

MODERNIDAD HERMENÉUTICA EN CHARLES TAYLOR¹

Javier Gracia Calandín

javier.gracia@uv.es

Abstract: In this paper I analyze the philosophical approach of Charles Taylor to Modernity. For this aim I start considering two different kind of theories (cultural and acultural) in order to stress the most significant aspects of the hermeneutical approach of Modernity. Secondly, I focus on the hermeneutical presupposition of the cultural approach of Modernity. Finally, according to the comment of Paul Ricoeur, I raise the question whether from Taylor's hermeneutical approach there are universal characteristics of the modernity.

Keywords: Modernity, philosophical hermeneutics, Charles Taylor, Paul Ricoeur.

No cabe duda de que la modernidad sigue siendo uno de los temas centrales de la filosofía actual, bien sea para reconocer la herencia de los diferentes filósofos y escuelas en boga, bien sea para desmarcarse de ella hacia planteamientos postmodernos (que siguen teniéndola como referencia). En cualquiera de ambos casos, pensamos que la modernidad constituye el quicial en el que la reflexión filosófica cobra envergadura, precisamente por incorporar la reflexión histórica como elemento constitutivo de su propio quehacer. A este respecto yo voy a asomarme a este vasto campo de reflexión desde el prisma hermenéutico y, más en concreto, analizando el enfoque de Charles Taylor.²

La concepción de la modernidad de Taylor la encontramos dispersa en sus artículos y fundamentalmente en *Fuentes del yo*. Efectivamente, en sus artículos surge la cuestión acerca de cómo comprender la modernidad, la mayor parte de las veces en disputa con otras concepciones en torno a la modernidad. En su libro de 1979, *Hegel y la sociedad moderna*, Taylor muestra ya la importancia y significatividad que el tema de la modernidad ocupa en su pensamiento filosófico. También en la introducción a los *Philosophical Papers* (1985) encontramos la intención de perfilar los caracteres centrales de la identidad moderna en confrontación con la explicación del naturalismo.³ Sin embargo, es en su obra magna *Fuentes del yo* cuyo subtítulo «la construcción de la identidad moderna» ya nos indica la centralidad de la cuestión donde encontramos más prolijamente definida la posición de Taylor ante la moder-

¹ Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación de referencia FFI2008-06133/FISO financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, que cuenta a su vez con fondos FEDER de la Unión Europea.

² Una exposición más desarrollada y pormenorizada de este tema puede consultarse en Javier Gracia, *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural*, Valencia, Publicaciones Universidad de Valencia, 2010, capítulo 11.

³ «The ideal account of the spiritual basis of modern naturalism should not only be very convincing as interpretation, but should also allow us to discriminate sensitively what we want to affirm and what we want to reject. But even before such an account has been worked out we can try to define more clearly the features of the modern identity, and the ideals which help constitute it, and offer a critique of them». (Charles Taylor, *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 8).

nidad. No hemos de olvidar tampoco sus más recientes investigaciones sobre la modernidad como una «era secular».⁴

1. DOS TEORÍAS DE LA MODERNIDAD

En el esclarecedor escrito «Two Theories of Modernity»⁵ Taylor distingue las explicaciones de la modernidad en dos grandes grupos: la culturalmente neutral o acultural y la genuinamente cultural.⁶ Su crítica se dirigirá al primer tipo, para defender una versión situada de explicación del segundo tipo. Nos vamos a detener en trazar los rasgos de este primer tipo de teoría, considerando a continuación la crítica de Taylor a éstas, para pasar a perfilar, a continuación, la visión cultural de la modernidad.

La visión acultural de la modernidad consiste en concebir la modernidad como una operación culturalmente neutra, en términos de crecimiento de la razón (de la autoconciencia, de secularización, de surgimiento de la razón instrumental o de la distinción entre hechos y valores). En definitiva, caracteriza el cambio de la época premoderna a la era moderna en términos de «development» (desarrollo, evolución). La modernidad, en este primer sentido sería entendida como transformación que cualquier cultura puede llevar a cabo e incluso ser forzada a ello. La cultura sería susceptible de cambio, en base a esta operación de modernización que no se explicaría en términos de su punto de llegada sino más bien como una «función general» que tomaría a la cultura como su «input».

Taylor explica que el tipo de teoría acultural ha sido la más extendida. Generalmente se ha entendido como el proceso de racionalización en el que se dejan atrás viejas costumbres. En ella juega un papel preponderante las explicaciones de la modernidad en términos de razón⁷ y de una ganancia en claridad que, en el transcurso del desarrollo, nos permite llegar a ver nuevas verdades.⁸

En este sentido la modernidad en autores tan influyentes para la filosofía de Taylor como Durkheim, Tocqueville, Nietzsche o Weber no serían más que partidarios de este primer modelo acultural. Sin embargo, no sólo ellos, sino los defensores de «teorías negativas de la modernidad», es decir, aquellos que conciben la modernidad como una pérdida, se encuentran aún esbozando teorías aculturales. En este segundo caso, la modernidad es vista como un

⁴ Charles Taylor, *A secular Age*, Cambridge, The Bknap Press of Harvard University Press, 2007.

