdad serán tema de este trabajo en los capítulos siguientes, cuando analice la importancia del lenguaje e intente reconstruir una teoría de la verdad en Taylor, considero importante aclarar que el conocimiento de la realidad en Taylor exige la aplicación de esquemas distintos dependiendo del ámbito del que hablemos. Esto es patente a partir del desprecio de Taylor por las explicaciones científicas objetivistas de la conducta humana. Para nuestro filósofo dichas explicaciones fallan en darse cuenta que la descripción de esa realidad requiere de un esquema particular. Dicho de otro modo, Taylor no piensa que dentro del ámbito de la ciencia física sea igual de valioso el conocimiento obtenido a través de un proceso epistemológico que hace de la realidad un objeto experimentable que, por otro lado, el conocimiento que mezcla, por ejemplo, la espiritualidad dentro de la explicación de fenómenos físicos. Sin embargo, es importante adelantar que ambas explicaciones pueden ofrecer conocimiento valioso sobre aspectos

distintos de la misma realidad. El realismo de Taylor, de este modo, nos permitirá comprender el mundo como un objeto polifacético que puede ser explicado de diversas maneras. Será este hecho, por su importancia en la comprensión de lo que es el ser humano, el centro del capítulo tercero en donde intentaré explicar las diferencias que Taylor sostiene con el filósofo norteamericano Richard Rorty, quien niega la posibilidad de un realismo a partir de premisas sumamente similares a las de Taylor.

II. El lenguaje

Las afirmaciones de la agencia encarnada en Charles Taylor tienen mayores implicaciones que la aceptación de un modo de conocimiento perceptivo como el que expliqué en el capítulo anterior. Si bien es un hecho que la intención de Taylor, respecto a la introducción de la percepción como un medio legítimo de conocimiento, afecta el modo de conocer fundamentalmente, pues implica un primer modo de rechazo de la intuición del “yo desvinculado” fruto de la epistemología de la modernidad, tradición inaugurada con el pensamiento del francés René Descartes, los alcances del argumento de la agencia encarnada van más allá de esta primera aproximación.

En el presente capítulo me dedicaré a mostrar de qué modo se condiciona nuestro conocimiento de la realidad fruto de nuestra naturaleza como agentes encarnados. En primera instancia será fundamental explicar la idea del trasfondo, que en el pensamiento de Taylor, y en buena parte de la tradición filosófica actual, es un elemento constitutivo de la actividad y, de algún modo, del ser mismo del ser humano.⁴² Sin una clara comprensión

⁴² En el desarrollo del capítulo se verá cómo Taylor dialoga con la tradición respecto a este punto, en especial con Heidegger y Wittgenstein. Sin embargo será importante, en especial para el tercer capítulo, reconocer que

de la idea de trasfondo sería imposible para Taylor proponer una teoría de conocimiento coherente pues, como se verá en las siguientes partes de este capítulo, la relación entre el lenguaje y el trasfondo es íntima. Para el autor quebequés la posibilidad de poseer un lenguaje, y por tanto de llevar a cabo la expresión de nuestro discurso interno, está condicionada por la posibilidad de contar con algún tipo de telón de fondo que de sentido a nuestros conceptos.

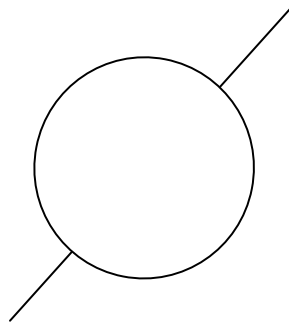
Por otra parte, si bien el tema de la verdad me parece fundamental dentro de cualquier propuesta que busca tener los alcances explicativos de Taylor, en este capítulo trataré el tema sólo de modo indirecto. ¿Qué es la verdad dentro del pensamiento de Charles Taylor? A esta pregunta anterior buscaré darle respuesta en el tercer capítulo, en donde intentaré mostrar el reto de Richard Rorty a las pretensiones realistas de Taylor. En este momento me centraré en concluir la exposición de algunas de las consecuencias de la consideración de la naturaleza humana como agente encarnado y, además, comprender en términos claros qué es el lenguaje y qué repercusiones tiene en nuestro modo de conocer el mundo dentro del pensamiento de Taylor. Ahora bien, como se pudo ver en el capítulo anterior, Taylor es un filósofo fundamentalmente interesado por dialogar con la tradición filosófica de la modernidad, es por esto que, para poder comprender del todo su propuesta sobre la naturaleza del lenguaje, que de fondo es una pregunta por la naturaleza humana, será necesario comprender la postura con la que dialoga, que no será otra que la idea del lenguaje empirista, en particular una síntesis de las propuestas de Hobbes, Locke y Condillac.

la idea del trasfondo se encuentra presente en pensadores tales como Hilary Putnam y, de especial interés para los fines de esta investigación, en Richard Rorty.

a. Trasfondo y agencia encarnada

¿Qué implicaciones tiene estar encarnados? ¿Por qué es tan importante para Taylor afirmar esta condición del ser humano más allá del conocimiento fruto de la percepción? La respuesta a este interrogante es, en pocas palabras y ya anticipada en el capítulo anterior, que el hecho de ser agentes encarnados nos enfrenta con algo más que una realidad, nos enfrenta a un *mundo* significativamente relevante. La realidad por sí misma no tiene propiamente un significado. De igual modo, como vimos en el capítulo anterior, esta intuición, fruto de la modernidad, de suponer la realidad como una serie de *bits* que al juntarlos crean un mundo parece ser insostenible dada la simple naturaleza del hombre. La realidad para un agente encarnado es su mundo. Un ejemplo podría ser de utilidad en este punto.

Ronald de Sousa en su artículo “Seizing the Hedgehog by the Tail: Taylor on the Self and Agency”⁴³ propone el siguiente ejemplo para tratar las facultades interpretativas del ser humano. Supongamos que nos encontramos jugando a los garabatos, y alguien nos presenta lo que sigue:



⁴³ De SOUSA, Ronald: “Seizing the Hedgehog by the tail: Taylor in the self and Agency”; *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 18, no. 3 (sept. 1988). pp. 421-432

La pregunta, por supuesto, no es otra que, ¿qué es esto? Visto de inicio, y para quien nunca se ha visto enfrentado a este particular garabato, la respuesta no es del todo evidente o simple. El ser humano, cuando se enfrenta a una realidad de la cual no puede dar una noticia precisa, como es en el caso de los garabatos, se tiene que ver en la necesidad de analizar el problema intentando dar sentido a lo presentado. Imaginemos por un momento que la epistemología de la modernidad fuera cierta, que de hecho nuestro modo de enfrentarnos con el mundo es en base a ideas claras y distintas, tales como las propuestas por Descartes, y que después tendremos que ser capaces de ofrecer conocimiento a través del libre juego de nuestras facultades racionales con dichas ideas.⁴⁴ Si así fuera el caso, el proceso de reconocimiento de un garabato sería una tarea francamente imposible. Separemos el garabato en ideas claras y distintas, ¿qué tenemos? Básicamente nos enfrentamos a un círculo y dos líneas rectas, que no son del mismo tamaño, en un plano en blanco. Desde esta perspectiva qué podríamos decir que es el garabato. Lo más probable es que, dado que sabemos que quien lo dibujó está esperando algo más que una respuesta del tipo “lo que tenemos es un círculo y dos líneas rectas”, tendríamos que claudicar y aceptar que es imposible reconocer algo adicional.

¿Cuál sería nuestra sorpresa cuando el dibujante nos dijera “es un charro andando en bicicleta visto desde arriba”? Si Descartes y la epistemología de la modernidad tuvieran razón, probablemente deberíamos ver al autor del garabato con cara de perplejidad y dudar, en automático, de sus capacidades como dibujante. Sin embargo, una vez que nos dijera que nos enfrentamos a un charro en bicicleta, es probable que nuestra reacción haya sido muy distinta. Es probable que cuando nos aclaran lo que es el dibujo lleguemos a tener lo que de Sousa denomina como la ‘experiencia del ¡aha!’ (que propiamente podría ser traducido con una ¡claro!). De no tener este tipo de experiencia, lo que implicaría es que no tenemos la capacidad de reconocer el estereotipo de un charro que, para

⁴⁴ Estas nociones las trato con mayor amplitud en el capítulo precedente.

quienes los conocemos, es suficientemente claro para, aunque no hayamos podido llegar a su identificación por nosotros mismos (aunque seguramente habrá quienes sí hayan podido), tener la respuesta a la pregunta “¿qué es esto?”. Esta experiencia interpretativa tiene como condición fundamental el hecho de ser agentes encarnados, con todo lo que esto supone, como lo explica Taylor.

Así, pues, hay dos tipos bastante distintos de relaciones que podrían quedar expresados cuando decimos que nuestra experiencia está conformada por nuestra constitución corporal. En primera (...) notamos algunas consecuencias de esta constitución para nuestra experiencia, como quiera que esté caracterizada. En segunda, explicamos de qué modo la naturaleza de esta experiencia está formada por esta constitución y cómo los términos en los que esta experiencia es descrita sólo tienen sentido en relación con esta forma de encarnación (...) la segunda concierne a las condiciones de inteligibilidad de ciertos términos. Esta segunda relación es la que quiero invocar al hablar de nuestro ‘mundo estando conformado’ por el cuerpo, la cultura, la forma de vida.⁴⁵

Las posibilidades de identificar el garabato (como un ejemplo límite de interpretación) están fincadas en la posibilidad de ofrecer pautas interpretativas de la realidad; y la interpretación no puede darse sin un trasfondo. Este trasfondo es el que radicalmente nos permite conjuntar los posibles conceptos, preconcepciones quizá, que nos den la posibilidad de que el garabato anterior represente a un “charro visto desde arriba mientras anda en bicicleta”. Pensemos por un instante en la idea de charro. Este concepto difícilmente puede ser comprendido, al menos dentro de la cultura mexicana, aislado del gran sombrero circular que tradicionalmente supone la indumentaria del charro. Sólo bajo esta noción el garabato tiene sentido. El trasfondo es, de este modo, “lo que soy capaz de articular, esto

⁴⁵ “Parallels” p. 109

es, que puedo sacar de su condición de implícito, sin decir nada sobre su carácter de facilitador contextual -lo que puedo hacer articulable, en otras palabras-.”⁴⁶

Taylor, para sostener el trasfondo con mayor solidez, busca en la tradición filosófica del siglo XX su justificación y encuentra en Heidegger y en Wittgenstein buenos aliados que lo acompañen. Para el filósofo quebequés el trasfondo es un concepto, si no coextensivo, al menos sí traslapado, con la idea de *lebensform* wittgensteiniana. Después de todo nuestra ‘forma de vida’ es el contexto necesario para que las palabras tengan significado de acuerdo con el austriaco. Taylor explica a Wittgenstein en este punto del siguiente modo:

Wittgenstein es explícito sobre las condiciones de inteligibilidad. La idea de que el significado de una palabra consiste sólo en su relación con los objetos que nombra, una concepción por su naturaleza atomista, fracasa en la comprensión de que tal relación se inspira en una comprensión del trasfondo y que no tiene sentido sin ella.⁴⁷

El concepto trasfondo es central para Taylor, sin él su teoría del lenguaje (la cual explicaré más adelante) y su filosofía moral y política es incomprensible. En su famoso texto, *La ética de la autenticidad*, Charles Taylor sólo puede sostener una noción de identidad y de autenticidad, piedra angular de sus postulados morales y posteriormente políticos, haciendo uso de la idea del trasfondo:

Sólo puedo definir mi identidad frente a un trasfondo de cosas que considero importantes. Pero poner entre paréntesis la historia, naturaleza, sociedad, demandas de solidaridad, todo excepto lo que encuentro en mí mismo, sería eliminar todo candidato para ser considerado valioso. Sólo si existo en un mundo en el que la

⁴⁶ ibid. p. 69

⁴⁷ ibid. pp. 74-75

historia, o las demandas de la naturaleza, o las necesidades del prójimo, o los deberes de la ciudadanía, o el llamado de Dios, o alguna otra cosa de este tipo importan crucialmente, puedo definir mi identidad de modo no trivial. La autenticidad no es el enemigo de las demandas que emanan más allá del individuo; presupone esas demandas.⁴⁸

Si bien el objetivo de este trabajo no es intentar explicar la 'ética de la autenticidad' o la 'política del reconocimiento' taylorianos, este tipo de trabajos nos permiten ver la fundamental vinculación del trasfondo en la vida diaria y con las limitantes y posibilidades de un realismo cognoscitivo en la filosofía del quebequés. Y es que si analizamos el trasfondo en los términos hasta ahora mencionados, podemos afirmar, con plena seguridad, que éste mediará no sólo en la afirmación de la identidad, al modo en que Taylor propone en la cita anterior, sino que también será el medio que nos permita conocer el mundo de modo científico. Sin la idea de trasfondo el ideal de objetividad científico, que en nuestros días ha ido perdiendo fuerza o, más bien, ha dejado de ser intransigentemente aplicado al conocimiento científico de modo irrestricto, sería una cuestión imposible.

El trasfondo, sin embargo, no sólo es condicionante, también puede ser condicionado por el individuo mediante lo que Taylor denomina su "articulación". Una vez que el trasfondo es articulado, sería posible generar estados intencionales que medien nuestra aproximación con el mundo de un modo más o menos consciente.⁴⁹

¿Cómo llevamos a cabo la articulación del trasfondo?, ¿no dejaría de ser trasfondo si es articulado? La segunda pregunta es de fundamental importancia. Si aceptamos que el trasfondo es el telón de fondo que nos permite ver las ideas con cierta claridad, utilizando la analogía podríamos decir que el trasfondo sería un manto, al fondo del escenario que es la

⁴⁸ TAYLOR, Charles: *The ethics of authenticity*; Harvard University Press, Massachusetts 2003. pp. 40-41

⁴⁹ Es gracias a esa intencionalidad que tiene sentido el que nos planteemos la "objetividad" de la ciencia, la cual sería imposible de otro modo.

realidad, que nos permite mediante el contraste de los colores de los objetos, comprender su posición en el escenario y, de este modo, poder construir un mundo. Entonces ¿cómo podríamos articularlo y, en ese sentido, hacerlo parte de la realidad contrastada? Dicho de una manera más breve: si articulamos el trasfondo deja de ser el telón de fondo, si esto es así, con ¿qué herramientas podríamos contrastarlo para poder analizarlo o comprenderlo?

Taylor reconoce esta limitante, el trasfondo no puede ser llevado en su totalidad al foco de nuestra atención. Para intentar aclarar esta idea me gustaría hacer uso del análisis de Hilary Putnam al pensamiento de John Dewey, en particular a lo que refiere a la justificación de nuestras investigaciones tal cual lo expone en *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Si bien la postura de Taylor no es, al menos no incontrovertiblemente, un pragmatismo al modo de Dewey,⁵⁰ en el punto particular en el que estamos tratando me parece que tienen la misma inquietud. Putnam nos dice que:

Al juzgar el resultado de una investigación, sea una investigación sobre lo que convencionalmente se considera un 'hecho' o sobre lo que convencionalmente se considera un 'valor', siempre llevamos con nosotros una considerable provisión de valoraciones, así como de descripciones, que no se cuestionan en esa investigación. Nunca nos encontramos en la situación que imaginaban los positivistas de disponer de una provisión enorme de creencias fácticas y ningún juicio de valor y tener que decidir si nuestro primer juicio de valor está 'justificado', de tener que inferir nuestro primer 'debe' a partir de muchísimos 'es'."⁵¹

El pasaje anterior puede ayudarnos a reconocer las posibilidades de tratar al trasfondo como objeto del conocimiento del modo en que el mismo

⁵⁰ Me parece que sí se podría considerar cercano a algún tipo de neopragmatismo, en particular al de Putnam. Esa será, en buena medida, parte de mi tesis en el siguiente capítulo.

⁵¹ PUTNAM, Hilary: *El desplome de la dicotomía hecho-valor*, Paidós, Barcelona 2004. p. 125

Taylor lo supone. Si bien la palabra 'trasfondo' no aparece en la cita de Putnam es exactamente a la "provisión de valoraciones, así como de descripciones, que no se cuestionan" en las investigaciones las que dan contenido al trasfondo del cual habla Taylor. ¿Qué otra cosa podría ser el trasfondo sino ideas, valoraciones y descripciones no puestas bajo escrutinio cuando nos aproximamos a la realidad y que nos ayudan a informarla en un mundo? La sencillez explicativa de Putnam nos ofrece la posibilidad de generar un itinerario de investigación sobre el trasfondo de modo claro. Ahora bien, si, como dice Taylor, llevar a cabo las investigaciones sobre el trasfondo es "tomarlo (o algo de ello) y hacerlo explícito", es necesario tener presente que "la idea de hacer totalmente explícito el trasfondo, de deshacer su condición de trasfondo, es en principio incoherente."⁵²

Nuestra imposibilidad de articular el trasfondo de modo completo es causada por nuestra naturaleza de agentes encarnados que requieren un trasfondo para juzgar. Si la condición de nuestro conocimiento de la realidad es la posibilidad de tenerlo en el modo de un mundo articulado, entonces "siempre debe haber un contexto desde el que prestemos atención si hemos de entender la experiencia de un ser como éste *-es decir como agente encarnado-*."⁵³ La búsqueda del punto arquimédico es una búsqueda que no podrá encontrar nada gratificante al final del camino. El trasfondo es necesario para que conozcamos el mundo, lo que implica, finalmente, que no tenemos un acceso directo a la realidad, siempre requerimos de un trasfondo particular. Siempre estamos condicionados por creencias, descripciones o valores anteriores. El realismo metafísico, que supone el conocimiento de las cosas en sí, tal cual son independientemente del observador parece ser, por tanto, imposible desde la filosofía de Taylor. Podríamos ponerlo en estos términos: ¿cómo podríamos hablar de un *en sí* si ese *en sí* siempre es desde alguien? Este será el reto de Taylor, quien

⁵² "Paralelisms" p. 71

⁵³ "Paralelisms" p. 69

busca sostener algún tipo de realismo. Este tema lo analizaré con detenimiento en el siguiente capítulo.

Lo anterior no implica que Taylor sea un representacionista, mucho menos un idealista, lo que sí implicará es que nuestra capacidad de conocer la realidad estará limitada por el trasfondo. Taylor se suma a una tradición anti epistemológica de gran envergadura. El iniciador de esta tradición es, de acuerdo con el quebequés, Kant. Una lectura de las intenciones kantianas con la deducción trascendental es suponer que dicha deducción busca ser una invalidación del atomismo empirista: “Kant termina con el empirismo mostrando que cada impresión individual es tomada como una parte potencial de información; esta es la comprensión de trasfondo que se encuentra detrás de nuestras discriminaciones perceptivas”⁵⁴ El conocimiento es posible, dentro de esta perspectiva, porque está situado, vinculado, dentro de la filosofía kantiana, en las categorías. La tradición cartesiana, después continuada en la obra de los empiristas, había buscado afirmar la idea del conocimiento como *bits* de información; es sólo dentro de este contexto que la problemática sobre la causalidad, como fue entendida por Hume, podría tener sentido. Kant nos permitió, desde la visión de Taylor, iniciar un proceso emancipador que continuó hasta pensadores como Herder, Heidegger, Wittgenstein y, por qué no, Taylor mismo.