⁵ Se trata de la versión ampliada y corregida de las *Tanner Lectures on Human Values*. Cito según esta versión corregida de 1995 (Charles Taylor, «Two Theories of Modernity», *Hatings Center Report*, 25/2, Marzo-abril, 1995, pp. 24-33), en el que al final del escrito añade un cuarto epígrafe muy esclarecedor («4. What is bad in the current approach to Modernity»).

⁶ El término «cultura», como el propio Taylor afirma, está tomado en sentido antropológico-etnográfico en tanto que el complejo formado por el lenguaje, las prácticas, la personalidad, las relaciones sociales, concepciones de lo bueno y lo malo, de las virtudes y de los vicios.

⁷ De modo semejante argumenta Taylor en «Rationality» a favor de una concepción sustantiva y cultural de la racionalidad. En la medida que esta racionalidad no se concibe únicamente con lo explícito, sino que repara en la precomprensión cultural que el concepto de racionalidad comporta, es posible evitar el peligro etnocéntrico de concebir otros modos de prácticas como meramente irracionales. Cf. Charles Taylor, «Rationality», en Martin Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982, pp. 87-105.

⁸ En el ámbito de la economía, por ejemplo, encontramos el caso flagrante de la enorme influencia que tuvo *Las etapas del crecimiento económico* de Rostov (1955), donde las sociedades tradicionales (subdesarrolladas) habrían de despegar hacia sociedades de consumo (desarrolladas). Cabe decir que más recientemente, frente a esta concepción han surgido nuevas propuestas que sí que consideran la identidad como un bien interno a las cuestiones del desarrollo de las personas y de los pueblos, como es el caso, por ejemplo, del enfoque de Sen. Ver Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000.

declive, una pérdida de horizontes, de raíces; la modernidad se concibe como «la trivialización autoindulgente que no tiene estómago para la dimensión heroica de la vida».

Por mi parte, creo que es muy discutible que autores como Nietzsche o Tocqueville, que el propio Taylor recupera en su zahoriar tras las fuentes morales de la modernidad se puedan englobar dentro de las «teorías aculturales de la modernidad» (!).⁹ Sin embargo, aun cuando no incluyamos a dichos autores en el grupo de teorías tales, ello no invalida el alcance de la doble caracterización de Taylor.

2. CRÍTICA A LA TEORÍA ACULTURAL DE LA MODERNIDAD

Taylor denuncia la visión acultural de la modernidad por distorsionadora. Su distorsión radica en la eliminación de la posibilidad de que la modernidad se sostenga por su propia visión del bien. De modo que una vez se han abandonado las viejas creencias, parezca «natural» el individualismo y la razón instrumental. Con ello se presume la exclusión del vínculo con una determinada visión del bien y de una orientación moral específica. Se trata de una concepción naturalista de la modernidad alimentada por el ideal científico de la modernidad.¹⁰

Las teorías aculturales de la modernidad supondrían que es posible distinguir entre valores (culturales) y el carácter universal de la modernidad. Sin embargo, lo que soslayan estas explicaciones es precisamente el carácter interpretativo (y auto-interpretativo) que las constituye como teorías de la modernidad. Se trata por tanto de un ejercicio comprensivo en el que los valores y las valoraciones fuertes del propio teórico de la modernidad intervienen. Constitutivos de la modernidad son instituciones y procesos sociales que no son concebibles, si no es sobre la base de determinados bienes intensamente valorados, ya sean la libertad, la justicia, o el mismo ser humano como tal. Eliminar dichos elementos valorativos comporta la pérdida de sentido y distorsión del punto de vista interpretativo. La comprensión distorsionada de la modernidad por parte de las teorías aculturales radica en cuatro aspectos.

Por un lado, la clasificación errónea de ciertos cambios como si se tratara de descubrimientos no problemáticos y descontextualizados de las circunstancias sociales marcadas por los valores y la historia concreta. Sin un entramado cultural no es posible comprender la genealogía de los valores desde los que la modernidad cobra sentido. En este primer aspecto

⁹ A tenor de lo expuesto, habría que cuestionarle a Taylor si el enfoque nietzscheano así como los de Tocqueville, Weber y Durkheim se dejan englobar dentro de las «teorías aculturales de la modernidad». Llama la atención esta clasificación cuando es el propio Taylor el que explícitamente alude a Nietzsche para desarrollar claves hermenéuticas en términos de genealogía (zahoriar tras las fuentes morales) y transvaloración. Ver Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, pp: 81-82). ¿No es el «Trieb zur Metapherbildung» la quintaesencia de la fuerza creativa, singularidad contenida en el origen de la metáfora, lo que se resiste a cualquier tipo de pensamiento abstracto y devuelve el pensamiento a la experiencia singular? ¿No es Nietzsche el que aboga por «el hombre intuitivo» porque «puede formarse una cultura y fundarse en el señorío del arte sobre la vida» y de este modo «manteniéndose en medio de una cultura, cosecha a partir ya de sus intuiciones, además de la prevención contra el mal, una claridad, una jovialidad y una redención que afluyen constantemente» (párrafo final de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*). Afirmación que no hace sino que dar pábulo a la ambigüedad latente en la valoración de Taylor sobre Nietzsche y lo que éste podría decir. Hemos ensayado una comparación entre los distintos tipos de genealogías de Nietzsche y Taylor en: Javier Gracia, «Legado filosófico en Charles Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?», *Dáimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 46, enero-abril 2009, pp. 179-187.

¹⁰ «What this view reads out of the Picture is the possibility that Western modernity might be powered by its own positive visions of the good, that is, by one constellation of such visions among available others, rather than by the only viable set left after the old myths and legends have been exploded.» (Charles Taylor, «Two Theories of Modernity», op. cit. p. 29).

podemos localizar el empeño de Taylor por recuperar la historia que entretiene los valores y que permite reconstruir la identidad moderna. Este empeño por la recuperación del horizonte de sentido culminaría, a mi modo de ver, con el descubrimiento de las fuentes morales modernas o, atendiendo a una terminología posterior, los imaginarios sociales modernos en tanto que el hermeneuta pone de manifiesto la génesis y validez de dichos imaginarios socialmente aceptados en la modernidad.¹¹

Por otro lado, al separar la modernidad de la comprensión entrelazada de la ciencia y de la religión, determinados aspectos modernos como la interioridad, la afirmación de la vida cotidiana, la dicotomía entre interior y exterior, son concebidos falsamente como perennes o atemporales. Por el contrario, en sentido cultural e históricamente situado Taylor hablará de «identidad moderna». El problema que emerge de aquí es que el naturalismo porfía por concebir un modo de modernidad atemporal (ahistórica) según los atributos de un proceso universal de racionalización. En este sentido el empeño de Taylor por reconducir la investigación hacia los contextos socio-históricos. De otro modo, los enfoques descontextualizados de la modernidad, hacen pensar que «lo natural» siempre fueron las sociedades individualistas. Contra esta estrechez de miras el mejor antídoto que se nos presenta es recordar; recuperar la genealogía de nuestra sociedad. En esto radica la importancia del contraste que nos permite distinguir los principales rasgos de la concepción moderna del orden moral.¹²

Otra distorsión del enfoque descontextualizado de la modernidad consiste en pensar que el individualismo moderno puede sobrevivir sin ninguna referencia a un tipo de sociedad. Taylor, por el contrario, llama la atención de que precisamente este individualismo comporta un tipo determinado de sociedad, o si se prefiere, distintos tipos de sociedades. Pero, en definitiva, el correlato de la sociedad que no puede soslayarse. El concepto de «imaginario social», «comunidad definidora» o «urdimbre de interlocución» permiten articular el sustrato de las sociedades modernas. De manera que «la modernidad supone también el surgimiento de nuevos principios de sociabilidad». Aún más: «no significa que el individualismo moderno sea en esencia disolvente para la comunidad».¹³ Lo que abre por el contrario una amplia gama de individualismos, algunos de los cuales, como en las propuestas de Herder, Humboldt o también Tocqueville o Rousseau, reconocen la importancia de fuertes vínculos comunitarios.

Taylor aún llama la atención sobre otro aspecto negativo de las teorías culturalmente neutras: los efectos devastadores en la comprensión de otras culturas. Perder de vista los elementos identitarios de la modernidad occidental conduce a una ceguera incapaz de comprender el carácter histórico-cultural de los cambios constitutivos de dicha época. En la medida que esos cambios son vistos de modo acultural parece evidente que cualquier cultura ha de poder llevarlos a cabo. Sin embargo, este es precisamente el flagrante etnocentrismo del prisma naturalista, a saber, imponer, explícita o implícitamente, determina-