Si queremos ser capaces de comprender qué es lo que propone Taylor en este campo, que está fundamentalmente ligado al estudio de la naturaleza misma del hombre, el tránsito por el análisis exhaustivo del lenguaje es un menester ineludible. Como introducción al lenguaje, que está ligado al trasfondo (como sospecho que el lector reconocerá y sobre lo que profundizaré en adelante), encuentro sugerente remitirme a Taylor mientras describe a Wittgenstein, en particular la referencialidad del lenguaje:

⁵⁴ TAYLOR, Charles: “The importance of Herder”; en *Philosophical arguments*. p. 90-91 [en adelante: “Herder”]

El nombrar algo parece una operación primitiva y autosuficiente, pero cuando uno la supone de este modo, 'se olvida que una buena parte de los preparativos que hay en el lenguaje presupuestos si el simple hecho de nombrar debería tener sentido.'

Wittgenstein es explícito en esta observación sobre las condiciones de inteligibilidad. La idea de que el significado de una palabra consiste sólo en su relación con el objeto que nombra, una concepción por su naturaleza atomista, se ve limitada en la realización de que cada una de esas relaciones se lleva a cabo en un trasfondo comprensivo y no tiene sentido fuera de éste.⁵⁵

b. El lenguaje

En la cita anterior Taylor hace, al menos, dos cosas. Por un lado explicita su lectura de la teoría lingüística de la modernidad, dentro de la que supone un cierto desdén por la excesiva simpleza que parece adjudicar a la capacidad lingüística del ser humano, y, por otro, nos refiere al trasfondo como condición de inteligibilidad para la actividad lingüística. Para poder seguir la exposición de Taylor en ese pasaje me parece importante tratar el tema de la aparición-surgimiento del lenguaje, en particular la postura que nuestro filósofo procura desacreditar en compañía de Herder, Heidegger y Wittgenstein.

El lenguaje es central para Taylor pues considera "pensar en el lenguaje de la manera correcta como una tarea para la antropología filosófica".⁵⁶ El conocimiento mismo del hombre requiere un análisis serio de las capacidades lingüísticas de los individuos. No es, por tanto, una

⁵⁵ "Parallelisms", pp. 74-75

⁵⁶ SMITH, Nicholas: "Taylor and the hermeneutic tradition"; en *Charles Taylor*, ed. Ruth Abbey; Cambridge University Press, Nueva York 2004. p 37

equivocación que Taylor sea normalmente considerado como un autor inmerso en el denominado 'giro lingüístico'.⁵⁷ ¿Qué implica dicho giro dentro de la filosofía del quebequés? La centralización del problema del lenguaje como un modo de conocer la naturaleza del hombre y de sus creaciones (sean éstas artísticas, lingüísticas o culturales en un sentido más amplio) es fundamental dentro de la investigación tayloriana. Esta consideración, que de ningún modo es exclusiva en Taylor, explica en cierta medida la relevancia que los estudios lingüísticos han tenido desde el siglo pasado: "(...) nuestro siglo ha sido testigo del nacimiento y crecimiento explosivo de la ciencia lingüística. Y en un sentido la palabra 'explosivo' es la correcta, porque como las otras ciencias sobre el hombre, la lingüística es perseguida de modos irreductiblemente compatibles, de acuerdo a acercamientos mutuamente contradictorios, defendido por escuelas beligerantes."⁵⁸

La comprensión de las capacidades lingüísticas del hombre se ha convertido en uno de los terrenos más fértiles en filosofía, en parte por la novedad de la disciplina y en parte, quizá, por el desencantamiento, en cierta medida generalizado, con la epistemología moderna, que suponía que éramos capaces de construir conocimiento certero a partir de un número limitado de ideas claras. Sin embargo, el estudio de la capacidad discursiva no es algo totalmente nuevo dentro de la tradición filosófica, y en esto Taylor pone un especial énfasis dentro de su artículo ya citado en este trabajo, "Language and human nature". Una de las primeras definiciones del ser humano que atienden a esta facultad humana es la expresada por Aristóteles al inicio de su *Política*, en donde el hombre se define como '*zoon logon echon*'. Este logos, que la tradición terminó interpretando como razón puede, y me parece que debe, entenderse en el

⁵⁷ cfr. *ibid.* pp. 29-52

⁵⁸ TAYLOR, Charles: "Language and human nature"; en *Human Agency and Language*; Cambridge University Press, Cambridge 1999. p. 215 [en adelante: *Language*]

contexto de Aristóteles como facultad discursiva. Como Hannah Arendt expresa con absoluta claridad:

La traducción latina de esta expresión por 'animal rationale' se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la de <<animal social>>. Aristóteles no definía al hombre en general ni indicaba la más elevada aptitud humana, que para él no era el *logos*, es decir, el discurso o la razón, sino el *nous*, o sea, la capacidad de contemplación, cuya principal característica es que su contenido no puede traducirse en discurso. En sus dos definiciones más famosas -*la otra siendo, dentro del contexto del que habla Arendt la de animal político*- Aristóteles únicamente formuló la opinión corriente de la polis sobre el hombre y la forma de vida política (...) donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos.⁵⁹

En este sentido Aristóteles es uno de los primeros en reconocer la importancia del lenguaje, Taylor, al igual que Arendt, se percata de esto con profunda astucia. Sin embargo, su lectura sobre la definición aristotélica es muy distinta a la realizada por Arendt. Taylor nos dice que, de querer traducir de modo correcto la definición de Aristóteles, tendríamos que conformarnos con un simple "animal poseedor de *logos*"⁶⁰ En este sentido Taylor intenta aprovechar la polisemia de *logos* para intentar ilustrar la cimiento de la inquietud del siglo XX sobre el lenguaje. ¿En dónde radicaría la diferencia entre las interpretaciones de Taylor y de Arendt? Para Taylor Aristóteles es un precursor de las inquietudes actuales sobre el lenguaje. El modo en el que la naturaleza humana es capaz de desarrollarse haciendo uso del discurso. Aristóteles, si esta lectura es adecuada, estaba ofreciendo una definición de la naturaleza cognitiva del hombre y, por tanto, de su modo de ser en el mundo. Arendt no parece verlo así.

⁵⁹ ARENDT, Hannah. Op. Cit. p. 54

⁶⁰ *Language* p. 217

Para la filósofa alemana Aristóteles no está intentando ofrecer una definición de la naturaleza del hombre. Más bien, y en cierto sentido la plausibilidad de su argumento va acompañada del hecho de que Aristóteles es también el formulador de la definición '*zoon politikon*', el estagirita estaba intentado hacer una descripción de una concepción popular de su época referida no a todos los hombres, sino a los ciudadanos que participaban de la vida pública: "El interés se desplazó de la acción al discurso, entendido más como medio de persuasión que como específica forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y se hacía. Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia."⁶¹

Si bien esta diferencia en la lectura de la definición, o explicitación (dependiendo de con quién estemos de acuerdo), de la concepción aristotélica de la naturaleza humana, entre Taylor y Arendt, es de algún modo intrascendente para línea argumentativa del canadiense, considero relevante hacerla patente por una razón particular. Taylor, en este sentido, interpreta a Aristóteles quizá no del modo más estricto pues, de algún modo, su misma propuesta del trasfondo se lo permite. Si el trasfondo es lo que nos permite articular las ideas, no es del todo sorprendente suponer que Taylor realice esta lectura tan libre de Aristóteles. Sin embargo, sobre este punto en específico, tendría que conceder la razón sobre la interpretación a Hannah Arendt. Me parece que Taylor lleva el argumento aristotélico más allá de lo que el mismo Aristóteles está dispuesto a llevarlo. Uno de los pasajes paradigmáticos dentro de la política, en donde Aristóteles habla del hombre como poseedor de *logos*, es el siguiente:

Ahora bien, los hombres llegan a ser buenos y virtuosos por tres cosas, que son la naturaleza, el hábito y la razón *-logos-*. En primer lugar, tiene uno que nacer con naturaleza humana y no con la de otro animal cualquiera, y además cierta cualidad de cuerpo y

⁶¹ARENDR, Hannah. Op. Cit. p. 53

alma. Ciertas disposiciones nativas, por otra parte, no son de ningún provecho, ya que nuestros hábitos las hacen cambiar, pues por su naturaleza pueden ser modificadas por los hábitos en una u otra dirección, hacia lo mejor y hacia lo peor. Los demás animales principalmente por la naturaleza, aunque a algunos de ellos los guía parcialmente también el hábito; pero el hombre vive también por la razón *-logos-*, que sólo él posee, por lo que es preciso que en él guarden aquellas tres cosas una armonía recíproca. A menudo, en efecto, los hombres actúan contra su costumbre y contra su naturaleza si la razón *-logos-* les persuade que esta otra conducta es mejor.⁶²

De la cita anterior, sin duda podríamos deducir lo que Taylor entiende por la definición de hombre como ‘animal poseedor de logos’. Sin embargo, la cita por sí misma no hace una descripción de la naturaleza del hombre en modo alguno. Lo que Aristóteles parece expresar textualmente es el simple hecho de que el hombre puede actuar en función al discurso, es importante intercambiar en la cita anterior la palabra ‘razón’, o bien por ‘logos’, intentando mantener la amplitud de traducción implicada, o al menos por ‘discurso’, ‘capacidad discursiva’ o cualquier otro término aplicable. Si hacemos esto podemos decir que “A menudo, en efecto, los hombres actúan contra su costumbre y contra su naturaleza si *el discurso* les persuade que esta otra conducta es mejor.”

Ahora bien, el contexto general de la cita es fundamental, pues Aristóteles no está hablando del hombre en general, sino del hombre en tanto animal político (entendiendo esto como ciudadano: “Una vez que con anterioridad hemos definido cuáles son las disposiciones naturales que han de tener quienes deben ser fácilmente conducidos por el legislador, nos queda ahora definir la función de la educación, porque los hombres aprenden unas cosas por el hábito y otras por la enseñanza.”⁶³ Me parece

⁶² Pol. 1332b 1- 8

⁶³ Pol. 1331b 9-13

que si leemos esta segunda cita desde la perspectiva de un hombre moderno Taylor podría argumentar que su lectura es adecuada, sin embargo estaríamos cayendo en lo que me parece un profundo error de interpretación. La tarea del legislador está fundamentalmente dirigida, dentro del contexto de la *polis* griega, a definir la ley que gobierne al hombre libre, es justo por su carácter de libre que el *logos* puede servir para modificar su conducta. No todo hombre está a la merced del legislador de un modo directo, más bien la mayoría de los individuos estaban a disposición del *oikodespotés*.

La noción de igualdad entre todos los seres humanos no es, en modo alguno, una herencia de la Grecia Antigua. Quizá sea mucho más adecuado considerar la propagación de cristianismo como responsable de este hecho. En la Grecia de Platón y Aristóteles muy pocos individuos estaban en posibilidades de realmente tener una interacción significativa por medio del discurso. La mayor parte de la población estaba dedicada a tareas domésticas en algunos casos y, en casi todos, bajo el poder absoluto del *oikodespotés*, el padre de familia. No se dudaba en su naturaleza humana, se dudaba en la perfección de su naturaleza. Sólo el ciudadano, el *oikodespotés*, era realmente un '*zoon logon echon*', del mismo modo que sólo el padre de familia era un '*zoon politikon*'. Plantear el problema del giro lingüístico con Aristóteles como antecedente me parece que es ampliar el argumento en demasía, no intento decir con esto que no se pueda hacer una lectura de este tipo del estagirita, sólo que, asimilar el 'animal poseedor de logos' aristotélico con la tradición lingüística a la que Taylor busca hacerlo parece implicar una serie de posturas filosóficas a las que Aristóteles no tuvo acceso y tampoco desarrolló.

Lo que sí podemos afirmar, adicionalmente, es que aún cuando Aristóteles pudiera no haber buscado llevar el argumento sobre la capacidad discursiva hasta el punto al que Taylor lo lleva, la apertura al discurso público, en términos de Aristóteles, sí nos permite hablar de una

inquietud, ya presente en la mentalidad griega, sobre la importancia del *logos* para la vida pública. Es decir, considerando que las personas libres no deben estar atadas al mandato de la violencia, así en la antigüedad como en nuestros tiempos, la capacidad discursiva de los hombres toma un protagonismo particular dentro de la vida social de los individuos. Esto sí que puede ser rastreado a Aristóteles, sin mayores disputas, así como a los intereses de Taylor en la actualidad.

Ahora bien, el que tengamos naturalmente la capacidad para poseer un lenguaje no supone, claramente, que debemos tener un lenguaje en concreto. Por supuesto, el hecho de que hable castellano, inglés o francés como lengua materna es a causa del azar. Sin embargo, ¿de dónde viene nuestra capacidad de convertirnos en dialogantes?, o, dicho de otro modo, ¿en qué consiste esta capacidad lingüística? El hombre, naturalmente, posee una capacidad discursiva, sin embargo, ¿para qué sirve esta capacidad? La respuesta a esta pregunta, que podría parecer en primera instancia poco problemática es, en realidad, todo lo contrario. ¿Es el lenguaje un simple medio para designar realidades externas?, ¿tiene el lenguaje algún otro uso que la designación?, ¿qué características tiene el lenguaje para que me permita construir ideas?

Las anteriores son tan solo algunas de las preguntas a las que Taylor intenta dar respuesta. Primero, antes de intentar llevar a cabo la reconstrucción de la propuesta tayloriana, me parece adecuado plantear una de las principales teorías del lenguaje contra las que se enfrenta la propuesta del quebequés.

La propuesta nominativa del lenguaje

Una de las imágenes y explicaciones del surgimiento del lenguaje más representativas de la modernidad es la que encontramos en la fábula de Étienne Bonnot de Condillac, quien ofrece un sólido sustento a las teorías nominativas de sus contemporáneos. El francés nos relata cómo es que dos niños que se encuentren en el desierto, y que no poseen un lenguaje, se gritarán el uno al otro expresando de modo natural sus sentimientos. Darán, de esta manera, lo que se denominaría como 'signos naturales'. Cuando un niño grita de dolor, y aun no posee un lenguaje, nos ofrece un signo no establecido que representa su afectación física, si fuera el caso. Sin embargo, esto no es un lenguaje. El lenguaje utiliza 'signos establecidos', un grito como expresión de dolor, diversión, miedo, etc. no representa un medio de comunicación lingüístico. La palabra 'dolor', por su parte, sí tiene la cualidad de pertenecer a un lenguaje. ¿Cómo explica Condillac el surgimiento de la palabra 'dolor', por ejemplo? La respuesta es, de acuerdo con Taylor, que "Condillac argumenta que cada niño, al ver al otro gritar desconsoladamente, entenderá este grito como un signo de algo (lo que causó el desconsuelo) y, entonces, será capaz de dar el paso de usar este signo para referirse a la causa del desconsuelo."⁶⁴

Lo que Condillac parece explicar no es tanto qué implica la facultad lingüística del ser humano, el poseer un *logos*, tanto como el cómo surge un lenguaje natural determinado. El lenguaje nos sirve, de este modo, como una representación de las ideas, un mecanismo de control de las representaciones que nos permitan jugar con ellas con nuestras facultades intelectuales: "Condillac piensa que la introducción del lenguaje nos sirve para tener control del proceso de asociación; nos garantiza un 'dominio

⁶⁴ "Herder" p. 116

sobre nuestra imaginación”⁶⁵ El lenguaje, desde la epistemología de la modernidad como la he ido explicando, siguiendo a Taylor, sólo puede entender el lenguaje como una especie de síntesis de la representación en un sonido. De esta manera, la palabra ‘casa’ sintetiza todas las representaciones de ‘edificio utilizado para habitar’. La palabra ‘casa’ dentro de la propuesta de Condillac, debe remitir a una imagen mental de casa. Si la palabra no tiene referencia, difícilmente podríamos estar hablando de representación, es decir, requerimos de una *fotografía*⁶⁶ de casa en nuestra mente para que la palabra realmente tenga contenido. De esta manera, cada vez que quiero construir un enunciado en donde me quiera referir a un ‘edificio utilizado para habitar’ puedo referirme a una ‘casa’.

Esta postura, sin embargo, no termina de dar cuenta de la capacidad discursiva del agente encarnado según Taylor. Lo que Condillac ofrece no es una explicación del origen de dicha capacidad, lo que realmente nos da es una fábula que, presuponiendo dicha capacidad en el ser humano, explica el surgimiento de un lenguaje dado. Taylor entiende la tesis de Condillac simplemente como una extensión de la epistemología representacional moderna en el lenguaje.⁶⁷ El hombre puede hacer uso de ideas simples de modo más sencillo si dichas ideas están representadas en un lenguaje. Así, el lenguaje cumple una función fundamentalmente designativa.

Esta respuesta, empero, es una respuesta a medias al problema del lenguaje. No podemos explicar la facultad del hombre para poseer un lenguaje presuponiendo dicha facultad. Condillac, en ese sentido, explica muy poco. Este tipo de deficiencia es común a cualquier teoría del lenguaje que intente explicar no sólo un lenguaje natural dado, sino también la facultad de las personas para poseerlo, y que busque explicarlo sólo en

⁶⁵ TAYLOR, Charles: “Heidegger, language and ecology”; en *Philosophical Arguments*. p. 102 [en adelante: “Heidegger”]

⁶⁶ La metáfora wittgensteiniana de la fotografía, propia del Wittgenstein del *Tractatus*, me parece absolutamente adecuada para explicar en este momento esta propuesta.

⁶⁷ cfr. “Heidegger” p. 102-103

términos designativos, considera Taylor. Es decir, mientras supongamos que el lenguaje simplemente implica la designación de objetos, e incluso de representaciones más que objetos (para intentar ser aún más abarcales), no parece que podamos dar razón de todo lo demás que hacemos con el lenguaje y, en ese sentido, la facultad no estará siendo explicada con la profundidad a la que podríamos aspirar.

El lenguaje no sólo sirve para designar objetos, de hecho es posible pensar que esta no es su actividad central. Pensemos en Aristóteles y recordemos el argumento de Arendt. Incluso cuando pudiéramos pensar que su lectura del papel del *logos* en la filosofía griega, y en particular en la aristotélica, pone excesivo peso en el plano político, tendríamos que reconocer que el papel del discurso, desde esta perspectiva, es central para la vida política. De esta manera tendríamos que decir que, al menos dentro de un cierto contexto, el lenguaje-discurso es fundamentalmente una herramienta persuasiva o argumentativa, no designativa, como parece reconocer Aristóteles:

El porqué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario es evidente. La naturaleza -según hemos dicho- no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra -no deja de ser ilustrativo el hecho de que la traducción implica *logos* con palabra en este punto-. La voz es señal de pena y de placer, y por esto se encuentra entre los demás animales (cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sensaciones de pena y de placer y comunicaras entre sí). Pero la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación

común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad.⁶⁸

La palabra es fundamentalmente la capacidad de comunicar ideas, no meras referencias. El lenguaje, el *logos*, no puede ser entendido al modo que propone Condillac a menos que supongamos que las palabras son fundamentalmente representaciones directas de la realidad del mismo modo que lo son para un animal y, si ese es el caso, la única diferencia entre el hombre y los animales sería de grado, la capacidad que tenemos de aprender palabras nuevas y más específicas. Por supuesto, si ese fuera el criterio que dictara quién es el que posee una facultad lógica, entendiendo lógica en su relación con el *logos*, no con la disciplina filosófica, más desarrollada (pues aceptaríamos que el *logos* no es exclusivo del hombre), entonces diríamos que las computadoras poseen la palabra en mayor medida, lo que es profundamente debatible y, considero, simplemente falso. El que una computadora sea capaz de “aprender” un mayor número de palabras con su significado preciso no implica que sepa utilizarlas de modo adecuado; esto implicaría, de cierta manera, el hecho de que de fondo no conocería el significado. Ahora bien, aun cuando una computadora pudiera conocer el significado de cierto número de palabras, y pudiera llevar a cabo una conversación, queda la pregunta de si eso corresponde al ejercicio de una capacidad discursiva similar a la del hombre.