¹¹ Muy elocuentemente en *A secular Age* («repeating what I attempt in *Source of the Self*») enmarca Taylor su proyecto de articular la génesis y caracteres del proceso de secularización en el horizonte cultural occidental nordatlántico y de la cristiandad latina. Se trata de una particularización necesaria (¡aunque no suficiente!) y que no pierde de vista el correlato universal humano. «These crucial changes need to be studied in their different civilizational sites before we rush to global generalization. Already my canvas is on the verge of being too broad; there are many regional and national paths so secularity within the North Atlantic world, and I haven't been able to do justice to all of them. But I hope some light can be cast on general features of the process nonetheless. In following this path, I am repeating what I attempted in *Source of the Self*, which also took up a set of issues of universal human concern, but dealt with them within a regional compass» (Charles Taylor, *A Secular Age*, op. cit. pp. 21-22). Lo cual parece que va acorde con la necesidad de complementar la «Intelectual Deviation» (ID) con la «Reforma Master Narrative» (RMN). Ver también el Epílogo de *A Secular Age* (pp. 773-776).

¹² Charles Taylor, *Imaginarios Sociales Modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 32.

¹³ *Ibid*, p. 31.

dos rasgos identitarios occidentales sobre otras culturas en el proceso de modernización. Nuestra propia experiencia, nuestra peculiar forma de vida, en la medida que es obviada, se cuela de rondón implícitamente, proyectándose sobre las demás. La secularización latente al cristianismo o el crecimiento de las formas atomísticas de auto-identificación son muestras de un tipo de identidad moderna que, a juicio de Taylor, no tiene por qué extrapolarse a otras sociedades, e incluso concebir que estas tal y como se expresan en las occidentales deban ser presupuestos imprescindibles para que dichas sociedades no occidentales encarnen otras posibles formas modernas.¹⁴

En este sentido Taylor recela de aquellos que consideran que toda cultura o civilización ha de sufrir los mismos cambios que nosotros para devenir moderna. Porque ello conduciría a «seguir alimentando la ilusión de que la modernidad es un proceso unificado destinado a producirse en todas partes de la misma forma hasta llevar cierta convergencia y uniformidad al mundo».¹⁵ Más bien considera que «la tarea más importante de las ciencias sociales en nuestros días» consiste en «comprender la completa gama de modernidades alternativas en construcción en diferentes partes del mundo».¹⁶ Se trataría de formas alternativas o «diferentes formas de erigir y animar ciertas formas institucionales [...] que cada vez se vuelven más imprescindibles».¹⁷ De otro modo, nuestro proyecto está condenado a devenir etnocéntrico, volviéndonos inconscientes de lo que estamos haciendo y en definitiva de lo que somos.¹⁸

3. PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS DEL ENFOQUE CULTURAL DE LA MODERNIDAD

Con la crítica de Taylor a las teorías aculturales de la modernidad, hemos visto las deficiencias que éstas presentan, pero a su vez ya hemos apuntado a otro tipo de enfoque cultural por el que Taylor aboga. Efectivamente, Taylor apuesta por una «teoría cultural de la modernidad». De hecho, este enfoque cultural permite salvar los escollos del anterior y adentrarse en el contexto socio-histórico de la génesis de los valores modernos. A continuación, voy a señalar los presupuestos más importantes de este enfoque cultural, para pasar más abajo, a plantear el interrogante acerca de si podemos encontrar características universales de la modernidad.

El primer presupuesto hermenéutico es el carácter contextualizado y cultural de la auto-comprensión, en tanto que la modernidad es la circunstancia histórica y social configuradora del mundo en el que vivimos y que nos constituye. De este modo, comprender la modernidad

¹⁴ «The belief that modernity comes from one single universally applicable operation imposes a falsely uniform pattern on the multiple encounters of non-Western cultures with the exigencies of the sciences, technology, and industrialization» (Charles Taylor, «Two Theories of Modernity», op. cit. p. 32).

¹⁵ Charles Taylor, *Imaginario sociales modernos*, op. Cit. p. 225.

¹⁶ Charles Taylor, «Two Theories of Modernity», op. cit. p. 32.

¹⁷ Charles Taylor, *Imaginario sociales modernos*, op. Cit. p. 225.

¹⁸ En sus últimos escritos sobre la religión en la era secular Taylor reformula el rechazo a la idea de que hay universales que aplicar y ello lo lleva a cabo desde dentro en el caso concreto de la «cristiandad latina» que anticipó la ruptura con la «narración maestra». La ciencia social «pura» que tiene por objeto la formulación de leyes universales intemporales no consigue alcanzar un «entendimiento real». De este modo Taylor aboga por complementar o incluso sustituir las leyes de la ciencia social: «Social science laws always need to be at least complemented, if not largely replaced by—to use the Heidelberg language— ideographic studies that look at certain historical cases and trace them through». Así a través de la investigación de los casos concretos pretende esta ciencia social alcanzar el entendimiento real. Entendimiento real que es característicamente particular en la medida que «depende fuertemente de las narraciones». Ver Charles Taylor, «Comments», *The British Academy: A conversation with Charles Taylor*, London, Mayo 2. p. 39 (disponible en: http://www.templetonprize.org/pdfs/Templeton_Prize_Chronicle_2007.pdf).

es un ejercicio de auto-comprensión. La modernidad en este sentido no es un hecho objetivo, sino un mundo de experiencia. Un mundo conformado por las instituciones, valores, concepciones de la naturaleza humana. Es decir, todo ese conjunto de valoraciones fuertes histórica y culturalmente contextualizados. En este sentido es en el que afirma en *Fuentes del yo* que el bien es una dimensión inevitable de toda vida humana y presupuesto de toda su investigación.¹⁹ Es por lo tanto una concepción hermenéutica de la modernidad. Hermenéutica y también genealógica porque el retrato de las auto-interpretaciones que constituyen la identidad moderna sólo es posible comprenderlas a la luz de la génesis, esto es, el origen y las transformaciones de dichas interpretaciones.²⁰

El segundo presupuesto del enfoque cultural de la modernidad es el pluralismo cultural. Aspecto que hoy en día parece bastante evidente y que vemos que reaparece en los debates sobre el «multiculturalismo»; pero que para el enfoque hermenéutico supone un cambio de actitud radical consistente en ver nuestra propia cultura como una entre otras.²¹ Lo cual combate la simplificación acomodada de la explicación acultural que, sin introducirse en el horizonte cultural propio, realiza juicios de valor confinándose a una posición etnocéntrica.

El tercer presupuesto es la experiencia de los propios agentes. El prisma hermenéutico y genealógico se presenta en Taylor con pretensiones de no incurrir en mera teoría sino sabedor de que el ejercicio de articulación ha de partir (quizá no concluir, pero sí partir) de las vivencias de los propios agentes; de su «experiencia vivida». Lo cual no quiere decir que haya que prescindir de las articulaciones y construcciones teóricas, sino sólo de aquellas que no conectan con la experiencia de los propios agentes tal y como es configurada, en parte, por construcciones teóricas y, en parte, aún más por el trasfondo. El presupuesto y peculiar punto de partida de este enfoque es, por tanto, situarse en el nivel de la «experiencia vivida».²²

¹⁹ Ver Charles Taylor, „Le Fondamental dans l’Histoire«, en Guy Laforest y Philippe de Lara (eds), *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, Paris, Les Presses de L’Université Laval, 1998, p. 37.

²⁰ «Was wir brauchen ist ein Porträt dessen, was ich verkürzt ‚die moderne Identität‘ nennen möchte. Damit meine ich das Gefüge von Selbstinterpretationen, die der modernen Kultur eingesenkt sind und die Art und Weise definieren, in der wir zunächst einmal gar nicht umhinkönnen, uns selbst zu verstehen und zu beurteilen und über unser Leben nachzudenken. Das sind die Wege die wir –falls überhaupt— erst verlassen können, sobald wir ihren Stellenwert in unserem Leben ganz begriffen haben. Die einzige Möglichkeit, ein solches Porträt zu zeichnen, besteht darin, eine entstehungsgeschichtliche Darstellung zu geben, d.h. zu versuchen, der Konstituierung dieser Identität in unserer Geschichte nachzugehen. Hier müssen wir unserem Instinkt folgen: Unser gegenwärtigen Zustand ist das Ergebnis von aufeinanderfolgenden Transformationen, indem jede Generation sich auf ihre Weise das Erbe der Vergangenheit angeeignet hat. Ein tieferes Verständnis der Interpretationen zu gewinnen, die unser Leben bestimmen, bedeutet zwangsläufig, eine historische Perspektive einzunehmen» (Charles Taylor, «Humanismus und Moderne Identität», en Krzysztof Michalski (ed.), *Der Mensch in den Modernen Wissenschaften. Castengandolfo-Gespräche 1983*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985, p. 122). Ver también Charles Taylor, *Fuentes del yo*, op. cit. pp. 81-82).

²¹ «A cultural theory supposes the point of view in which we see our own culture as one among others». (Charles Taylor, «Two Theories of Modernity», op. Cit., p. 29).