La prueba de Turing, que supone que la inteligencia de una máquina es medida en función de su capacidad de entablar una conversación con un ser humano y que éste no lo reconozca, sería un modo de plantear que la Inteligencia Artificial realmente corresponde a un modo de inteligencia. Sin embargo esto parecería ser un error. La capacidad discursiva del hombre no sólo implica la utilización de reglas sintácticas, como parece estar supuesto en la propuesta de Condillac y algunos

⁶⁸ Pol. 1253 a 8-18

cientificismos contemporáneos, implica sobre todo la construcción de un mundo semánticamente relevante.

Y es que la correcta utilización de la palabra está dictaminada por el contexto en el que se utiliza; la posibilidad de construir metáforas, símiles y analogías por ejemplo, supone nuestro manejo y conocimiento del vocabulario de un modo muy particular, un vocabulario que informa un mundo percibido en los términos en que expuse en el capítulo anterior. Por ejemplo, yo podría decir la oración “tu piel es blanca como la nieve”, difícilmente puede ser analizada la verdad de dicha oración desde una perspectiva meramente designativa. Es imposible que la piel de alguien, quien sea, sea blanca como la nieve (no importa que tan blanca sea la persona). ¿Podríamos decir que es falso en todas las ocasiones decir de una persona muy blanca, y en ciertos contextos específicos, que su “piel es blanca como la nieve”? Si una versión nominativa estricta del lenguaje fuese correcta, y el lenguaje es fruto de relaciones directas, las descripciones metafóricas serían, en el mejor de los casos, oraciones sin sentido. Ahora bien, decir que alguien tiene la “piel blanca como la nieve” no es, forzosamente, una oración sin sentido. De hecho podríamos considerarla, dependiendo el contexto no sólo adecuada, con contenido, sino, aun sin tener clara la noción de un concepto tan problemático, verdadera.

El lenguaje, dentro de esta concepción, no puede ser considerado simplemente representación de los objetos. El lenguaje es fundamentalmente constitutivo de nuestra realidad y nuestro mundo. Es decir, la condición de posibilidad para construir un mundo significativo es, radicalmente, el lenguaje mismo. Podríamos decir que sin lenguaje no hay mundo.

Si nuestro enfrentarnos con la realidad está mediado por un trasfondo, que nos permite valorar los objetos de modo que los conocemos como parte de un mundo significativo, el lenguaje es parte fundamental de la construcción de dicho trasfondo. El lenguaje es una herramienta que nos permite construir un mundo, es la herramienta fundamental para construir el mundo: “El uso de la palabra correcta implica identificar un objeto como poseedor de las propiedades correctas para justificar el uso de esa palabra. No podemos dar razón de esta corrección en términos extralingüísticos. La corrección aquí es irreductible al éxito en alguna tarea extralingüística.”⁶⁹

Nuestras descripciones de la realidad, diría Charles Taylor, son consideradas correctas o incorrectas dentro del marco semántico del lenguaje. El lenguaje es el que construye nuestra realidad, nuestro telón de fondo, pues es el que da el valor a la realidad:

Podríamos decir: el lenguaje transforma el mundo, usando esta última palabra en un sentido claramente derivado de Heidegger. No estamos hablando del cosmos, que nos precede y que es indiferente a nosotros, sino sobre el mundo que nos involucra, incluyendo todas esas cosas que tienen significado para nosotros.⁷⁰

El mundo y la realidad, como deja muy en claro en este punto Taylor, son cosas distintas. Nosotros vivimos, conocemos, teorizamos, y nos desarrollamos en un mundo, no en la realidad sin más; después de todo, como mencioné antes, ‘La Realidad’ es una meta objetivamente inalcanzable.

El lenguaje, por tanto, no sólo es una herramienta designativa. Para utilizar la metáfora del Wittgenstein en el *Tractatus*, el lenguaje no es una fotografía del mundo. Si Taylor tiene razón, entonces el lenguaje es algo distinto. Si bien para el quebequés es difícil negar una dimensión

⁶⁹ “Heidegger” p. 103

⁷⁰ *ibid.* p. 107

designativa, en donde el lenguaje se refiera a algo externo (de un modo particular), hay mucho más en el *logos* que eso.

Las dimensiones del lenguaje

En este momento se muestra conveniente tratar las dimensiones que Taylor supone informan nuestro lenguaje. Para Taylor hay dos dimensiones: una que llama designativa y otra denominada expresiva.⁷¹ La dimensión designativa es en la que “damos el significado de un signo o una palabra apuntando a las cosas o a las relaciones que pueden ser usadas como referencia o sobre las que estamos hablando.”⁷² La expresión, o dimensión expresiva por su parte, implica la encarnación de la significación; cuando levanto las manos expresando alegría porque mi equipo de futbol anotó un gol, es patente para los que están alrededor mío que dicha acción encarna un significado que, de igual modo, designa un hecho externo a mí, por un lado que mi equipo tuvo algún logro en la cancha y, por otro, que dicho evento me genera alegría. La dimensión designativa se refiere fundamentalmente a lo externo (el partido de futbol), la expresiva principalmente al pensamiento-sentimiento expresado.

Estas dimensiones están presentes en nuestro lenguaje continuamente, son las que ofrecen el significado al discurso que construimos en nuestras preferencias constantemente. Al ofrecer una explicación puedo estar no sólo designando a la materia de la explicación sino, de igual manera, podría estar transmitiendo una expresión concreta, cuestión que podría quedar clara incluso con algo tan primitivo como la selección de palabras de la que hiciera uso. Un buen ejemplo de esto considero que es el que da Putnam al hablar de la palabra ‘cruel’:

⁷¹ cfr. “Language” p. 218

⁷² idem.

Es evidente –por lo menos para la mayoría de la gente, aunque algunos famosos defensores de la dicotomía hecho/valor lo nieguen- que la palabra ‘cruel’ tiene usos normativos, y, más aún, éticos. Si alguien me pregunta qué clase de persona es el maestro de mi hijo y yo respondo: ‘Es muy cruel’, lo estoy criticando como maestro y como hombre. (...) También podría, por supuesto, decir: ‘Cuando no se comporta cruelmente, es muy buen maestro’, pero no puedo decir simplemente: ‘Es una persona muy cruel y muy buen maestro’, sin distinguir los aspectos u ocasiones en que es una persona muy cruel y los aspectos y ocasiones en que es muy buen maestro. De modo similar, no puedo decir sin más: ‘Es una persona muy cruel y un buen hombre’ y esperar ser comprendido.⁷³

La utilización de la palabra ‘cruel’ como un medio de descripción puede ser acertada sobre un objeto externo, en este caso un ser humano. Decir, por ejemplo, que ‘el estrangulador de Tacuba era un hombre cruel’, es designativamente acertado, pues sentía satisfacción, por la razón que fuera, de privar de la vida a jóvenes mientras las asfixiaba. Por otra parte, al ofrecer una descripción del estrangulador de Tacuba como un hombre cruel estoy claramente expresando mi reprobación por la actividad de estrangular del oriundo de Tacuba, pues esa acción implica convertir al que la realiza, si siente placer al hacerlo, en un individuo cruel; aceptando, de hecho, “que la palabra ‘cruel’ tiene usos normativos, y, más aún, éticos” y que en efecto los considero algo negativo.

El trasfondo del que hablaba antes juega, por tanto, un papel sumamente relevante para comprender las dimensiones del lenguaje y sus limitantes. La dimensión designativa estará limitada, por lo que se puede ver en este punto, al trasfondo con el que contemos para dar razón de los objetos del mundo. Así, si quisiera hablar del estrangulador de Tacuba sin conocer el concepto de cruel, tendría que designar otras cualidades del estrangulador generando una descripción distinta, quizá aproximada a la anterior, que podría quizá ser considerada correcta. Tendría así varios

⁷³ PUTNAM: op. cit. p. 49-50

candidatos a verdad dependiendo del trasfondo desde el que estuviera hablando.

El lenguaje, de este modo, se convierte en una herramienta sumamente dinámica y compleja. Contraria a la concepción moderna de Condillac, en donde el lenguaje era un catálogo que representaba la realidad de modo simple, la noción de Taylor nos permite dar razón de fenómenos diversos más allá de la mera designación. La teoría sobre el lenguaje tayloriana, que denomina la teoría HHH (en deuda a su herencia de Herder, Humboldt y Heidegger), nos ofrece una teoría del significado que puede responder a la cuestión “¿qué estamos haciendo presente en el lenguaje y a través del lenguaje?”⁷⁴ de tres modos distintos aunque compatibles:

1. “El primer aspecto que quiero mencionar es este: en el lenguaje formulamos cosas. A través del lenguaje podemos hacer explícitamente consciente aquello de lo que sólo teníamos un sentido implícito.”⁷⁵
2. “Segundo, el lenguaje nos permite llevar algún tema al descubierto entre interlocutores. Uno podría decir que el lenguaje nos permite llevar las cosas a la esfera pública.”⁷⁶
3. “Pero en tercer lugar, también nos provee de medio a través del cual algunas de nuestras preocupaciones importantes, las preocupaciones característicamente humanas, pueden afectarnos a todos.”⁷⁷

Si bien cada una de estas maneras de responder a la pregunta “¿qué estamos haciendo presente en el lenguaje y a través del lenguaje?” son fundamentales para entender la propuesta de Taylor, la primera me parece

⁷⁴ TAYLOR; Charles: “Theories of Meaning”; en *Human Agency and Language*; Cambridge University Press, Cambridge 1999. p. 256 [en adelante: *Meaning*]

⁷⁵ *ibid.* p. 257

⁷⁶ *ibid.* p. 259

⁷⁷ *ibid.* p. 260

particularmente relevante para tratar el tema de la verdad en el canadiense. La facultad de formular en el lenguaje una realidad atrae una consecuencia sobre nuestro modo de conocer la realidad fundamental:

[E]l lenguaje no sólo sirve para describir o representar las cosas. Más bien existen algunos fenómenos, centrales a la vida humana, que son constituidos por nuestro lenguaje. (...) de todo esto se sigue, por supuesto que personas con diferentes vocabularios culturales tienen distintos sentimientos, aspiraciones, sensibilidades, experiencias morales distintas o demandas distintas.⁷⁸

De este modo, si asumimos que el trasfondo es lo que da sentido a la realidad y la constituye en un mundo, entonces el lenguaje que usamos, del cual “participamos”, por decirlo de algún modo, determinará la manera en la que entendemos el mundo. Un realismo directo, dentro del cual se supone que podemos conocer las cosas como son por sí mismas, se convierte en un ideal imposible de alcanzar.

La corrección en el uso de las palabras se convierte en un hecho complejo desde la perspectiva que nos está presentando Taylor. Si la corrección de la palabra no proviene del conocimiento de las cosas como son por o en sí, sino más bien por como las integramos a un mundo significativo, fruto de los conceptos dentro de nuestro trasfondo, entonces la referencia a la que de las palabras parece que será un problema. Sin embargo, suponer una relación directa sería no atender a la naturaleza del lenguaje mismo, después de todo sólo podemos hablar de significados a través del lenguaje:

(...)mientras que un animal prelingüístico puede aprender a responder apropiadamente a algún objeto a la luz de sus propósitos, sólo el ser con lenguaje puede identificar el objeto de un cierto tipo, podríamos decir, que puede atribuirle tal o cual

⁷⁸ ibid. p. 271

propiedad. Un animal, en otras palabras, puede aprender a dar la respuesta correcta a un objeto -huir de un depredador o buscar alimento- donde 'correcto' significa 'apropiado a sus propósitos (no lingüísticos)'. Pero el uso del lenguaje implica otro tipo de corrección.⁷⁹

Sólo a través del lenguaje tenemos acceso a algo así como una dimensión semántica. Sin las palabras no podríamos describir la realidad pues no tendríamos las condiciones de ordenar la percepción en un trasfondo que le diera significado. El lenguaje, de este modo, no sólo transforma nuestra vinculación con la realidad sino que cambia nuestro mundo. Gracias al lenguaje podemos no sólo sentir ira frente a Fagin (el personaje de la novela *Oliver Twist*, de quien hablé en el capítulo anterior), sino que también podemos sentir indignación. De igual modo podemos describir la situación de Fagin no sólo como repulsiva, que podría ser la manera más primitiva ante una circunstancia como esa, sino que, de igual modo, la podemos describir⁸⁰ como, de hecho, una injusticia.

⁷⁹ idem.

⁸⁰ Este punto me parece particularmente interesante porque comienza a llevarnos al tema de la distinción de juicios de hecho y juicios de valor. De fondo, desde la postura de Taylor, esta distinción es difícilmente trazable. Si la descripción de mi mundo está vinculada a un trasfondo particular, difícilmente podríamos hacer una definición clara entre lo que es propiamente un juicio de valor (y por lo tanto injustificable según ciertos estándares modernos de racionalidad) y juicios de hechos, que consistirían en los hechos sobre los que probablemente alguien como Descartes intentaría sustentar el conocimiento verdadero. Este tema es central dentro de la obra de Hilary Putnam, me parece que la importancia en la de Taylor no es, en lo absoluto, menor (incluso me atrevería a decir que el comunitarismo como un sistema político que promueve una visión del mundo compartida por un grupo político determinado frente al liberalismo de las diversas "doctrinas comprensivas" rawlseanas, requiere de la comprensión de este hecho). Me parece que el filósofo norteamericano ejemplifica este hecho de modo sumamente claro en el siguiente pasaje: "El examen del más simple enunciado permite ver cómo nuestros criterios de relevancia implican valores, al menos indirectamente. Consideremos la oración 'El gato está sobre la estera'. Si alguien emitiera este juicio en un determinado contexto, emplearía recursos conceptuales —las nociones de 'gato', 'sobre' y 'estera'— proporcionados por una determinada cultura, cuya presencia y ubicuidad revelan algo de los intereses y valores de esa cultura, y de casi todas las culturas. Tenemos la categoría 'gato' porque consideramos significativa la división del mundo en animales y no animales, y además no interesa a qué especie pertenece un animal dado. Es relevante que haya un gato sobre la estera, y no meramente una cosa. Tenemos la categoría 'estera' porque consideramos significativa la división de las cosas inanimadas en artificiales y no-artificiales, y además nos interesa la naturaleza y el propósito que tiene un determinado artefacto. Es relevante que el gato esté sobre la estera, y no únicamente sobre una cosa. Y tenemos la categoría 'sobre' porque nos interesan las relaciones espaciales." (PUTNAM, Hilary: *Razón verdad e historia*; Tecnos, Madrid 2006. p. 199.)

Ahora bien, aun cuando Taylor parece implicar que la función designativa del lenguaje parece referirse a las cosas tal cual son, es importante tener presente, en todo momento, que las características imputables a los hechos del mundo (a esa Realidad a la que parece que no podemos llegar del todo) son tales en función de un trasfondo. La distinción entre características primarias y secundarias que veíamos en el capítulo anterior es, por la naturaleza misma de nuestro lenguaje y nuestro modo de relacionarnos con el mundo, un ideal sin sentido. La característica de primaria o secundaria estaría fijada por nuestro trasfondo y, en ese sentido, ¿cómo podríamos afirmar que algo es una característica primaria?

El lenguaje nos permite, de este modo, hacer diversas descripciones de la realidad. Podemos tratar el mundo de muchos modos y desde perspectivas distintas. Esto no quiere decir que Taylor vaya a olvidarse del realismo convirtiéndose en una especie de relativista etnocéntrico *a la* Rorty o un estructuralista como Foucault. Lo que Taylor intenta promover es la “polisemia” del mundo derivada de diversos modos de construir-describir:

A través del lenguaje un mundo es desvelado; un mundo en el que sus rasgos están localizados, que es también el foco de bienes, de objetos de emociones humanas y de relaciones humanas. Así que sólo un *telos*, o una gama de *tele*,⁸¹ que encontramos en el lenguaje prescribe que este desvelamiento se hecho de modo adecuado: que los rasgos sean localizados adecuadamente, que los bienes sean completamente reconocidos, que nuestras emociones y relaciones sean discernidas sin distorsiones. Algunas de estas metas se llevan a cabo en lo que definimos como ciencia; otras partes requieren otros tipos de discursos, incluyendo la literatura, filosofía y las otras artes.

⁸¹ En este punto Taylor no parece estar particularmente interesado en definir si el lenguaje tiene una sola finalidad o muchas. Sin embargo, dada la naturaleza del lenguaje como expresión, podríamos decir con cierto grado de confianza que para el canadiense el lenguaje cumple múltiples funciones: describir, expresar, jugar, etc.

Esta gama de objetivos da una perspectiva manifestacionista al claro del bosque.⁸² En el caso de las ciencias naturales, uno podría definir el fin más como un retrato, la representación de un objeto independiente, pero al aclarar las emociones el lenguaje también ayuda a constituir o completar; el modelo del símbolo es el apropiado⁸³

El lenguaje es la herramienta que nos permite construir varios mundos para hablar de la misma realidad. Qué tan rico sea nuestro trasfondo implicará qué tantos matices somos capaces de realizar. Lo que para un artista puede representar la creación del ser ahí (si es un artista muy heideggeriano por cierto), para un psicólogo puede ser la sublimación de un deseo inconsciente y para un científico un simple patrón de colores (entendiendo los colores como la proyección de la luz a una cierta frecuencia). El lenguaje, como el medio a través del cual nos relacionamos con el mundo, permite que esas tres representaciones se den en el mismo individuo y que, por lo mismo, seamos capaces de construir tres mundos distintos. El lenguaje de la ciencia, el lenguaje artístico, el filosófico y cualquier otro varían en su aproximación a la realidad y al enfoque que le dan a ella.

El lenguaje nos permite construir mundos diversos con descripciones distintas, descripciones que pueden ser simultáneamente adecuadas dependiendo de qué lenguaje estemos hablando. Unas páginas atrás mencionaba cómo es que Wittgenstein influencia a Taylor respecto a la importancia de las 'formas de vida' como el medio para dar inteligibilidad a un lenguaje. Este punto me parece clave para comprender el holismo del lenguaje. Una palabra sólo tiene sentido en relación a otras. El trasfondo es,

⁸² La referencia a Heidegger en este pasaje nos permite ver cómo es que Taylor tiene una preocupación similar que el alemán. Ser capaz de dar cuenta de la filosofía de un modo que nos "explique" la realidad en general, no como una ontoteología.

⁸³ "Heidegger" p. 120.

dentro de una dimensión lingüística, el resto del vocabulario y en cierto sentido las leyes semánticas⁸⁴ y de sintaxis.