²² Es ésta una constante a lo largo de todos sus escritos por recuperar el nivel de la experiencia vivida. Llama la atención el énfasis e insistencia que pone en la introducción de su última obra *A secular Age* por distanciarse del examen de diferentes teorías (la secular y la religiosa) y situarse en el nivel de la «experiencia vivida»: «what we need is to get a sense of the difference of lived experience» (Charles Taylor, *A Secular Age*, op. cit. p. 8), «So we’ve made some progress in talking about relieve and unbelieve as ways of living or experiencing moral/spiritual life, in the three dimension I talked about» (*Ibid*, p. 10), «I hope I have said something to show what we can’t understand them as mere theories, that there is a way in which our whole experience is inflected if we life in one or another spirituality» (*Ibid*, p. 11), «In order to put it in the context of this lived experience, and the construals that shape this

El cuarto presupuesto, estrechamente relacionado con los anteriores consiste en la posibilidad de «realizar afirmaciones comparativas complejas».²³ El enfoque, aunque parte de una cultura determinada y se sitúa en un contexto cultural ello no la condena a márgenes irrebables. Es más bien, el ejercicio comparativo lo que permite gravitar entre distintos horizontes culturales y hacer emerger finalmente el contraste. El horizonte moderno no es posible perfilarlo, si no es al contraluz del mundo premoderno. En este sentido las afirmaciones en torno a la modernidad se refieren a una identidad particular determinada. Con ello Taylor pretende escapar a las pretensiones de las explicaciones de la modernidad como la culminación de un proceso de racionalización que podría ser explicado en términos universalistas. Por el contrario aboga por una «tesis sustancialista de la modernidad» que la define en contraste con el pasado tradicional. Sólo en alusión a éste es posible no perder el sentido de nosotros mismos.²⁴

En un simposio dedicado a tratar los rasgos de la interpretación de la identidad moderna de Taylor, Paul Ricoeur explicó en qué consistiría la estrategia interpretativa de Taylor. Se trata de un «juego de retrospcción y de anticipación».²⁵ El desarrollo de la identidad moderna no es lineal ni unívoco. Más bien, lo que descubre el proceder interpretativo de Taylor es que las posiciones son problemáticas porque existen dentro del campo de posibles alternativas. En este sentido, recuperar la propia identidad es volver tras las fuentes, recuperar las «energías dormidas» (*retrievals, renaissance*). De este modo se refiere Ricoeur al ejercicio interpretativo de Taylor, como «un vasto ejercicio de desdiciamiento».²⁶ La forma de recuperar la identidad consistiría en un acercamiento a las fuentes, a la complejidad original que contrasta con otros modos de identidad.

Taylor reconoce el acierto del comentario de Ricoeur. Precisamente porque su indagación histórica, no le llevaría a alejarse de la propia situación con pretensiones de objetividad. La comprensión histórica es una «búsqueda de las fuentes». Esta es la defensa de la tesis sustancialista del mundo moral moderno, que nos permita recuperar el sentido de la situación actual. En este sentido habría que llamar la atención sobre la diferencia del «ejercicio de desdiciamiento» de Taylor respecto a las pretensiones objetivas de la distancia del contexto particular.²⁷

experience» (Taylor 2007: 13), «I will be making a continuing polemic against what I call ‘subtraction stories’ [...] Against this kind of story, I will steadily be arguing that Western modernity, including its secularity, is the fruit of new inventions, newly constructed self-understandings and related practices, and can’t be explained in terms of perennial features of human life» (*Ibid.*, p. 22).

²³ «To make such confident judgments on the basis of a cultural account would presupposes our having carried through a complex comparative assessment of modernity’s original vision, over against that of the Christendom that preceded it, to a clear unambiguous, conclusion –hardly an easy task, if realizable at all». (Charles Taylor, «Two Theories of Modernity», op. cit. p. 29).

²⁴ «Je voudrais soutenir une thèse substantielle, à savoir que cette autodescription en tant que ‘modernes’ est inseparable de nos conceptions du moi et du bien. [...] et que le contraste privilégié, c’est notre passé ‘traditionnel’» (Charles Taylor, «Le Fondamental dans l’Histoire», op. cit. p. 46).

²⁵ «Si l’on veut rendre compte du rapport dialectique entre le fondamental et l’historique, il faut prêter une attention particulière au jeu de *retrospection et d’anticipation qui régit la stratégie interprétative des sections historiques de Sources of the Self*» (Paul Ricoeur, «Le Fondamental et l’Historique, note sur Sources of the Self», Guy Laforest y Philippe de Lara, *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, op. cit. p. 28).

²⁶ Refiriéndose a *Fuentes del yo* afirma: «À vrai dire le parcours entier du livre de Charles Taylor peut être compris comme un vaste exercice de *dédistanciation*, où le sens de la distance est sans cesse présumé pour être surmonté» (Paul Ricoeur, «Le Fondamental et l’Historique, note sur Sources of the Self», op. cit., p. 33).

²⁷ Especialmente a diferencia de Habermas, aunque quizá también de Gadamer. Ver Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 407 y ss.

Sin embargo, al final de su artículo «Two Theories of Modernity», habiendo aludido de modo tangencial, encontramos algo inquietante. Taylor se refiere a unas «características de la modernidad verdaderamente universales» («truly universal features of ‘modernity’»).²⁸ Después de todo, ¿cabría considerar que a pesar de los rasgos identitarios culturales constitutivos de nuestra comprensión y nuestro mundo, existen elementos modernos que podemos caracterizar como universales? ¿Es posible concebir desde el prisma hermenéutico del enfoque cultural tales caracteres universales de la modernidad?

4. ¿CARACTERÍSTICAS UNIVERSALES DE LA MODERNIDAD?

La primera posible respuesta que encontramos en el modo de concebir la universalidad vendría de las pretensiones objetivas de la explicación de las ciencias naturales. Según lo expuesto más arriba en el capítulo «Realismo hermenéutico», desde la hermenéutica de Taylor es posible reconocer la validez y universalidad de las explicaciones de la ciencia acerca de la naturaleza y reconocerlas, además, en términos de eficacia y progreso.²⁹ En este ámbito particular de explicación racional científica emerge la universalidad. La universalidad, sin embargo, no se puede extrapolar a todos los ámbitos de autocomprensión moderna por lo que habría que concebirla como un modo de explicación de la naturaleza dentro del dar razón del mundo por el hombre. En este sentido cabría resituar los caracteres universales de la realidad explicada por la ciencia natural dentro de las fuentes modernas del naturalismo ilustrado. Sin perder de vista las otras fuentes morales y, en definitiva, la diversidad de bienes de la modernidad, pero reconociendo las pretensiones de objetividad y universalidad del quehacer científico.

Con todo, además de este primer modo de concebir la universalidad de la modernidad emanando de las fuentes del naturalismo ilustrado y que se deriva de la clásica distinción entre ciencias naturales y ciencias del hombre, ¿podríamos concebir otro tipo de universalidad dentro de la teoría cultural de la modernidad? ¿Cómo es posible que emerjan estos caracteres verdaderamente universales si nuestro quehacer interpretativo se sabe en una cultura determinada?

Efectivamente, Taylor se refiere a ellos en la medida que éstos no pueden emerger de nuestra explicación si no es en el marco de una teoría hermenéutica más amplia, culturalmente caracterizada. Es decir, sólo podemos concebir las características verdaderamente universales de la modernidad en la medida en que somos capaces de comprender de qué modo diferimos culturalmente de otras sociedades. El contraste se revela especialmente significativo aún en vistas a perfilar los elementos universales de toda modernidad. Esta universalidad de la modernidad es especialmente significativa. Se trata de una universalidad concretada a través de los contrastes cualitativos generados por la comprensión entre distintas culturas. Al concebir distintas identidades modernas vemos más claro qué rasgos son universales y permanecen constantes en todas ellas.

Paul Ricoeur plantea una interesante cuestión sobre el quehacer hermenéutico de Taylor en *Fuentes del yo*: ¿cómo explicar el enfoque sincrónico y fundamental de la primera parte («La identidad y el bien»), con el enfoque diacrónico de las tres partes siguientes del libro

²⁸ Charles Taylor, «Two Theories of Modernity», op. cit. p. 30).

²⁹ «I think Western modernity is in part based on an original moral outlook. This is not to say our account of it in terms of our ‘coming to see’ certain things is wholly wrong. On the contrary: post-17th century natural sciences has a validity, and the accompanying technology and efficacy, that we have established. And all societies are sooner or later forced to acquire this efficacy, or be dominated by others (and hence have it imposed on them anyway). But it would be quite wrong to think that we can make do with an acultural theory alone». (Charles Taylor, «Two Theories of Modernity», op. cit. pp. 7-8).

(«Interioridad», «La afirmación de la vida corriente» y «La voz de la naturaleza»)?³⁰ Ricoeur considera que la primera parte se caracteriza por el «carácter transhistórico»; mientras que el resto del libro está marcado por el carácter histórico de las distintas concepciones morales. Precisamente porque la primera parte reflexiona sobre las estructuras inevitables del sí mismo. Estas estructuras, que el propio Taylor ha llamado «marcos referenciales ineludibles» («inescapable framework»), son los presupuestos fundadores de su investigación histórica acerca de la modernidad. Matiza Ricoeur, no se trata de estructuras ahistóricas sino más bien transhistóricas. Es en este juego de histórico y transhistórico que se despliega la «temporalidad singular»³¹ del enfoque hermenéutico de Taylor.