La comprensión de una palabra viene siempre acompañada de un lenguaje determinado. Si bien Taylor no es del todo claro respecto a si tiene que ser anterior (en un sentido temporal) la posesión de un lenguaje, por momento parece que él diría que sí, incluso a un modo *a la* Chomsky. Cuando trata la problemática sobre el trasfondo y el proceso de aprender un lenguaje nos dice que:

Estamos preparados para reconocer que esta actividad involucra mecanismos sobre los que no estamos completamente conscientes y sobre los que no tenemos un control total. No encontramos extrañas tesis como la de Chomsky, que nuestra posesión de una gramática implica la aplicación de transformaciones de las que no estamos conscientes, relacionando una estructura profunda con una estructura superficial. Aceptamos sin demasiada complicación que podría haber una 'estructura profunda' en nuestra actividad lingüística.⁸⁵

Este enfoque no deja de ser misterioso en Taylor. Como bien nos muestra Hilary Putnam en *Representación y realidad*, las propuestas mentalistas, como la de Fodor y Chomsky son insostenibles frente a la posibilidad misma del holismo del significado. Putnam nos menciona que las ideas clave dentro del mentalismo chomskiano, de su gramática "innata" que supone que la gramática universal es "una estructura y un conjunto de categorías que son universales (...) porque forma(n) parte de la estructura básica de la mente",⁸⁶ son tres fundamentalmente: "1) la idea de universales lingüísticos, 2) la hipótesis de lo innato y 3) la idea más nueva

⁸⁴ Por leyes semánticas me refiero, en este punto, a las distintas reglas para hablar de metáforas, analogías, sinonimias, símiles, etc., mismas que están "vacías de contenido", al menos en el sentido en que se pueden aplicar con cierta libertad independientemente del juego lingüístico que estemos jugando.

⁸⁵ "Language" p. 240

⁸⁶ PUTNAM, Hilary: *Representación y realidad*; Gedisa, Barcelona 2000. p. 26

de modularidad.”⁸⁷ Estas ideas nos traerán fundamentalmente una gramática modular que nos permitiría, innatamente, ajustar nuestros conceptos particulares a dichas categorías.

Como ya se puede anticipar no deja de ser extraño que alguien como Taylor encuentre en la propuesta de Chomsky una alternativa. Chomsky, desde esta postura y siguiendo el análisis de Putnam, no es una propuesta muy distinta a la de la mente como un ordenador (que como expuse anteriormente no es adecuada desde la perspectiva tayloriana):

Si identificamos la ‘lingua mentis’ del ordenador con las representaciones semánticas de Chomsky, llegamos a una imagen familiar: la imagen de la mente como un criptógrafo. La mente piensa sus pensamientos en “mentalés”, y los codifica en el lenguaje natural y luego los transmite (digamos, expresándolos en voz alta) al oyente. El oyente también tiene un criptógrafo en su mente, que procede a decodificar el “mensaje”. En esta imagen, el lenguaje natural, lejos de ser esencial al pensamiento, funciona como mero vehículo de la comunicación del pensamiento.⁸⁸

El lenguaje para Taylor no puede cumplir esta función, no por su adquisición ni por su facultad constructiva del mundo. Las posiciones mentalistas, de acuerdo con la explicación de Putnam, implica un regreso a la epistemología de la cual Taylor quiere escapar. Aceptar que tenemos una especie de programa precargado que nos permite interpretar *inputs* externos, que bien pueden ser sensaciones o, también, palabras que se traducen en el *software* original no se diferencia de la noción cartesiana dentro de la cual debemos separar nuestro conocimiento en *tantas parcelas como sea posible*. Si el lenguaje en Taylor no sólo cumple una función de signo, sino que tiene esta facultad constructiva del mundo, entonces la interrelación semántica de las palabras dictaminaría la estructura del lenguaje. Dicho de otro modo, las condiciones de significación, y por tanto

⁸⁷ *ibid.* p. 27

⁸⁸ *ibid.* p. 29

de verdad suponiendo que ésta es una característica significativa de los conceptos (entendiendo la verdad como condición de una preferencia), estarán en función del lenguaje específico del que estemos tratando. Si tuviésemos un lenguaje profundo, un *mentalés* chomskiano por ejemplo, al cual todas las proposiciones de un lenguaje natural pudiesen ser traducidas, tendríamos que concluir que las condiciones de verdad en todos los lenguajes son las mismas, cuestión que me parece claramente falsa. Fue el mismo Wittgenstein que nos dejó ver cómo es que distintos juegos tienen distintas reglas, y lo que tienen de parecido los juegos es algo así como un parecido de familia (*Familienähnlichkeiten*), un parecido que no es esencial.

Para Taylor el holismo del significado implica que “una palabra tiene significado sólo dentro de un léxico y un contexto de prácticas lingüísticas, que están últimamente incrustadas en una forma de vida. En nuestros días la articulación de Wittgenstein es la más famosa de las de este tipo.”⁸⁹ Lo que Chomsky nos pediría es que entendiéramos la totalidad de los lenguajes como especies dentro de un mismo género, un género que impone las mismas reglas a todos los demás.

Charles Taylor no podría asumir dicha propuesta y, aunque en ningún momento lo hace explícitamente, su coqueteo con ella (como se muestra un par de páginas atrás) no deja de ser llamativo.

¿Qué es el lenguaje para Charles Taylor? En pocas palabras, y teniendo presente todo lo anterior, tendríamos que decir que el lenguaje para el quebequés es una herramienta para construir mundos. La visión moderna que consideraba el lenguaje como un catálogo de términos es, desde esta perspectiva, equivocada; el lenguaje no es una herramienta en este sentido, es más que una mera combinación de palabras.

⁸⁹ “Herder” p. 93

El lenguaje en Taylor debe ser entendido, según mi lectura de su propuesta, como una herramienta que nos permite enfrentarnos con una realidad sobre la que no tenemos un acceso directo en un sentido representacionista (como el realismo metafísico o la epistemología de la modernidad parecían entender), así como la del medio de la articulación de la expresión. De esta manera el lenguaje es un elemento constitutivo del mundo pues éste es significativo para nosotros en tanto agentes encarnados. Podemos actuar sobre el mundo, conocerlo y teorizarlo, justamente porque no nos es indiferente. De este modo, al ser el lenguaje la herramienta con la que construimos el mundo, dentro del pensamiento de Taylor el lenguaje será un camino fundamental con el que podemos realmente actuar. La dimensión expresiva del lenguaje en Taylor implica que gracias al lenguaje es que podemos ser quienes somos en una comunidad lingüística.

III. Sobre la verdad

Después de haber profundizado sobre la naturaleza humana, como agente encarnado, y el lenguaje dentro de la filosofía de Charles Taylor, encuentro que el camino natural es aproximarnos al estudio de la verdad y, en particular, a la reconstrucción de una teoría de la verdad del filósofo quebequés. Es importante recalcar que lo que propongo es una reconstrucción ya que el tema de la verdad en Taylor es transversal, como lo fue el caso de la antropología y el lenguaje, en buena parte de su obra y, por lo tanto, podemos recuperar elementos relevantes en distintas fuentes. Sin embargo, este tema es desarrollado por Taylor, de modo más completo, en su diálogo con el filósofo estadounidense Richard Rorty. Es por esta continua relación, y el contraste de pensamiento entre ambos autores, que durante todo este capítulo realizaré referencias a algunas propuestas de Rorty como un medio para comprender de mejor manera el pensamiento de Taylor en lo que respecta a la verdad.

La verdad es un tema fundamental en filosofía y sus alcances son mucho más amplios de lo que percibimos en primera instancia. Esto es evidente cuando se trata la muy propagada y aceptada idea de la “crisis de

valores” en nuestro tiempo en occidente por ejemplo, que se ha vuelto más un lugar común en el discurso que un diagnóstico crítico de nuestra realidad; considero que el tema de la verdad es central cuando hablamos de este tema pues, de fondo, se encuentra la noción de un olvido de ciertas verdades prácticas que nos permiten vivir de mejor modo. De igual modo, la comprensión de qué es la verdad afectará, en cierta medida, el desarrollo de campos como el científico, pues dependiendo de cuál sea nuestro concepto de verdad, entonces alcanzaremos la satisfacción pertinente de distinto modo y bajo un distinto rigor.

Al menos a partir del siglo XIX, con Nietzsche de modo muy claro, la idea de la verdad como adecuación de la mente con la realidad ha sido puesta en jaque continuamente. En nuestros tiempo las distintas aproximaciones al tema de la verdad parecen llevarnos cada vez más lejos del tosco realismo metafísico que supone que las cosas están afuera para ser aprehendidas por un intelecto pasivo que recibe las formas tal cual son; que tiene la capacidad de comprender la realidad como es en-sí-misma. ¿Qué es esa realidad en-sí-misma que el realismo “ingenuo” quiere presentarnos? Si seguimos lo que hasta este punto hemos visto en Taylor podríamos decir que esa realidad en-sí-misma podría ser pensado como una idealización de un proceso perceptivo, que supone la irrupción del lenguaje y que, por tanto, se da en un mundo previamente significativo (previamente a una percepción particular) y que, por lo mismo, es una idea falsa de la realidad. Dicho de otro modo, si nuestro lenguaje media nuestra aproximación a la realidad, entonces podemos decir que un realismo que suponga que la aprehensión de la realidad como es en-sí-misma es una condición del conocimiento humano es, aparentemente, falsa.

Lo falso de cierto tipo de realismo, que el mismo Taylor parecería aceptar en primera instancia, nos plantea una serie de desafíos que deben ser atendidos si Taylor quiere ofrecer una visión de una antropología que explique fenómenos tan variados como la moral, la política y el

conocimiento científico sustentados sobre los hombros de la verdad. La importancia de la verdad es que, aun sin haber aclarado a qué nos referimos cuando hablamos de la misma, es uno de nuestros criterios finales de aceptación, tanto en un sentido teórico como de acción. Es decir, cuando decimos que es verdad que dadas ciertas condiciones un camino de acción es mejor que otro estamos aceptando la conclusión no sólo como idónea descriptivamente sino también en un sentido prescriptivo; por ejemplo, si digo que es mejor ser valiente que cobarde sólo aceptaré esta aseveración si considero que de hecho es verdad que esto sea así. La verdad, de esta manera, no debe ser pensada sólo en un sentido teórico, también debe ser considerada como un criterio diferenciador (entre las aseveraciones verdaderas y todas las demás), en el campo de la denominada razón práctica.

La aproximación antropológica de Taylor, fundamentada en el hombre como un agente encarnado que construye y existe en un mundo significativo (que se opondría a la idea de una realidad valorativamente neutral que sería propia de la epistemología moderna), debe ofrecernos un criterio de acción, así como uno de satisfacción (por enunciarlo de algún modo) del conocimiento humano. La verdad, tanto en su ámbito teórico como práctico, es ese criterio.

Llegado este punto, me parece importante aclarar cuál será la materia a discutir durante este capítulo de modo más claro. Lo que buscaré hacer es articular la teoría de la verdad de Charles Taylor, que se encuentra, de modo fragmentado, en varias fuentes (a las cuales me referiré y citaré oportunamente). Al decir que reconstruiré una teoría de la verdad, en particular la teoría de la verdad en Taylor, mi objetivo será, en palabras de él mismo: “describir la comprensión de la forma o estructura que las declaraciones verdaderas, o conocimiento válido debe de tener para esa persona.”⁹⁰ La cuestión es, por tanto, buscar dar respuestas a las siguientes

⁹⁰ TAYLOR, Charles: “Connolly, Foucault and Truth”; *Political Theory*, Vol. 13, No. 3 (Aug., 1985). pp 377

cuestiones en la filosofía del quebequés: ¿en qué consiste una aseveración en tanto la catalogamos como verdadera?, y ¿cuál es la forma que tienen las aseveraciones que consideramos verdaderas?

Para tratar estas cuestiones será necesario aclarar algunos conceptos y nociones importantes como: juego de lenguaje y la distinción esquema-contenido. Estas nociones serán las que distanciarán a Taylor de Rorty y le permitirán, de acuerdo a sus propias conclusiones, afirmar un realismo cognoscitivo post epistemológico. En esta tesis concluiré que Taylor aun no ha sido capaz de dejar de lado algunas de las ideas de la modernidad que tanto rechaza (lo que por supuesto no implica, *ex ante*, que su postura no sea más sólida, o que explique mejor el fenómeno del conocimiento humano, que la de Rorty, aunque intentaré defender en el transcurso de este capítulo que así es en un cierto sentido), como la imposibilidad de abandonar por completo la distinción adentro-afuera (distinción que sustenta el denominado “tercer dogma del empirismo”).

a. Los juegos del lenguaje

La idea de los juegos del lenguaje la encontramos desarrollada claramente en la obra del Ludwig Wittgenstein. Si bien Wittgenstein parecía centrar su trabajo en el atomismo lógico después de haber escrito el *Tractatus Logico-Philosophicus*, obra donde queda clara la influencia de Russell en Wittgenstein, después de un cierto tiempo, en sus *Investigaciones filosóficas*, existió un giro en su pensamiento.⁹¹

El Wittgenstein del *Tractatus* contemplaba el conocimiento y, por tanto, la verdad como un retrato de la realidad. El lenguaje, en la

⁹¹ Estoy consciente de que dicha distinción, entre lo que tradicionalmente ha sido llamado el primer y segundo Wittgenstein, no está libre de controversia aunque me parece que, al menos para los no especialistas en Wittgenstein, la distinción es útil e ilustrativa.

concepción del denominado primer Wittgenstein, sirve para representar el estado de la realidad. Es por eso que el lenguaje sirve para mostrar objetos relacionados "estados de cosas" (*Sachverhalt*). La verdad y falsedad, dentro de una concepción como esta, responde a que una idea, o un acto del habla, nos ofrezca una correcta relación entre diversos objetos del mundo. A los objetos por sí mismos no los podemos catalogar como verdaderos o falsos. Es decir, no podemos decir que "libro" puede ser catalogado como verdadero por sí mismo; por su parte decir "el libro está sobre la mesa" sí puede ser calificado como verdadero o falso, esto dependerá de si, de hecho, el libro está sobre la mesa.

Ahora bien, el Wittgenstein posterior al *Tractatus*, después de su largo retiro del mundo de la filosofía, propone una teoría del lenguaje al parecer distinta, al menos en primera instancia. Para el segundo Wittgenstein el lenguaje es más un medio de relacionarnos con nuestro mundo (y con el resto de los individuos por cierto). La verdad y la falsedad, dentro de esta propuesta parece estar determinada por la capacidad argumentativa de un individuo, al menos en primera instancia. Fue el mismo Wittgenstein en acuñar el término "juego del lenguaje" para denominar esta capacidad lingüística y modo de relacionarnos. La capacidad lingüística es nuestra facultad no ya de representar la realidad y sus relaciones como el atomismo lógico pretendía, sino que es la facultad para desarrollar juegos que nos permiten transmitir argumentos (que se pueden fundamentar de las más diversas maneras). No es raro el papel que Wittgenstein entendía para el filósofo después del desarrollo de sus posturas en las *Investigaciones Filosóficas*, que además me parece que aclara el concepto de los juegos del lenguaje; después de todo Wittgenstein pensaba que el filósofo debe ser un especialista en el conocimiento de las reglas y desarrollo de los juegos del lenguaje, una especie de árbitro que dictamina las faltas y, por supuesto, los fueras de lugar (en esto Rorty sigue los pasos del austriaco muy de cerca). Las preguntas filosóficas desaparecen desde esta concepción pues, para Wittgenstein, algunas de ellas (como las ha entendido la tradición) son

“faltas” dentro de los juegos. Es decir, preguntar por el bien, en un sentido moral, dentro de una explicación fisiológica es, claramente, un error argumentativo. Por tanto, piensa Wittgenstein, las preguntas metafísicas son fruto, por ejemplo en el caso de los “trascendentales”⁹², de argumentar sobre lo no material como si lo fuera (de ahí surgen las ideas de las sustancias que tienen atributos pensaría Wittgenstein).

Esta segunda concepción de la capacidad lingüística humana, como la propone Wittgenstein, nos lleva al centro de la disputa entre Taylor y Rorty, aunque no nos ofrece todos los elementos necesarios para arbitrar sobre la misma. Tanto Taylor como Rorty aceptan la existencia de los denominados “juegos del lenguaje”. A dónde llevan los juegos del lenguaje a Rorty y Taylor es, en cierto sentido, curioso. Las diferencias entre ambos son, dentro del contexto amplio de sus teorías, pocas; sin embargo son diferencias aparentemente irreconciliables: Rorty piensa que los juegos dejan clara la imposibilidad de dar sentido a la noción de verdad de un modo fuerte, sustantivo y relevante (para Rorty, como veremos un poco más adelante, la verdad es un término que no implica más que la capacidad de justificar una aseveración de mejor modo que los demás, lo que no implica que la verdad sea una característica relevante de la aseveración por sí misma); por su parte Taylor pensará que los “juegos del lenguaje” nos permiten, de hecho, acceder a la verdad en términos no epistemológicos, es decir, de modo sustantivo.

¿Cómo es posible llegar a conclusiones tan distintas si se aceptan premisas tan similares? La respuesta a esta pregunta radica en la respuesta que demos a las siguientes cuestiones: ¿es posible comparar juegos de lenguaje distintos y aceptar que la descripción de uno es mejor que la del

⁹² Cuando menciono los trascendentales me refiero a las características de “uno”, “bueno” “bello” y “verdadero” como fueron tratadas, en buena medida, durante la Edad Media. Uno podría argumentar, al menos desde una perspectiva de los juegos de lenguaje, que la categoría de lo “bello” como una característica intrínseca, así como de lo “bueno” o de lo “verdadero” ontológica es, no saber cuándo se deben usar esas palabras en el lenguaje ordinario y, por tanto, pensamos que lo bello es una cualidad ontológica y no un adjetivo fruto de un juicio estético.

otro?, el que un juego nos ofrezca una mejor respuesta que otro, bajo el supuesto de que fueran comparables, ¿implica la verdad de las conclusiones arrojadas por el juego? A la primera pregunta Taylor contestaría, sin duda, que sí. Rorty, por su parte, me parece que diría lo mismo aunque con serias sospechas de a dónde se dirige la plática y queriendo poner ciertas consideraciones previas; no me parece que diría que sí sin reparos. Taylor pensaría que en ciertos casos es posible considerar las aseveraciones hechas desde un juego como absolutamente mejores que las de otros (esto no implica que Taylor aceptaría que esto sucede así en todas las ocasiones con todas las aseveraciones). Por su parte, para Rorty sería imposible hablar en términos alejados del propósito, como argumentaré más adelante con mayor claridad y extensión; es decir, la aseveración es mejor en función de x o y objetivo particular, sólo en ese sentido podemos decir que hay juegos mejores y peores; por ejemplo, si nuestra finalidad es la descripción del mundo físico en función del movimiento, entonces la mecánica es una mejor explicación que la química.

Ahora bien, respecto a la segunda pregunta las conclusiones de Rorty y Taylor se distancian aún más por razones que ya dejan ver. Taylor pensará que la verdad es algo que es posible encontrar mediante una búsqueda hermenéutica de la misma.⁹³ La interpretación de la realidad, haciendo uso del lenguaje, nos permite, dentro de la lógica tayloriana, asegurar la existencia de una característica denominada verdad. La verdad, dentro de esta línea, será el conocimiento de la realidad, ya sea dentro de la denominada razón práctica o teórica. Para Rorty, por su parte, la verdad es un objetivo imposible y que ha confundido a los individuos. En este sentido la verdad es, para el norteamericano, un sueño imposible pues simplemente no existe en sentido sustantivo. Si la verdad es una característica común a aseveraciones fruto de distintos juegos del lenguaje debe ser, para que sea sustantiva al modo en que aspira Taylor, una

⁹³ Cfr. TAYLOR, Charles: "Foucault on Freedom and Truth"; *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (Mayo, 1984). pp. 176-179

característica o realidad que sea común a todos los juegos y, al mismo tiempo, distinta de ellos, una cualidad, por decirlo de algún modo, metalingüística. La verdad para ser sustantiva, pensaba Rorty, debería ser un objeto o característica cognoscible bajo el cual podamos comparar nuestro conocimiento, de lo contrario, nos diría el norteamericano, lo que llamamos verdad no es más que justificación y eso, por sí mismo, no es la verdad sustantiva que buscará justificar Taylor.

Ahora bien, ¿cómo es que Taylor cree poder justificar la existencia de la verdad en el sentido realista del término? Dicho de otro modo, ¿cómo sería posible saber cuándo nuestra mente se ha adecuado con la realidad?⁹⁴ La justificación de Taylor vendrá de una distinción que Rorty no aceptará y que es la raíz fundamental, al menos a mi parecer, del desencuentro entre ambos pensadores: la distinción “esquema-contenido”.

b. La distinción esquema-contenido

La distinción esquema-contenido, también denominada el “tercer dogma del empirismo” por Donald Davidson, es la idea que supone que los individuos son capaces de diferenciar el objeto mismo del esquema cognoscitivo que requerimos para conocerlo. El esquema puede ser analogado al trasfondo del que hablé el capítulo anterior. Un ejemplo claro que servirá para contextualizarnos en este problema es, aunque por su aparente obviedad puede ser “engañoso”, el conocimiento de los colores. El color siempre lo conocemos en una superficie, dicho de otra manera, nadie conoce el color al margen de una superficie que lo “contenga”⁹⁵, sin

⁹⁴ Esta es la definición clásica de la verdad, heredada desde Aristóteles, en donde se implica que la verdad es la “adecuación de la mente con la realidad”. Esta definición es fundamental para la existencia de una verdad sustantiva y es la aspiración de Taylor al pensar la verdad en términos hermenéuticos.

⁹⁵ Me queda claro que el concepto del color no deja de ser complejo pues, de fondo y en estricto, sentido fisicalista, el color no es contenido por los objetos

embargo, pensarán los defensores de la distinción esquema-contenido como Taylor, somos capaces de conocer el color, teorizar sobre él y pensarlo al margen de una superficie particular (es decir, podemos pensar el mismo color en diversas superficies, lo que implicaría, en opinión de Taylor, que centramos nuestra atención en el color y no en el objeto que lo contiene y, por tanto, somos capaces de hacer la distinción sin mayores problemas).

Lo anterior parece poner a Rorty en serios aprietos, si somos capaces de hacer la distinción esquema-contenido entonces seremos capaces de comparar juegos del lenguaje teniendo como centro de la disputa el objeto a considerar. Es decir, dentro de este contexto, seríamos capaces de pensar partes de nuestro mundo -mundo como una realidad significativa- al margen del trasfondo que le da sentido. Ahora bien, Rorty no cree estar en ningún aprieto en este punto.

Me parece que para Rorty la cuestión carece de sentido pues tendríamos que dar una respuesta satisfactoria y contundente a las siguientes cuestiones: ¿cuáles elementos constituyen el contenido y cuáles el esquema?, ¿qué punto de referencia utilizaremos para hacer la distinción?, si el objeto de nuestro conocimiento tiene significado por el esquema en el que se encuentra, si lo disociamos del esquema, ¿tendría sentido?, si no tiene sentido como distinto del esquema, ¿de qué contenido estaríamos hablando? Aun cuando supusiéramos que los esquemas responden a intereses y proyectos, ¿podríamos afirmar un esquema que incluya a todos los objetos posibles?, por último, si no existe un esquema de este tipo, ¿estaríamos aceptando que la existencia de algunos ítems de contenidos dependen, para su existencia, de los esquemas?

La distinción esquema-contenido puede ser clarificada, en términos taylorianos, cuando recordamos el análisis del trasfondo del quebequés cuando nos propone nuestra capacidad de hacer el objeto de nuestra atención el trasfondo mismo. Si bien es cierto que, como lo mencioné

anteriormente, el trasfondo no se puede llevar al primer plano de modo completo, sino sólo parcialmente, Taylor parece argumentar que, al ser capaces de diferenciar el trasfondo del objeto, y de llevar partes del trasfondo a una dimensión de objeto, somos capaces de reconocer qué es trasfondo y qué contenido.

Ahora bien, Taylor en este punto tendría que hacer una concesión a una postura como la de Rorty, que pretende desechar la idea de la distinción esquema-contenido. Si bien, como vimos, somos capaces de hacer presente partes del trasfondo, considerando al trasfondo como un esquema particular en un momento particular, es necesario hacerlo teniendo algún trasfondo simultáneamente. El problema de suponer que siempre es necesario un trasfondo, o esquema en este caso, es que la distinción entre el objeto y el esquema será realmente compleja. Pensemos en términos pragmatistas, como lo hace Rorty, dentro de esta concepción (al menos dentro del pragmatismo de James y Mead con toda claridad) el fundamento del conocimiento humano se encuentra, radicalmente, en intenciones y objetivos; es decir, los objetos del conocimiento están determinados, como el mismo Taylor se da cuenta al hablar de la percepción en los agentes encarnados, por las intenciones a actuar: el mundo es relevante para nosotros fundamentalmente porque podemos interactuar con él. Si nuestra visión es la de agentes encarnados, entonces quedará la pregunta de cuál será la visión de agentes de otro tipo.

En este sentido la distinción parece ser imposible. Buscar dar cuenta de la diferencia que hay entre el contenido y el esquema supone la complicación de que el esquema determina los límites del objeto, de esta manera podríamos decir que, más que darnos cuenta de los límites entre el objeto y el esquema, como si fuera una línea bien determinada, tendríamos que decir que el límite es más bien una especie de neblina que no nos permite ver dónde inicia un terreno y dónde termina el otro.

Si en efecto asumimos que la distinción no se puede hacer de modo claro, Rorty consideraría que el realismo es simplemente imposible. Taylor, dentro de este debate, requerirá de otro tipo de defensa de la distinción esquema-contenido más allá de la simple distinción perceptiva (por enunciarlo de alguna manera), si quiere preservar la noción de verdad en un sentido fuerte que vaya más allá de la máxima pragmática de la verdad como aseveración justificada. Esta defensa del realismo Taylor la llevará a cabo desde la perspectiva de la conmensurabilidad de esquemas. Es decir, a modo de muy breve resumen de lo que explicaré adelante, Taylor tendrá que demostrar que los distintos esquemas cognitivos para aproximarnos a la realidad pueden ser comparados y, de esta manera, podemos darnos cuenta que hay algunos que conocen más al objeto, y por tanto mejor (ahora bien, si podemos afirmar eso, estaremos dentro del terreno del realismo). Sobre la posibilidad de la conmensurabilidad de esquemas, Rorty y la tradición pragmatista a la que se adhiere (que no forzosamente implicará a todos los que se denominan pragmatistas) tendrán, a mi parecer, mucho que decir.

c. Conmensurabilidad de esquemas

La conmensurabilidad de esquemas se muestra como algo evidente en primera instancia. El desarrollo intelectual de la humanidad está fundamentado por esta posibilidad (asumiendo, por supuesto, que el realismo “ingenuo” y la epistemología de la modernidad están equivocados por razones ya expuestas aquí). Pensemos en el tratamiento de Kuhn del desarrollo científico en occidente, “La estructura de las revoluciones científicas”⁹⁶ es muy claro en este respecto (aun cuando Taylor tendría serios problemas en la omisión del tratamiento de la verdad hecho por

⁹⁶ KUHN, Thomas: “La estructura de las revoluciones científicas”; FCE, México 2010.

Kuhn): el avance científico está fundamentado, originalmente, en el contraste de esquemas explicativos distintos que se enfrentan a un mismo problema. Esto es bastante claro cuando pensamos en el giro copernicano: el modelo geocéntrico de la astronomía ptolemaica era incapaz de explicar los movimientos celestes con la precisión que era requerido y, en ese sentido, el esquema no daba más de sí; es por esto que se volvió necesario el presentar un esquema distinto, que supusiera que el centro era el sol.

La posibilidad de contrastar esquemas es la que nos permite dejar abandonar prácticas que hoy en día consideramos obsoletas, pensemos en la medicina basada en los humores, al modo de Hipócrates. Dicho de otra manera, parece no haber dudas respecto de la posibilidad de comparar esquemas como un modo “legítimo” de encontrar las aseveraciones que mejor nos permitan relacionarnos con la realidad. Ahora bien, esto no puede ser suficiente para Taylor si quiere sostener una noción de verdad sustantiva y no solamente un término que sea sustituible por el de justificación (como lo desea Rorty).⁹⁷

Intentaré resumir la discrepancia entre Taylor y Rorty en unas pocas líneas: para Rorty el fruto de nuestro diálogo (en donde podemos poner a prueba nuestras aseveraciones frente a otras, fruto del mismo esquema o desde uno distinto) no es más que la selección de una propuesta en función

⁹⁷ Es de llamar la atención cómo es que Taylor, cuando trata el tema de la explicación al margen de su discusión con Rorty, parece ofrecer una postura que sólo podría sostener la comparación de esquemas dentro de un marco limitado de propósitos. En su ensayo “La explicación y la razón práctica”, contenido en *Argumentos Filosóficos* [ya citado anteriormente] Taylor parece asumir este punto, en particular cuando nos dice: “Imaginemos que el debate entre las dos teorías [*aquí supone dos teorías que intentan explicar un fenómeno determinado, en el caso del ensayo habla de la comparación entre las cosmologías pre y pos galileanas*] tuviera lugar en un Olimpo atemporal -previo a cualquier resultado obtenido por una u otra-; entonces quedaría, de hecho, en empate. Sin embargo, lo que la temprana ciencia no puede explicar es el éxito de la posterior, en los propios términos de la última. A partir de cierto punto, ya no podemos pretender que la manipulación y el control no constituyen criterios relevantes de éxito científico. La ciencia pregalileana murió de su incapacidad de explicar/asimilar el efectivo éxito de la ciencia posgalileana, que no tenía ningún problema simétrico correspondiente; y esta muerte estuvo racionalmente motivada. En el Olimpo las bases hubieran sido insuficientes pero, enfrentados a la transición de hecho, estamos obligados a interpretarla como una ganancia. De nuevo, cuando dos teorías independientes y cercanas son confrontadas con los hechos, lo que parece un empate se muestra como definitivamente arbitrable al tomar en consideración la transición.” [pag. 75]

de la satisfacción de nuestras expectativas del momento y que, en este sentido, cubre con necesidades pragmáticas de propósito y satisfacción, nada más que eso. Por su parte, Taylor supondría que el fruto de nuestro diálogo, en las mismas circunstancias, nos permitirá llegar, aunque claramente no en todos los casos, a una descripción de la realidad que mejor dé respuesta a cómo son las cosas, en cierta medida, independientemente de mí.⁹⁸ Me parece que dentro del pensamiento de Taylor la posibilidad de reconocer la verdad como una característica sustantiva del conocimiento está mediada por las características que alguien como Rorty expresa de las aseveraciones justificadas. La pregunta es, por tanto, ¿son suficientes dichas características para asumir que la verdad, como modo de ser de algunas aseveraciones, es una característica sustantiva y no sólo pragmática? Sobre esto, me parece que, a menos que Taylor sea capaz de escapar al giro lingüístico y pueda establecer una dicotomía clara entre hechos y valores, el “para-nosotros” y el “en-sí-mismo”, así como otras nociones similares, que buscan dar cuenta de la distinción esquema contenido, la noción de verdad sustantiva de Taylor no es suficientemente clara.

El conflicto central en la posibilidad de comparar esquemas explicativos de la realidad es la distinción en alcances, a mi parecer, entre la propuesta rortiana y la tayloriana. Rorty ofrecerá ciertos límites, Taylor simplemente no podrá hacerlo. Intentaré aclarar esta idea haciendo uso de un ejemplo usado por Taylor: cuando tenemos la preocupación por la descripción adecuada del universo el esquema astronómico aristotélico-ptolemaico puede ser comparado con el esquema copernicano y, claramente, uno de los dos demostrará ser correcto mientras el otro falso (suponiendo que el esquema copernicano siguiese siendo adecuado). Me parece que Rorty no tendría problema en reconocer esto, después de todo

⁹⁸ Ahora bien, me parece que Taylor podría aceptar que hay ocasiones en que la verdad se puede decir de aseveraciones en más de un sentido, es decir, no siempre diremos que algo es verdad sólo cuando seamos capaces de comprenderla en un sentido sustantivo. Esto es tanto como decir que Taylor estaría dispuesto a aceptar las “garantías” de Rorty en muchos casos.

aceptar lo anterior es tanto como decir que, si buscamos explicar el movimiento de los astros, existen esquemas y modelos más adecuados para este fin, llamar verdadero al mejor justificado es, dentro de la concepción de Rorty, correcto siempre y cuando pensemos la verdad sólo como una aseveración justificada que puede ser demostrada o rebatida en cualquier momento por otro candidato de verdad (lo que no implicará su verdad en un sentido sustantivo por razones que buscaré explicar más adelante cuando trate el tema del representacionismo). En el caso de Taylor, el quebequés parece encontrar en este ejemplo una pista para dar con una verdad sustantiva en un sentido realista: ¿cómo podríamos saber qué esquema es mejor si no tenemos como índice de correcto la realidad misma?

Hasta este punto, sin embargo, podríamos decir que Taylor y Rorty, independientemente de que extraigan conclusiones distintas de la posibilidad de comparar esquemas, se encuentran de acuerdo sobre la posibilidad misma de hacerlo en un cierto sentido restringido. El desencuentro entre ambos, y donde Taylor me parece que tendrá que conceder la complicación de la comparación de esquemas es en la aparente imposibilidad de comparar esquemas que tienen objetivos distintos, aunque aparentemente el mismo objeto. Es decir, en dónde hay más verdad, en una explicación biológica del hombre, una fundamentada en la antropología social, otra en antropología filosófica (de corte metafísico) u otra artística. De otro modo supongamos que en un campus universitario, mágico-fantástico, donde podemos viajar en el tiempo si es necesario, varios ponentes ofrecerán conferencias, al mismo tiempo, sobre el tema de “¿qué es el hombre?”; ahora bien, debido a la complicación de horarios sólo podemos asistir a una y tenemos una cierta idea del contenido que cada una tendrá (y realmente queremos adquirir conocimiento verdadero al respecto del tema), nuestras opciones son: Peter Mansfield, premio Nobel de Medicina, Émile Durkheim, el famoso sociólogo francés, Aristóteles y, por último, William Shakespeare. El gran problema de la

conmensurabilidad de esquemas es que, cuando nos enfrentamos a esquemas realmente distintos, es decir, juegos de lenguaje que tienen una finalidad distinta, nos quedamos, al parecer, sin criterios para poder decidir cuál es mejor. ¿Quién conoce mejor la condición humana? ¿A cuál de los ponentes decidiremos ver? ¿Qué descripción que pudieran darnos alguno de los ponentes diríamos que es más adecuada al hablar sobre qué es el hombre?

La única respuesta, que me parece que tendría que ser la respuesta de Taylor, tendría que ser algo así como: “¿Qué faceta de la condición humana quieres conocer?”. Si estoy en lo correcto, y Taylor tendría que ofrecer una respuesta de este tipo, me parece que Rorty estaría aventajando en la discusión. La razón de esto es que si el factor que nos ayude a decidir qué explicación es mejor no es la realidad misma, entonces tendríamos que decir que la mejor explicación será la que se justifique mejor respecto a un propósito.

Ahora bien, alguien podría decir que la razón que la respuesta se refiere a un “depende” no es por las causas que Rorty piensa. No parece inverosímil considerar que alguien argumentara que la razón por la cual tenemos que responder de ese modo es porque la realidad es tan compleja y multifacética que hay distintos modos de conocerla. El problema de esta respuesta, me parece, es que parece dar el mismo valor cognitivo a valores distintos y, en ese sentido, imponderables. Si bien podemos aceptar que la “objetividad” no puede ser el único valor justificativo de una aseveración, ¿qué sucede cuando los valores epistémicos fundamentales, bajo los cuales conformamos nuestro conocimiento en variados esquemas, son simplemente distintos. Es decir, ¿cuáles son los valores (entiéndase por valores, en parte, las normas justificativas no puestas en duda dentro del proceso de justificación) que están en juego en las diversas explicaciones? La pregunta es relevante pues, como vimos con Hilary Putnam, los valores que permean nuestro conocimiento, al modo que Taylor aceptaría en su

tratamiento del trasfondo, y son, en cierta medida, los que terminan siendo el criterio pues, como mencionamos anteriormente:

Nunca nos encontramos en la situación que imaginaban los positivistas de disponer de una provisión enorme de creencias fácticas y ningún juicio de valor y tener que decidir si nuestro primer juicio de valor está 'justificado', de tener que inferir nuestro primer 'debe' a partir de muchísimos 'es'."99

Los diversos valores epistémicos de la ciencia, por ejemplo, son las herramientas adecuadas que nos permiten encontrar explicaciones que se justifiquen a las necesidades científicas, esto no quiere decir, por supuesto, que dichos valores epistémicos estén bajo escrutinio durante la explicación, como lo menciona Putnam, "si estos valores epistémicos nos capacitan para describir correctamente el mundo, eso es algo que vemos a través del cristal de esos mismos valores. No significa que esos valores admitan una justificación externa."¹⁰⁰

De este modo, si aceptamos que la ciencia y la ética, por ejemplo, tienen valores distintos (ya no hablemos de descripciones presupuestas de la realidad por supuesto), queda la duda de cuál será el modo en que podremos ponderar respuestas distintas como las que nos podrían ofrecer Shakespeare y Mansfield a la pregunta ¿qué es el hombre? El criterio de evaluación de las respuestas sería, de este modo, el agregar un criterio nuevo, es decir, incluir juegos distintos en un mismo juego (a sabiendas de lo peligroso y la cantidad de malos entendidos que esto genera). Un ejemplo de esto me parece que se encuentra en algunos de los reduccionismos científicistas que se refieren a los actos del hombre y que piensan que categorías clásicas del pensamiento moral pueden ser

⁹⁹ PUTNAM, Hilary: *El desplome de la dicotomía hecho-valor*, Paidós, Barcelona 2004. p. 125

¹⁰⁰ *ibid.* p. 45

traducidas a criterios biológicos como el de “supervivencia”.¹⁰¹ El problema en estos casos, me parece, es no tener claro cuál es el criterio para comparar esquemas cognitivos distintos y es que, en nuestro tiempo, y ya desde hace muchos años, las respuestas de corte científico tienden a tener una mejor aceptación pues han sido capaces de llevar sus propios valores de incógnito y parecen engañar, justamente, con la ilusión de una aseveración fundamentada en la realidad independientemente de valores epistémicos. Dado que Taylor no comparte el entusiasmo de algunos por las propuestas científicas sobre el humano,¹⁰² podemos descartar que Taylor entraría en este campo.

¿Qué esquema sería aquel que permita incluir aseveraciones obtenidas desde esquemas influenciados por valores distintos?, ¿es posible encontrar un trasfondo suficientemente “neutral” para permitir que todo tipo de esquema pueda ser pensado dentro de sí? La respuesta, me parece, es que no. Para poder llegar a un esquema de este tipo tendríamos que suponer que es posible proponer un esquema que no se sostenga sobre otro esquema, es decir, que somos capaces de encontrar un metalenguaje que nos permita poner a todos los lenguajes a prueba; me parece que esta opción sería regresar al Wittgenstein del *Tractatus* y, si ese fuera el caso y aceptamos las conclusiones de Wittgenstein, tendríamos que decir que “de lo que no se puede hablar hay que callar”.¹⁰³ ¿Qué podríamos decir de un esquema que está más allá de todo juego lingüístico?, y, aunque fuera un esquema que sólo sobrepasa los esquemas que están en juego, ¿por qué no haber hecho uso de él desde el principio? Es decir, si tenemos un modo de evaluar qué explicaciones están mejor justificadas, independientemente de si son de corte ético, metafísico, estético o científico, ¿no deberíamos quedarnos con ese esquema desde un inicio? Sin embargo, ya no

¹⁰¹ En este punto estoy pensando en éticas como la que el biólogo evolucionista inglés, Richard Dawkins, intenta presentar como una quimera que demuestra su corrección ética fundamentada en una teoría científica del desarrollo de la vida

¹⁰² Para un trato amplio de este tema ver: “Cognitive Psychology” en *Human Agency and Language*.

¹⁰³ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*. 7

estaríamos hablando desde esquemas éticos, estéticos, científicos o metafísicos, ¡quién sabe que estaríamos hablando!¹⁰⁴ En cierto sentido Taylor reconoce esta limitante cuando nos dice que “Un esquema no puede ser comparado con la realidad no enmarcada por un esquema. Y no todos los esquemas pueden ser *rankeados*, porque algunos preguntan cosas bastante distintas. En efecto, las preguntas sólo surgen porque hay esquemas. Pero una vez dicho esto, algunos esquemas sí pueden ser *rankeados*; y *rankeados* porque nos permiten comprender, o limitarnos a comprender algunas partes de la realidad.”¹⁰⁵

Aun aceptando lo anterior (es decir el supuesto, aceptado por el mismo Taylor, que no todos los esquemas son comparables) Taylor piensa que no es necesario aceptar la inconmensurabilidad absoluta de esquemas, Daniel Kalpokas, en su defensa de Taylor, nos dice lo siguiente:

Aun aceptando las premisas de la argumentación rortyana, cabe extraer una conclusión diferente. Ciertamente, la idea de que contrastamos los vocabularios como un todo con el mundo es cuestionable –y me parece que podríamos decir que simplemente inconsistente-. Rorty tiene razón en sostener que tal cosa supone el dualismo esquema-contenido. Tal pretensión también resulta falsa desde un punto de vista empírico: nunca procedemos ni hemos procedido de esa manera pues no disponemos de ningún criterio para contrastar directamente los vocabularios con el mundo al cual se refieren. Sin embargo, del hecho de que no podamos contrastar directamente los vocabularios como un todo con el mundo no se sigue que no haya mejores y peores vocabularios para describirlo, ni que el cambio de vocabularios no se deba a

¹⁰⁴ Estoy consciente, sin embargo, que el lenguaje cotidiano es una mezcla de descripciones, valoraciones y reglas mezcladas. Los juegos de lenguaje son dinámicos y no podemos catalogarlos de modo tan simple (aunque quizá sea esa la razón por la que es tan complicado comunicarnos a veces).

¹⁰⁵ TAYLOR, Charles: “Reply and re-Articulation” en *Philosophy in an Age of Pluralism, the Philosophy of Charles Taylor in Question*. p. 220

razones, ni que esas razones no sean extraídas de nuestro trato con el mundo.¹⁰⁶

Hasta este punto Kalpokas intenta hacer una defensa que, en cierto sentido, no agrega mucho a la conversación. Esto es porque, de algún modo, realiza una petición de principio, haciéndonos pensar que el uso de todos los vocabularios es descriptivo, cuestión que, como vimos, incluso el mismo Taylor no considera cierta. Lo que es más, aun suponiendo que todos los vocabularios buscasen hacer una descripción (lo que le arrebataría su carácter activo y constructivo dejándolo en su dimensión designativa, para utilizar la nomenclatura tayloriana), Kalpokas no nos ofrece un argumento claro sobre en qué sentido podemos argumentar que un cierto enunciado de vocabulario puede ser verdadero frente un enunciado de un vocabulario que parece tener finalidades “descriptivas” distintas. Y aun más, y este punto me parece afectar directamente al realismo tayloriano y, en cierta medida, a todo tipo de realismo, aún cuando estuviésemos discutiendo sobre aseveraciones de un mismo lenguaje, no queda claro cómo seríamos capaces de decir que cierto acto de habla, o enunciado, es verdadero en un sentido realista. Analicemos la conclusión de Kalpokas, que me parece busca redimir la posición de Taylor al respecto:

Los vocabularios determinan qué enunciados podemos hacer dentro de ellos, pero ciertamente no determinan su verdad, pues ésta depende de cómo es el mundo. En consecuencia, podemos extraer de ello razones para decidir si un vocabulario es de recibo o no. Si los enunciados que podemos hacer en un vocabulario dado resultan ser en su mayoría falsos, o si resultan ser falsos lo enunciados involucrados en cuestiones que son significativas para nosotros y que necesitan respuesta, luego podemos sostener que un vocabulario así no describe correctamente el mundo y tenemos

¹⁰⁶ KALPOKAS, Daniel: “¿Realismo o pragmatismo? El debate Rorty vs Taylor sobre las implicaciones de la superación de la Epistemología”; *Tópicos*, No. 20 (2001). p. 99

aquí, por ende, motivos para sustituir este vocabulario por otro que cumpla mejor su propósito (...) Pero cuando decimos que un vocabulario no se ajusta al mundo no es porque hemos salido de todo vocabulario posible y hemos confrontado el vocabulario en cuestión con una realidad bruta, sino porque, o bien disponemos de un nuevo vocabulario más promisorio, o bien el vocabulario en uso deja tantas cosas sin explicar y falla en tantas cuestiones que precisan solución que sospechamos que el mundo no es como él lo describe.¹⁰⁷

Esta posición, que considero consistente con la propuesta de Taylor (y que, insisto, plantea ser una defensa adicional del realismo tayloriano como el mismo Kalpokas busca argumentar en su trabajo), me parece inconsistente en diversos puntos. Para analizarlo dividiré el argumento en dos partes:

1. En efecto, “los vocabularios determinan qué enunciados podemos hacer dentro de ellos”. Cada vocabulario, entendiéndolo ampliamente como lenguaje (y en general como juego de lenguaje, de lo contrario no hay cabida para la noción de reglas dentro del lenguaje al modo en que Kalpokas busca), y de modo aún más general como esquema (que incluye un trasfondo como el que revisamos en la propuesta de Taylor), implica limitantes a el tipo de enunciados que son aceptables. Cada lenguaje nos permitirá, aunque sea un número amplio (quizá en un lenguaje natural infinito), generar enunciados de una cierta forma o estructura limitada, y en cierto sentido, esa estructura limitará las posibles preferencias dentro de dicho vocabulario. Esto, según Kalpokas, no implica que el vocabulario determina qué aseveraciones consideramos verdaderas “pues ésta *-la verdad-* depende de cómo es el mundo”. Sin decirnos mucho más que esto el filósofo argentino supone que podemos concluir que la verdad está

¹⁰⁷ ibid. p. 100

determinada por la realidad (pues el mundo, en un sentido como el de Taylor, parecería que es cierta medida, sobre todo cuando la coherencia es una nota característica del él, impenetrable). Sin embargo no queda claro cómo es que, si asumimos el lenguaje como un juego, podemos afirmar que el ganador en una partida del juego gana en función de factores o elementos externos al juego mismo. Esto no significa, claramente, que el punto de Kalpokas está equivocado forzosamente, lo que sí me parece que es posible plantear, con cierta tranquilidad, es que no es el *truismo* que él considera.

2. Tanto Kalpokas como Taylor suponen que si somos capaces de comparar vocabularios, e incluso, insisto, enunciados dentro de un mismo esquema, podemos argumentar por una descripción verdadera del mundo frente a otra falsa. El argumento se resume, en cierta medida, en lo que sigue: "Si los enunciados que podemos hacer en un vocabulario dado resultan ser en su mayoría falsos, o si resultan ser falsos lo enunciados involucrados en cuestiones que son significativas para nosotros y que necesitan respuesta, luego podemos sostener que un vocabulario así no describe correctamente el mundo y tenemos aquí, por ende, motivos para sustituir este vocabulario por otro que cumpla mejor su propósito." De aquí, los realistas como Taylor y Kalpokas buscarán sostener la posibilidad de la verdad. ¿Cuál sería el problema en este punto? El error está, a mi modo de ver, en la suposición que la aceptación de falsedad de una aseveración frente a otra implica la verdad de la segunda en un sentido sustantivo, como lo denomina Taylor.

La pregunta que tendrían que responder los realistas sería, dentro de este esquema, ¿cómo podemos distinguir cuáles de nuestras aseveraciones son verdaderas en un sentido sustantivo y cuáles

están sólo mejor justificadas que otros candidatos a verdad?, ¿es posible afirmar la verdad de una aseveración o esquema completo (en el sentido realista de Taylor) sólo mediante la demostración de falsedad de otros candidatos? La respuesta es clara, no podemos.

La afirmación de verdad de los distintos candidatos a la misma en función de la afirmación de la falsedad garantizada de los demás candidatos me parece un salto argumentativo bastante grande. De fondo me parece que lo que debemos discutir de nuevo es la distinción esquema-contenido. La razón de esto es que el supuesto fundamental del realismo tayloriano, más allá de si los esquemas son o no conmensurables (espero haber podido demostrar que esquemas y lenguajes distintos, con objetivos y valores distintos, no son conmensurables, aunque esquemas con valores compartidos puedan ser incontrovertiblemente comparables en cierto sentido¹⁰⁸), es la capacidad de entender el conocimiento como representación de la realidad. Dentro de la lógica de este supuesto la distinción es, a mi entender, la única posibilidad restante para Taylor.

Taylor tendrá que sostener, desde la capacidad de representación, su realismo. Me parece que si Taylor no puede dar razón de la distinción entonces la conmensurabilidad de esquemas carece de sentido en cualquier nivel realista.

d. De vuelta a la distinción esquema-contenido

El reto para Taylor es saber si puede responder a la cuestión resumida, en palabras de Quine, de la siguiente manera: “El lenguaje de

¹⁰⁸ Comparables en el sentido pragmatista, es decir, como aseveraciones justificadas en función a intenciones, valores y objetivos particulares. Aunque me parece prudente hacer el comentario, en este espacio, que la conmensurabilidad no es, en modo alguno carente de problemas. Pensemos, por un instante, en los líos en que la consideración de la problemática de la traducción en el pensamiento de Quine implica y las repercusiones que tendría en el acto de sustraer un vocabulario de su contexto habitual para contrastarlo con otro. Esta primera problemática me parece que nos enseñan que las respuestas simples, como algunos tipos de realismo presuponen, son simple y llanamente incoherentes.

fondo *-entiéndase el trasfondo o esquema-* da sentido a la cuestión pero sólo un sentido relativo; un sentido relativo a él, al lenguaje de fondo. Cuestionarse la referencia de una manera más absoluta sería como preguntar por la posición absoluta, o la velocidad absoluta, en lugar de la posición o velocidad relativas a un sistema de referencia dado.”¹⁰⁹

La respuesta de Taylor buscará apuntar a nuestro enfrentamiento con la realidad de modo franco e incontroversial:

Para mostrar que los postulados coherentistas *-Taylor cataloga a Rorty dentro de este tipo de explicaciones-* son no sólo obvios sino falsos, necesitamos salir de la imagen mediada y pensar en términos del conocimiento integrado [*embedded*] que Heidegger y Merleau-Ponty han tematizado. Por supuesto que revisamos nuestras aseveraciones frente a la realidad. “Jhonny, ve a la habitación y dime si el cuadro está chueco.” Jhonny hace como le fue ordenado. El no revisa la creencia sobre si el cuadro está chueco contra sus propias creencias. El sale de la habitación con una visión del hecho [*view of the matter*], pero revisar no es comparar una creencia problematizada con su visión del hecho; revisar es crear una creencia sobre el hecho, en este caso mediante ir y ver.¹¹⁰

Taylor parece de algún modo buscar demostrar la distinción esquema-contenido no en función de algún tipo de demostración sino, más bien, apoyándose en la experiencia cotidiana de la percepción, al menos en este ejemplo.¹¹¹ ¿Por qué Taylor requiere de la percepción para poder demostrar la distinción? Me parece que la necesidad de apostar por la percepción es bastante clara, como vimos en el primer capítulo, Taylor

¹⁰⁹ QUINE, Wilard: “Relatividad ontológica” en *La relatividad ontológica y otros ensayos*; Tecnos, Madrid 2002. p. 69

¹¹⁰ TAYOR, Charles: “Rorty and Philosophy” en *Richard Rorty*; Cambridge University Press, Nueva York 2003. p. 170

¹¹¹ Si bien Taylor parece no referirse directamente al problema planteado por Quine, en el pasaje citado parece que podríamos decir que, de alguna manera, Taylor asume que sí existe algo así como la posición ‘absoluta’. Aunque no queda del todo claro qué sea eso.

asume que el conocimiento perceptivo es fruto del enfrentarse con el mundo y, en ese sentido, la mediación que existe entre el conocimiento del agente encarnado con la realidad sería, por decirlo de algún modo, mínima. Recordemos que la percepción para Taylor es el primer tipo de conocimiento que nos permite enfrentarnos [*cope*] con el mundo. Me parece claro que Taylor no está en condiciones de ofrecer una distinción esquema-contenido en el contexto de un conocimiento teórico desarrollado, sin embargo no necesitaría hacerlo. Si asumimos que la descripción de la percepción de Taylor es, en realidad, una ventana para la comprensión del mundo que nos permite enfrentarnos a él a un modo representacionista, parecería ser claro que la distinción entre el esquema y el contenido puede ser hecha, aun cuando no fuera con la claridad que uno quisiera, como lo menciona el mismo Taylor: “Esto nos muestra cómo, en ciertos contextos, puede tener perfecto sentido el revisar nuestras creencias contra la realidad sin tener que ponernos en escenarios absurdos como el salirnos de nuestra piel.”¹¹²

La cuestión central es, por tanto, si la percepción es o no un modo de enfrentarnos con un mundo que nos permita, con certeza, saber que estamos comparando un esquema contra la realidad y es la realidad la que de algún modo dictamina sobre la verdad o la falsedad de nuestras creencias.

El tema de la percepción como elemento central o determinante sobre las posibilidades del realismo por parte de Taylor me parece que funciona sólo como pivote para buscar la entrada al realismo de modo completo, pues aparentemente lo ganado sería poco.¹¹³ Lo que intento decir es que si

¹¹² *ibid.* p. 171

¹¹³ Adelante explicaré por qué me parece poco en un cierto sentido, sin embargo, podemos decir que parece poco, de igual modo, pues la percepción funciona como juez sólo en cuestiones sumamente primitivas. Esto queda claro al darnos cuenta que muchos de nuestros juicios más intuitivos están basados en procesos heurísticos que en muchas ocasiones son erróneos (cfr. TVERSKY, Amos y KAHNEMAN, Daniel: “Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases”; *Science*, New Series, Vol. 185, No. 4157 (septiembre 1974), pp. 1124-1131). Aun cuando Taylor no equipare la percepción con la intuición, la línea que diferencia a

Taylor busca demostrar que el conocimiento supone la existencia de un mundo exterior, creo que, al menos en lo que respecta a su discusión con Rorty, estaría gastando energía de modo innecesario pues Rorty y los coherentistas (incluyendo dentro de ese grupo a Davidson), no niegan la existencia de una realidad independiente a nuestras creencias y que, condiciona nuestro conocimiento, en palabras de Rorty: “Ahora bien, los antirepresentacionistas jamás hemos dudado que la mayor parte de las cosas del universo son causalmente independientes de nosotros. Lo que ponemos en cuestión es que lo sean representacionalmente.”¹¹⁴

La relevancia del argumento tayloriano estará fundada no en si la realidad tiene algún impacto en el conocimiento, de eso no hay duda para nadie, la relevancia está en si la realidad determina la verdad o falsedad de las creencias representativamente pues, de lo contrario, si no podemos aceptar la representación como una característica del conocimiento perceptivo (y si fuera el caso no veo cómo podríamos comprender la representación como una característica de cualquier otro tipo de conocimiento), entonces la distinción esquema-contenido no tendrá ningún sentido y el denominado tercer dogma del empirismo caerá por su propio peso.

Ahora bien, llegado a este punto me parece importante recordar un poco el trato que Taylor da de la percepción contenida en el siguiente pasaje, citado ya con anterioridad:

Más bien afirmamos que nuestro modo de ser como sujetos es esencialmente aquel del de agentes encarnados. Esta es una afirmación sobre la naturaleza de nuestra experiencia y pensamiento, y de todas aquellas funciones que son nuestras en tanto sujetos, más que sobre las condiciones empíricamente

ambos procesos no está tan clara, en tanto ambos son conocimientos pretematizados y, en ese sentido, no parecen servir como criterios de selección entre aseveraciones complejas.

¹¹⁴ RORTY, Richard: “Charles Taylor en torno a la verdad” en *Verdad y Progreso*; Paidós, Barcelona 2000. p.117

necesarias de estas funciones. Decir que somos esencialmente agentes encarnados es decir que es esencial a nuestra experiencia y pensamiento que lo sean de agentes encarnados.¹¹⁵

¿Qué podrá significar esa pretensión de que “nuestra percepción en tanto que experiencia es tal que sólo puede ser la de un agente encarnado y vinculado comprometido con el mundo”? ¿Qué significa estar comprometido con el mundo? ¿Hasta dónde llega el compromiso del que habla Taylor? Me parece que si Taylor asume el compromiso con el mundo (asumiendo que el mundo no es la realidad “neutral” de la que ahora intenta asirse para sostener su propuesta de realismo) entonces deberá de asumir que la percepción no es el ejemplo clarificante que él esperaba para demostrar que el conocimiento puede ser entendido como representación y, de esta manera, debería renunciar a la distinción esquema-contenido.

Supongamos, para intentar analizar la propuesta de Taylor, que le pedimos a Jhonny no que revise si el cuadro está mal puesto en la pared, le hacemos una pregunta aún más simple (al menos dentro del esquema perceptivo con el que busca argumentar Taylor), supongamos que más bien preguntamos: “Jhonny, ¿cuántos objetos hay en la habitación?” La respuesta a este interrogante parece que, mientras no fuera complicada por la cantidad de objetos, supondría que requiere de un contraste con la realidad al modo en que el mismo Taylor estaría buscando, sin embargo no estaríamos dando la proporción adecuada.

Hilary Putnam ha analizado el problema del conocimiento, en relación a las posibilidades de acceder a un tipo de percepción como la que Taylor propone, en “Las mil caras del realismo”. Ahí Putnam nos presenta el ejemplo de “un mundo con tres individuos”.¹¹⁶ Supongamos que le preguntamos a Jhonny cuántos objetos hay en ese mundo, Putnam piensa que, al menos, hay tres posibles respuestas: (i) la primera y más “evidente”

¹¹⁵“Arguments”. p. 22

¹¹⁶ PUTNAM, Hilary: *Las mil caras del realismo*; Paidós, Barcelona 1994. p. 62

es que hay tres objetos en ese mundo, sin embargo “supóngase, por ejemplo, que yo, como algunos lógicos polacos, creo que para dos particulares cualesquiera hay un objeto que es su suma. (Ésta es la asunción básica de la ‘mereología’, el cálculo de partes y todos inventado por Lezniewski)”,¹¹⁷ entonces la segunda respuesta será (ii) en el mundo hay siete objetos;¹¹⁸ la tercera posibilidad estará vinculada a la posibilidad de aceptar la existencia del “objeto nulo”, como parecen aceptar los “lógicos polacos”,¹¹⁹ que, si es aceptada, entonces la tercera respuesta será (iii) en el mundo hay ocho objetos.

En este momento Taylor voltearía a ver a Putnam con cara de sospecha, y probablemente argumentaría que nuestra percepción como agentes encarnados nos diría que hay sólo tres objetos. Ahora bien, esta respuesta puede no ser del todo satisfactoria como me parece que Putnam terminará demostrando: “Un ejemplo que es históricamente importante, aunque más complejo que el que acabamos de dar –es decir sobre cuántos objetos hay en un mundo con tres individuos–, es la antigua disputa acerca del status ontológico del plano euclidiano. Imagínese un plano euclidiano. Piénsese en los puntos del plano. ¿Son éstos partes del plano, como Leibniz pensó?, o ¿son ‘meros límites’, como dijo Kant?”¹²⁰ Esta pregunta parece ser un tanto más relevante pues tendremos que decir que, en este caso, la realidad no puede ofrecernos el criterio último diferenciador. Taylor, si realmente cree que los esquemas nos permiten reconstruir una imagen de la realidad (al menos dentro de la dimensión designativa) de modo que sea la realidad misma la que determine la verdad o falsedad, tendría que ser capaz de ofrecer una respuesta más contundente a un simple “depende de cómo se mire” pues, de ser así, tendría que renunciar a su propuesta realista. Putnam, al igual que Rorty en este caso (y probablemente no en mucho más que en esto), pensarían que así debe ser por lo siguiente:

¹¹⁷ idem

¹¹⁸ La composición de este mundo sería: X1, X2, X3, (X1+X2), (X1+X3), (X2+X3), (X1+X2+X3).

¹¹⁹ cfr ibid p. 63

¹²⁰ idem

Los realistas metafísicos continúan, hasta el momento presente, discutiendo si los puntos son individuos o propiedades, particulares o simple límites, etc. Mi opinión es que Dios mismo, si consintiera en responder a la pregunta '¿existen realmente los puntos o son meros límites?', diría 'no lo sé'; no porque Su omnisciencia sea limitada, sino porque hay un límite más allá del cual las preguntas no tienen sentido.¹²¹

Lo que Taylor quiere hacer con el conocimiento perceptual es, en cierta medida, tomar un atajo que, lamentablemente, podría terminar perdiéndonos. Cuando Taylor supone que Jhonny podría responder cuántos objetos hay (bajo el supuesto de que Taylor tendría que suponer esto para ser consecuente) en un mundo determinado, persiste la idea de que la "existencia" es un concepto alejado de nuestros esquemas mentales, es decir que hay "(...) un uso de 'existe' inherente al mundo mismo, desde el cual la pregunta '¿cuántos objetos existen realmente?' cobra sentido" sin embargo esto, de acuerdo con Putnam, y con las razones aquí expuestas, "es una ilusión",¹²² sería tanto como decir, siguiendo a Quine, que hay un concepto sobre el "existir absolutamente".

Si el hombre es un agente encarnado *comprometido* con el mundo, como Taylor lo asume, el objeto de este compromiso no debe ser confundido con la realidad no esquematizada. El mundo no es, dentro de la visión de autores como Putnam y Rorty, la realidad verificante al modo que Taylor apela en su trato sobre la verdad y la capacidad representativa del conocimiento. Recordemos la frase citada anteriormente de Rorty e intentemos darle un mayor sentido con lo dicho hasta ahora: "Ahora bien, los antirepresentacionistas jamás hemos dudado que la mayor parte de las cosas del universo son causalmente independientes de nosotros. Lo que ponemos en cuestión es que lo sean representacionalmente."¹²³

¹²¹ ibid p. 64

¹²² idem

¹²³ Rorty: op. cit. p. 117

Me parece que parte del conflicto entre las posturas antirepresentacionistas como la de Rorty y los realismos como el de Taylor puede encontrarse en la sospecha de los realistas que si el conocimiento no es adecuación de la mente con la realidad esta segunda tiene un papel poco importante en la conformación de nuestras ideas. Creo que esto, si fuera el caso, no sólo haría que Rorty fuera antirepresentacionista, sino que lo haría, más bien, incoherente. La realidad es fundamental dentro de cualquier teoría del conocimiento que quiera ser funcional, en particular dentro de una noción pragmatista del conocimiento.

En lo que resta del capítulo buscaré analizar cuáles serían las consecuencias de aceptar una postura como la de Rorty como una propuesta legítima del conocimiento y de enfrentamiento de la realidad.

Ahora bien, en las conclusiones generales intentaré argumentar cómo es que las diferencias entre Taylor y Rorty son mínimas para efectos prácticos. El siguiente apartado, sin embargo, buscará generar un precedente que permitiera pensar las diferencias entre ambos autores alejándonos de algún tipo de fatalismo que piense a Rorty como un relativista sin sentido.

e. Viviendo en un mundo neopragmatista¹²⁴

En cierto sentido la vida es una investigación continua, al menos dentro de una concepción como la pragmatista, que implica que todo el tiempo nos enfrentamos a situaciones problemáticas y, haciendo uso de nuestros esquemas cognitivos, buscamos las soluciones. Cómo buscamos y nos aproximamos a las soluciones estará, dentro de la visión general del

¹²⁴ Hago la aclaración de neopragmatista simplemente para diferencias a Rorty del pragmatismo clásico de Pierce, Dewey y James (que a su vez son distintos los unos de los otros) para recalcar que, en ese sentido, Rorty merece un espacio particular dentro de la tradición del pensamiento.

neopragmatismo de Rorty, y en general de cualquier pragmata, dictaminado por nuestras creencias.

Una de las implicaciones de lo anterior es que, desde la perspectiva pragmática de Rorty, la verdad o falsedad (entendiendo verdad y falsedad sólo como justificación) puede ser analizada sólo de creencias y aseveraciones que, o bien implican que su existencia, en tanto aseveraciones, supone una diferencia práctica o, por otro lado, su justificación puede ser analizada contrastándola contra un mundo esquematizado frente a otros candidatos de verdad.

Ahora bien, queda, por supuesto, la pregunta de cómo podría la realidad servirnos como factor o criterio para distinguir entre diversas aseveraciones. Realistas como Taylor, me parece, fallan en reconocer la posibilidad de que la relación de la realidad pueda ser de un modo distinta a la representacional. Un esquema alternativo al representativo, tal cual Rorty lo considera, piensa que la realidad es causa de nuestras ideas en un sentido no representacional. La relación de la realidad y la verdad es posible entenderla de esta manera no representacional al modo en que lo hace Kuhn al tratar las revoluciones y la investigación científica. Encuentro revelador que Kuhn hable de la investigación en términos de “rompecabezas”;¹²⁵ si bien la noción de rompecabezas [*puzzle*] de Kuhn no impide la existencia del realismo metafísico por sí mismo, claramente nos permite pensar en la investigación en otros términos: en términos simplemente en los que seamos capaces de comparar ideas dentro de nuestros esquemas y analizar la coherencia que existe dentro del mismo para resolver problemas que, dentro de esta lógica, pueden ser analizados como eventualidades que deben ser asimiladas por el esquema o, si fuera el caso, llevarnos a considerar un esquema nuevo. El coherentismo de Rorty, en este sentido, cobra fuerza no porque se distancie de la realidad sin más, sino porque la pone en la distancia adecuada para comprender nuestro

¹²⁵ Kuhn: op. cit. p. 107

mundo a partir de nuestros esquemas cognitivos (de esta manera el norteamericano busca quitar el peso de responsabilidades imposibles, dentro de esta lógica, de cumplir) fruto de la relación causal entre realidad e ideas. De igual modo, busca dar razón de porque, bajo un rigurosa honestidad intelectual que sea capaz de analizar la historia del pensamiento, tendríamos que responder negativamente a las siguientes preguntas:

(...) ¿existe algún procedimiento por medio del cual podamos cerciorarnos de no tener creencias que puedan parecer injustificables a los ojos de futuras audiencias? ¿Hay algún modo de asegurarse de que nuestras creencias son justificables ante cualquier audiencia?¹²⁶

Un realista como Taylor ante las preguntas de Rorty me parece que tendería a estar un tanto incómodo. No es que alguien como Taylor no considere que siempre es posible equivocarse, el problema es que queda la pregunta ¿cómo sé que estoy representando la realidad si no puedo afirmar honestamente que tengo una manera de asegurar que mi creencia es *justificable ante cualquier audiencia*? Después de todo, el criterio máximo de justificación, dentro del realismo de Taylor, debería ser la realidad misma y cómo se corresponde con mi esquema, ¿es esto posible? Rorty nos menciona que “los que creen en la teoría de la correspondencia tienen que sostener que algunos vocabularios (por ejemplo el de Newton) no sólo funcionan mejor que otros (por ejemplo el de Aristóteles) sino que lo hacen porque representan la realidad de modo más adecuado.”¹²⁷ Y en este sentido me parece sencillo confundir el punto de discusión, como algunos realistas lo hacen, diciendo: ‘claramente Newton refleja mejor la realidad, prueba de ello es que funciona mejor que el esquema aristotélico’.

¹²⁶ RORTY, Richard: *El pragmatismo, una versión*; Ariel, Barcelona 2008. p. 90 [en adelante: *El pragmatismo*]

¹²⁷ *ibid* p. 22

El problema de una respuesta como ésta es que el criterio de verdad, de nuevo, se refiere a la funcionalidad (lo cual puede ser asumido con toda facilidad por el pragmatismo rortiano olvidándonos de la representación) y no puede argumentar por su verdad en términos de representación; no puedo garantizar que representa mejor y, por tanto, parece que no puedo ofrecer un criterio de justificación atemporal (como espero quede claro después de haber analizado la conmensurabilidad de esquemas anterior) tampoco, en particular porque no puedo saber cómo es la realidad al margen de una representación dada.

¿Qué nos quedaría, entonces, si asumimos que la verdad sólo es justificación al modo en que propone Rorty? Pues bien, si asumimos, con el neopragmatismo rortiano, que “una práctica presupone una creencia sólo si el abandono de la creencia constituye una buena razón para modificar la práctica”,¹²⁸ y la investigación es una práctica, entonces la renuncia a la creencia sobre la verdad “sustantiva”, como la denominaría Taylor, nos podría llevar a dos posibles posiciones: una en la que mantengamos nuestras vidas normales, dejando claro que nuestro modo de relacionarnos con el mundo ni siquiera implica una creencia en la existencia de la verdad u, otra, y la que Rorty esperaría, a la democratización del conocimiento, alejados de dogmatismos (pues si asumimos la postura de Rorty todo tipo de presunción de verdad sustantiva se localizará entre el sinsentido y el dogmatismo), trabajando por desarrollar métodos de verificación adecuados para cada tipo de esquema con una actitud falibilista ante nuestras creencias.

En la comunidad pragmatista de investigadores en la que Rorty buscaría convertirnos, “(...) las distinciones entre opinión y conocimiento y *nomos* y *physys* no son más que vestigios de la obsesión platónica por la clase de certeza que se encuentra en las matemáticas.”¹²⁹

¹²⁸ RORTY, Richard: “John Searle en torno al realismo y el relativismo” en *Verdad y Progreso*. p. 90

¹²⁹ *El pragmatismo* p. 96

Así, la verdad la tendríamos que comenzar a pensar a un modo rortiano, y en esto creo que Rorty es una genuina contribución, estableciendo que:

'verdad', en este contexto, es solamente la reificación de un adjetivo aprobatorio, un adjetivo cuyo uso uno domina cuando capta, como dice Putnam, que 'un enunciado es verdadero de una situación sólo en el caso de que fuera correcto usar de esa manera las palabras de que se compone el enunciado al describir la situación'. ¿Correcto según los estándares de quién? Según los nuestros.

Y cuando aclara, un poco más adelante, quién es ese nosotros que podría considerarse una especie de "comunidad final de investigadores" nos menciona que nosotros "no se refiere aquí a 'nosotros los humanos (...)', del mismo modo que no se refiere a 'cualquiera alienígenas que conquisten la tierra' ni a 'cualquier especie no humana dominante que la evolución catapulte la próxima vez al trono del mundo'. Se refiere más bien a 'hablantes a los que podemos reconocer como versiones mejores de nosotros mismos'."¹³⁰

Lo que Rorty intenta decir, considero, es que ese grupo de "hablantes a los que podemos reconocer como versiones mejores de nosotros mismos" son la idealización de la cultura concreta en la que nos encontramos. Pensemos en la investigación científica por un segundo, ¿qué criterios deberá de cumplir una investigación para ser considerada "verdadera"? Los investigadores tendrían que pensar su investigación y el fruto de ella como un candidato a verdad que será evaluado por mejores científicos que ellos mismos. Por lo mismo, los canales de demostración que usarán, por ejemplo pruebas experimentales, deberán intentar cumplir con un rigor que los despeje de toda duda razonable. De fondo, ¿no es esto lo que

¹³⁰ RORTY, Richard: "Hilary Putnam y la amenaza del relativismo"; en *Verdad y Progreso*; Paidós, Barcelona 2000. pp. 76-77

sucede con toda propuesta de investigación? Un artículo que intente mostrar una nueva hipótesis a la comunidad científica lo que hace es ofrecer un candidato de verdad concreto buscando justificarlo según los estándares más elevados de la comunidad.

Supongamos que un científico quisiera demostrar que la correcta disposición de los muebles en la casa genera buenas vibras y energías positivas, es decir que intenta demostrar el Feng Shui como un hecho científico. La comunidad científica esperaría que cumpliera con los más altos criterios y requisitos científicos; como no podría hacerlo su hipótesis sería rechazada. ¿Esto implica que el Feng Shui es falso? Me parece que, inicialmente, podemos decir que no tenemos justificaciones científicas (pues la ordenación de los muebles no parecen afectar elementos empíricos de la realidad) para aseverar justificadamente al Feng Shui como un conocimiento científico verdadero; y, de hecho, sí tenemos justificaciones racionales para decir que es falso pues, si el Feng Shui no nos ofrece ningún resultado concreto, podemos decir que, si sostenemos que “si tengo dudas concretas y específicas respecto de la verdad de una de mis creencias *-por ejemplo si el Feng Shui funciona-*, sólo puedo resolverlas preguntando si está adecuadamente justificada”,¹³¹ el Feng Shui no estaría realmente justificado bajo el criterio dispuesto por la comunidad científica.

¿Qué más podríamos pedirles a los hombres de ciencia que conduzcan su investigación con el estándar más elevado en el que puedan pensar? ¿Podríamos pensar que un criterio como este es aplicable a todo tipo de investigación? Yo creo que sí, además creo que suponer que es posible poner un estándar más elevado para una persona que aquel que él pueda imaginar es, simplemente, perverso. ¿No sería un estándar suficientemente elevado el exigirle a un individuo que su razonamiento práctico esté en función a la comprensión más elevada para una sociedad

¹³¹ RORTY, Richard: “¿Es la verdad una meta de investigación?”; en *Verdad y Progreso*. p. 31

liberal, que respeta los derechos humanos y que comparte buena parte de los ideales como el de autonomía, libertad, justicia y muchos más?

Conclusiones

El pensamiento de Charles Taylor es, sin lugar a dudas, rico en muchas facetas. El quebequés es capaz de articular muy diversas tradiciones de un modo orgánico logrando que el que se acerque a su pensamiento encuentre una relación dialéctica con la tradición filosófica que, francamente, muchos intelectuales no son capaces de alcanzar.

El análisis de la obra de Taylor nos lleva a través de un itinerario intelectual que por sí mismo nos dice mucho. El reconocimiento explícito de Taylor de sus influencias directas y cómo éstas se articulan con la tradición (que en partes busca rescatar, como el caso del aristotelismo, y en partes rechazar, como algunas de las propuestas de fondo de la modernidad), como del implícito de que dichas influencias están jugando un juego de lenguaje con la tradición filosófica (y en ese sentido la filosofía es sólo un modo de hablar entre muchos otros), deja ver cómo es que la filosofía de Taylor procura insertarse constructivamente en un ambiente intelectual que parece oscilar entre el relativismo y el dogmatismo (siendo el relativismo una especie de dogmatismo por sí mismo).

Me parece que la *intentio auctoris* en la obra de Taylor, en un sentido amplio y en lo que se refiere a los temas analizados en este trabajo que intente hacer una valoración general del pensamiento del quebequés, es muy clara: Taylor intenta ofrecer la estabilidad conceptual que, en su opinión, sólo el realismo cognoscitivo puede dar asumiendo algunas de las contribuciones de la filosofía antirepresentacionista del siglo pasado. Taylor lo que busca, en su lucha contra la epistemología de la modernidad (concentrada en la búsqueda de la certeza) y las teorías de la verdad coherentistas (como es el caso de Rorty), es ofrecernos una descripción de la verdad sustantiva que nos permita reconocer un cierto orden en la realidad para poder afianzarnos a la verdad en la toma de decisiones y desarrollo de nuestras capacidades como agentes. En este sentido, y suponiendo que de hecho esta es la intención del desarrollo de algunos de los conceptos tratados en este trabajo, me parece que Taylor no alcanza la meta como quisiera.

Como se vio en este estudio el desarrollo del concepto de agente encarnado nos ofrece los elementos conceptuales, que me parecen fácilmente reconocibles dada la argumentación del quebequés, para poder afirmar nuestra existencia como partes integrales de un mundo significativo. El desarrollo del argumento trascendental, como lo denomina Taylor, que supone ser la agencia encarnada (como concepto que explica nuestro modo de ser) y sus consecuencias es una poderosa herramienta para alejarnos de un intelectualismo epistemológico que limite la naturaleza del hombre, consecuencia aparentemente natural de la epistemología moderna que cosifica la realidad y aliena al individuo desvinculándolo de su mundo. De igual modo, supone una superación de la comprensión del “logos óntico” de la antigüedad en tanto que puede explicar, a través del trasfondo, la inexistencia de la *episteme* y el *nous* en los términos que los clásicos los suponían. El trasfondo, que en una de sus presentaciones más primitivas se refiere a la temporalidad y la dimensionalidad espacial, nos permite comprender por qué la idea de un

mundo con significado (que en cierto sentido, sin agregar nada más, es también predicable de la teoría del “logos óntico”) no supone necesariamente un realismo incondicional o directo (tampoco, claramente, un idealismo).

Así, la agencia encarnada es el concepto fundacional de la propuesta antropológica tayloriana y que nos abre la puerta para entender el lenguaje como una capacidad fundamentalmente humana, creativa y en cierto sentido espontánea, que nos permite entender y, en cierto sentido, crear el mundo. Sin el concepto de agencia encarnada, y el trasfondo necesario para actuar, el lenguaje es fácilmente considerable como una herramienta designativa de hechos. Es gracias a la concepción del hombre que propone nuestro filósofo que podemos plantear el lenguaje de modo mucho más rico y creativo convirtiéndolo en parte fundamental de la naturaleza humana. Me parece que las siguientes palabras de Chomsky bien pudieron ser dichas por Taylor:

El lenguaje, en sus propiedades esenciales y la manera en que se usa, provee el criterio básico para determinar que otro organismo es un ser con una mente humana y con la capacidad humana para el pensamiento libre y la libre expresión (...). Lo que es más, podríamos intentar proceder de una detallada investigación del lenguaje y su uso a una más profunda y específica comprensión de la mente humana.¹³²

El concepto del hombre dadas las premisas ofrecidas por Taylor parece encontrar su nota característica en la capacidad lingüística entendida de un modo amplio en donde el lenguaje sirve tanto para designar, como para construir un mundo significativo (deshaciéndonos de las distinciones hecho-valor, que en Taylor, como vimos, compromete el tema de la verdad, y entendiéndolo, por tanto, como trasfondo del conocimiento y por tanto como posibilidad misma) como para expresarnos

¹³² CHOMSKY, Noam: “Language and Freedom”; *Resonance*, marzo 1996. p. 92

como agentes. Hasta este punto me parece que la argumentación de Taylor es bastante consistente. Sin embargo, haciendo uso de postulados de diversos autores (los cuales van desde Aristóteles y Kant, llegando a Merleau-Ponty y Wittgenstein habiendo pasado Herder y Humboldt entre otros) Taylor nos lleva por un itinerario conceptual que, me parece, conduce, fruto de su comprensión del lenguaje, a conclusiones distintas a las que llega él mismo, como intenté mostrar en el tercer capítulo.

En buena medida considero que el problema es que Taylor, en lo que se refiere a la verdad, ha identificado deficientemente a algunos de sus contrincantes contemporáneos. Taylor parece querer escapar de la posmodernidad que nos lleva a una especie de relativismo que hace de todo tipo de conocimiento irrelevante, en donde toda aseveración es indiferente por ser insustancial (es decir que no se apoya en un sentido sustancial de verdad). El problema, me parece, es que Taylor diagnostica mal el asunto, como bien lo dice Rorty:

A menudo dicha disputa se describe como la disputa entre gente que ya no cree en la verdad y quienes todavía creen en ella. Pero esto nos lleva por un camino erróneo. Nadie, ni siquiera el posmodernista más radical, cree que no haya diferencia entre las afirmaciones que consideramos verdaderas y las que consideramos falsas. Igual que todo el mundo, los posmodernistas reconocen que algunas creencias son herramientas más fiables que otras, y que el acuerdo acerca de qué herramientas se han de usar es esencial para la cooperación social.¹³³

Me parece que Taylor comete el error de polarizar una discusión que probablemente no merezca dicho tratamiento. Pensemos en el caso de Putnam, quien no parece estar demasiado incómodo suponiendo que buena parte de las verdades son simplemente aseveraciones justificadas de mejor o peor manera, según sea el caso.

¹³³ RORTY, Richard: *Filosofía y futuro*; Gedisa, Barcelona 2008. p. 113

Aquí es donde mis justificaciones y explicaciones acaban ahora. Reconocer que un ser humano leal es mejor que un ser humano desleal, que una persona capaz de *philia* es mejor que una persona incapaz de *philia* (...) no es decir que cualquiera de estos valores o cualquiera de estas imágenes morales, que pueden subyacer a estos valores y organizarlos, sea última, en el sentido de ser exclusiva o exhaustivamente correcta. (...)

Nada de esto va en contra de la idea de que sea posible la crítica racional de una visión moral. Una visión moral puede contradecir, por ejemplo, lo que desde otra base sabemos o pensamos que es racional creer, sea ello algo lógico, metafísico o empírico. Pero no podemos esperar durante más tiempo que esta clase de críticas acabe dejando sólo una única visión moral intacta. Y al final siempre hay un punto en el cual se tiene que decir: 'Aquí es donde mi pala se dobla'.¹³⁴

Taylor, contrario a Putnam, parece no advertir que "la pala se dobló". En su búsqueda de fundamentar la verdad sustantiva en las capacidades del ser humano Taylor, a mi parecer, se encontró con una placa de acero que no lo dejará profundizar más. Los cimientos de la *Ética de la Autenticidad* y de la *Política del Reconocimiento* (asumiendo que son parte del trabajo más desarrollado de Charles Taylor) no pueden ser más profundos que lo que la razón y facultades humanas son capaces de dar. Aun cuando la afirmación de los denominados *hyperbienes*¹³⁵ en la teoría ética de Charles Taylor implican una especie de verdad sustancial, no encuentro una manera consistente con las premisas de afirmar este tipo de realidades.

Como se vio en este trabajo el pensamiento de Taylor intenta dar cuenta de fenómenos tales como el modo particular de ser del ser humano entendiéndolo como inserto en el mundo de un modo completo; un ser que

¹³⁴ PUTNAM, Hilary: *Las mil caras del realismo*. p. 160

¹³⁵ Que son los bienes conforme medimos el resto de los bienes, una serie de lo que podríamos denominar como verdades prácticas que sirven como brújula para las demás.

se desarrolla dialécticamente y, por tanto, lingüísticamente. El proceso educativo de los individuos cambia la naturaleza misma de la persona, cada nueva experiencia se aprehende lingüísticamente (en la medida de nuestras capacidades) y buscamos darle sentido de modo que podamos integrarla a nuestro mundo (realidad significativa).¹³⁶ Es debido al paradigma representacionista que Taylor parece aceptar la disyuntiva entre quienes creen en la verdad y quienes son relativistas.

Al final del día Taylor y Rorty están de acuerdo en su desacuerdo. Taylor comparte con Rorty un sano escepticismo sobre las capacidades del hombre de construir la totalidad del conocimiento y la verdad a partir de un enfrentamiento de la realidad. ¿Dónde está, pues, el distanciamiento?, ¿por qué Taylor sí afirma la existencia de la verdad cuando Rorty, por su parte, la niega?

En esta investigación he intentado explicar el concepto del ser humano tayloriano. He procurado mostrar cómo la naturaleza del hombre parece enfrentarse a límites y condicionantes en su interrelación del mundo; el “agente encarnado” no puede conocer el mundo de un modo distinto a su condición de “encarnado”, de “agente” y de poseedor de una capacidad lingüística. Dadas las condiciones que pone el mismo Taylor creo que sus conclusiones sobre la existencia de la verdad son, francamente, indemostrables: no hay un lenguaje que permita comparar las aseveraciones al margen de propósitos subjetivos. Ahora bien, la causa de su separación de las conclusiones me parece que se encuentran en otro lugar. La divergencia entre ambos autores me parece que Chesterton la explica, fortuitamente, con cierta claridad cuando analiza rápidamente algunas de las posturas intelectuales más populares de su época:

El pragmático aconseja al hombre que piense en lo que debe pensar sin cuidarse de lo absoluto; y precisamente una de las cosas en que

¹³⁶ ¿No es curioso cómo sobre el ser inefable hay una literatura amplia que va desde la poesía, la filosofía, la literatura e incluso algunos análisis matemáticos sobre el tema?

el hombre debe pensar es en lo absoluto. De modo que la filosofía pragmática acaba en mera paradoja verbal. El pragmatismo se funda en las necesidades de la mente humana, pero una de ellas es ser algo más que pragmático. El pragmatismo extremo es tan inhumano como el determinismo, de que afecta ser enemigo irreconciliable.¹³⁷

En efecto Rorty lleva su pragmatismo a las conclusiones que Chesterton supone. Para el norteamericano la aceptación de la imposibilidad de afirmar la verdad de modo incondicional lo lleva a negar todo tipo de importancia a esa noción: para Rorty no hay que 'cuidarse de lo absoluto', no importa que, aunque Chesterton crea lo contrario, tengamos la sensación de que sí debemos. Pensar en lo absoluto o incondicionado, en algún sentido, es una pérdida de tiempo para Rorty, ahí está la diferencia entre ambos filósofos:

Taylor lee a sus autores favoritos a la luz de la convicción que el 'poeta, si es serio, nos está llevando a algo -Dios, la tradición- que cree que está ahí para todos'. Yo leo a los mismos escritores a la luz de mi convicción que la seriedad puede, y de hecho debe, soltarse de todo tipo de creencia universalista.¹³⁸

Taylor, sin embargo, tendría una alternativa. Si asumiera la consideración que el conocimiento no es una representación de la realidad, como lo es la cera del sello, sino el fruto de una relación causal, en donde la relación con lo exterior genera una imagen interna enmarcada en un lenguaje determinado, que intenta explicar la relación con la realidad (es decir, siempre es intencional a algún fin determinado), Taylor podría escapar de la dicotomía que lo lleva a lo que considero, francamente, un error.

Ahora bien, que Taylor pudiera escapar de lo que considero un error de consistencia podría, al final del día, llevarlo a comprometer algo que él

¹³⁷ CHESTERTON, Gilbert Keith: Ortodoxia; trad. Alfonso Reyes; FCE, México 2011. pp.66-67

¹³⁸ RORTY, Richard: "Charles Taylor en torno a la verdad"; Op. Cit. P 118

considera más valioso. Y es en esta realidad, y en el compromiso básico de que lo que decimos tiene un significado más allá de un juego del lenguaje, que Taylor se juega sus cartas frente a Rorty:

Puede ser tentados seguir a Rorty y simplemente abandonar una serie de expresiones problemáticas –aquí Taylor se refiere justamente a las nociones que suponen las aseveraciones tienen algo de verdad dado por una realidad exterior, lo que ya vimos como cognitivamente imposible de garantizar-. No lo sería si uno se convierte en alguien incapaz de decir cosas importantes o si es obligado a banalizar distinciones importantes.¹³⁹

Dada esta declaración, e intentando hacer una última defensa, no solicitada por supuesto, de parte de Taylor sería posible decir que la aceptación de la relevancia de las distinciones como algo más que una pura banalización está, probablemente condicionada por nuestra naturaleza. Quizá Chesterton y Taylor tengan razón después de todo, quizá vivir en un mundo significativo que nos permite ver que lo que pensamos puede ser relevante, y que las distinciones que hacemos no son puros juegos mentales, nos obliga a tener presente lo absoluto. Quizá Taylor está en lo cierto y es más relevante la aceptación de lo significativo del mundo como algo sustantivo y fundamental que la búsqueda de coherencia y consistencia con una teoría de juegos del lenguaje. Quizás... aunque, ¿cómo podríamos saber?, ¿puede la verdad fundarse, en último término, en una especie de sentir?, ¿será suficiente asir a la razón en una especie de “sentir” para nosotros, hijos de la modernidad?

Más allá de lo dicho en esta tesis es innegable que Taylor es un autor polifacético, capaz de entablar un dialogo con muy diversas tradiciones sobre los temas más diversos (después de todo es posible encontrarnos con Taylor tocando temas sobre las teorías condicionales de la verdad, la

¹³⁹ TAYLOR, Charles: “Reply and re-Articulation” en *Philosophy in an Age of Pluralism, the Philosophy of Charles Taylor in Question*. p. 222

filosofía de la ciencia, religión, ética, política, inteligencia artificial, literatura, etc.), sin lugar a dudas, una poderosa voz dentro de la tradición hermenéutica continental y uno de los fundadores del comunitarismo político. Es así que el quebequés está posicionado, por mérito propio, en un lugar prominente del mundo intelectual occidental. Me parece que una de las razones principales por las que esto es así es porque Taylor, en su método filosófico, se encuentra abierto al diálogo buscando enriquecer el juego del lenguaje que es la filosofía.

Bibliografía

Bibliografía de Charles Taylor

- TAYLOR, Charles: "Foucault on Freedom and Truth"; *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (Mayo, 1984).
----- "Connolly, Foucault and Truth"; *Political Theory*, Vol. 13, No. 3 (Aug., 1985).
----- *Multiculturalism and the Politics of Recognition*; Princeton University Press, Nueva Jersey 1994.
----- *Philosophical Arguments*; Harvard University Press, Cambridge 1995.
----- *Philosophical arguments*; Harvard University Press, Cambridge 1995.
----- *Human Agency and Language*; Cambridge University Press, Cambridge 1999.
----- *Sources of the Self*; Harvard University Press, Cambridge 2001.
----- *The Ethics of Authenticity*; Harvard University Press, Massachusetts 2003.
----- "Rorty and Philosophy" en *Richard Rorty*; Cambridge University Press, Nueva York 2003.
----- *La libertad de los modernos*; trad. Horacio Pons; Amorrortu, Buenos Aires 2005.

Bibliografía General

- ALVARADO, Nicolás: "Lenguaje, ser y posibilidad en 'Ser y Tiempo'"; *Universitas Philosophica*, No. 43 (diciembre 2004). pp. 77-98.
- ARENDT, Hannah: *La condición humana*; trad. Ramón Gil; Paidós, Barcelona 2005.
- ARISTÓTELES: *La Política*; trad. Antonio Gómez Robledo; UNAM, México 2000.

Bibliografía

- CHESTERTON, Gilbert Keith: *Ortodoxia*; trad. Alfonso Reyes; FCE, México 2011.
- CHOMSKY, Noam: "Language and Nature"; *Mind*, Vol. 104, No. 413 (enero 1995). pp. 1-61.
- CHOMSKY, Noam y JERROLD, Katz: "On Innateness: A reply to Cooper"; *The Philosophical Review*, Vol. 84, No. 1 (enero 1975). pp. 70-87.
- CHOMSKY, Noam: "Language and Freedom"; *Resonance*; marzo 1996.
- DAVIDSON, Donald: "The Folly of Trying to Define Truth"; *The Journal of Philosophy*, Vol. 93, No. 6 (junio 1996). pp. 263-278.
----- "The Structure and Content of Truth"; *The Journal of Philosophy*, Vol. 87, No. 6 (junio 1990). pp. 279-328.
----- *De la verdad y de la interpretación*; trad. Guido Filippi; Gedisa, Barcelona 2001.
- De SOUSA, Ronald: "Seizing the Hedgehog by the Tail: Taylor in the Self and Agency"; *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 18, no. 3 (sept. 1988).
- DESCARTES, René: *Obras Completas*, Garnier Hermanos, París 1909.
- FERBER, Ilit: "Herder: on Pain and the Origin of Language" *The Germanic Review*, No. 85 (2010). pp. 205-223.
- FIERRO, Alejandra: "Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor"; *Pensamiento y Cultura*, Vol.1, No 2 (diciembre 2008). pp. 281-301.
- HACKER, P.M.S.: "On Davidson's Idea of a Conceptual Scheme"; *The Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 184 (Julio 1996). pp. 289-307.
- HAWKING, Stephen: *The Grand Desing*; Bantam Books, Estados Unidos de América 2010.
- JAMES, Susan: "Internal and External in the Work of Descartes"; en *Philosophy in an Age of Pluralism, the Philosophy of Charles Taylor in Question*; Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- JAMES, William: "Humanism and Truth"; *Mind*, Vol. 13. No. 52 (octubre 1904). pp. 457-475.

- "The Meaning of the Word 'Truth'"; *Mind*, Vol. 17, No. 67 (Julio 1908). pp. 455-456.
- "Pragmatism's Conception of Truth" *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 4, No. 6 (marzo 1907). pp. 141-155.
- KALPOKAS, Daniel: "¿Realismo o pragmatismo? El debate Rorty vs Taylor sobre las implicaciones de la superación de la Epistemología"; *Tópicos*, No. 20 (2001).
 - KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*; Orbis, Barcelona 1984.
 - KUHN, Thomas: "La estructura de las revoluciones científicas"; tras. Carlos Solís; FCE, México 2010.
 - LACROIX, Jean: *Kant y el kantismo*; Publicaciones Cruz, México 2010.
 - MOYA, Ignacio: "The Primacy of Space in Heidegger and Taylor: Towards a Unified Account of Personal Identity"; *Appraisal*, Vol. 7, No. 4 (octubre 2009). pp. 17-24.
 - PAN, David: "J.G. Herder, the Origin of Language, and the Possibility of Transcultural Narratives"; *Language and intercultural Communication*, Vol. 4, No. 1&2 (2004). pp. 10-20.
 - QUINE, Wilard: *La relatividad ontológica y otros ensayos*; trad. Manuel Garrido y Josepll Blasco; Tecnos, Madrid 2002.
 - PUTNAM, Hilary: "Meaning and Reference"; *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 19 (noviembre 1973). pp. 699-711.
- *Las mil caras del realismo*; trad. Tomás Calvo; Paidós, Barcelona 1994.
- *Representación y realidad*; trad. Gabriel Ventureira; Gedisa, Barcelona 2000.
- *El desplome de la dicotomía hecho-valor*; trad. Francesc Forn i Argimon; Paidós, Barcelona 2004.
- *Razón verdad e historia*; trad. J. Esteban; Tecnos, Madrid 2006.
- REGUERA, Isidoro: *Ludwig Wittgenstein*; EDAF, San Juan 2002.
 - RORTY, Richard: "What do you do when they call you a 'Relativist'?" *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 57, No. 1 (marzo 1997). pp. 173-177.

Bibliografía

- *Verdad y Progreso*; trad. Ángel Faema; Paidós, Barcelona 2000.
- *Filosofía y futuro*; trad. Javier Calvo y Ángela Ackermann; Gedisa, Barcelona 2008. p. 113
- *El pragmatismo, una versión*; trad. Joan Vergés; Ariel, Barcelona 2008.
- SEARLE, John: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
 - SMITH, Nicholas: "Taylor and the Hermeneutic Tradition"; en *Charles Taylor*, ed. Ruth Abbey; Cambridge University Press, Nueva York 2004.
 - SOSA, Ernest: "Putnam's Pragmatic Realism"; *The Journal of Philosophy*, Vol. 90, No. 12 (diciembre 1993). pp. 605-625.
- TARSKI, Alfred: "A Problem Concerning the Notion of Definability"; *The Journal of Symbolic Logic*, Vol. 13, No. 2 (junio 1948). pp. 107-111.
- "The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics"; *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, No. 3 (marzo 1994). pp. 341-376.- TVERSKY, Amos y KAHNEMAN, Daniel: "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases"; *Science, New Series*, Vol. 185, No. 4157 (septiembre 1974), pp. 1124-1131
- TULLY, James (ed.): *Philosophy in an Age of Pluralism*; Cambridge University Press, Nueva York 1995.
- VATTIMO, Gianni: *La secularización de la filosofía*; trad. C. Cattropi y M. Mizraji; Gedisa, Barcelona 2001.

----- *Adiós a la verdad*; trad. Teresa Oñate; Gedisa, Barcelona 2010.

- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*; Routledge, London 2001.