Taylor reconoce la agudeza del comentario de Ricoeur acerca de los presupuestos hermenéuticos de su propia investigación. Sin embargo, con un enfoque genuinamente hermenéutico matiza que no se trata tanto de dos partes separadas («Le fundamental et l'historique»), cuanto de una reflexión desde la irrebasable historicidad de la comprensión humana («Le fundamental dans l'historique»). Efectivamente reconoce que el bien es un presupuesto de su trabajo y que la referencia a marcos referenciales son ineludibles para definir al yo. Sin embargo, insiste en que no busca con esta alusión plantear cuestiones atemporales, sino, más bien, realizar un argumento trascendental situado históricamente. Trascendental en el sentido que le da Taylor consiste en permitir un mejor conocimiento del agente moderno en tanto que se reflexiona acerca de los elementos constitutivos de la modernidad. Es decir, un trascendentalismo situado y principalmente situado en la modernidad.³² Este es precisamente el sentido genuinamente moderno del concepto de identidad. Porque el marco de referencia deja de ser evidente y el sujeto ha de forjarse una identidad a través de la lucha por el reconocimiento. Pero la urgencia de estos marcos referenciales y la importancia de la identidad es un aspecto genuinamente moderno. En este sentido, la reflexión trascendental en torno a estas estructuras inevitables no necesita distanciarse del contexto moderno y extrapolarse a otras épocas. Más bien lo que nos permite es tomar mejor conocimiento de las condiciones de nuestra experiencia moral en el horizonte de la modernidad. Este carácter contextualizado no invalida el argumento trascendental sino que precisamente por tratarse de una época caracterizada por la autodefinición de la identidad cobra su fuerza al ser una reflexión situada.³³

³⁰ «Le moment est venu de confronter le tour qu'on peut dire synchronique de la première partie avec le tour diachronique des trois grands chapitres, dont on vient d'esquisser le développement.» (Paul Ricoeur, «Le Fondamental et l'Historique, note sur Sources of the Self», op. cit., p. 27).

³¹ «La temporalité propre à cette histoire est d'un genre tout à fait singulier. Ce qu'on pourrait appeler la pérennité des traces est ce qui assure la conjonction entre le caractère historique des conceptions morales et le caractère transhistorique d'universaux de l'éthicité» (*Ibid*, p. 31). Y ya al final de su artículo: «On pourrait même se risquer à dire que c'est l'historicité propre à la construction du soi moderne qui s'anticipe dans la structure transhistorique de l'expérience morale, marquée originellement par un caractère epochal» (*Ibid*, p. 34).

³² Cf. Javier Gracia, «Realismo hermenéutico y trascendentalismo situado, ¿Incurre el realismo de Charles Taylor en falacia trascendental?», *Estudios filosóficos*, n° 171, vol. LIX, mayo-agosto 2010, pp. 299-313.

³³ «Mais on ne peut pas objecter que cette spécificité historique rend l'argument invalide, comme si je commettais l'erreur de fonder une vérité supposément pérenne sur les conditions d'une époque historique limitée. Au contraire, c'est la limitation qui fait la force de l'argument. Dans une civilisation de l'identité, c'est-à-dire de l'auto-définition, si on ne peut pas se définir sans rapport au bien, il est clair que l'on ne sera jamais en mesure de le faire» (Charles Taylor, «Le fondamental dans l'Histoire», op. cit. p. 45). También Ricoeur había apuntado este aspecto en su artículo: «On pourrait se risquer à dire que c'est l'historicité propre à la construction du soi moderne qui s'anticipe dans la structure transhistorique de l'expérience morale, marquée originellement par un caractère epochal» (Paul Ricoeur, «Le Fondamental et l'Historique, note sur Sources of the Self», op. cit., p. 34).

Con todo, ahondando en la paradoja de una reflexión trascendental (tranhistórica) sobre la historicidad de la comprensión moderna, Taylor aún da otro giro de tuerca. A partir del carácter contextualizado de la comprensión de la identidad constitutiva de la modernidad podemos extraer el «alcance universal de la constatación sobre nosotros mismos», a saber, que somos seres situados históricamente. El argumento trascendental parte de la base de nuestra situación histórica como elemento constitutivo de nuestra modernidad. Este carácter situado de la comprensión histórica de la identidad moderna, entroncando con lo más característico de la tradición hermenéutica moderna, podemos considerarlo de «alcance universal».³⁴

Pero si seguimos con Taylor, inmediatamente, habría que matizar, que no se trata de una universalidad tautológica sino una de una universalidad atravesada por la «tesis substancial»; una universalidad que solo cobra sentido y es posible alcanzarla a partir del carácter situado que permite realizar contrastes con las épocas pasadas. En esta referencia enmarcada en contrastes con otras épocas se torna posible determinar el alcance universal de todo comprender en tanto que situado. Recuperar la historicidad de la comprensión se manifiesta especialmente urgente dado que la génesis histórica es constitutiva de nuestra identidad.

En el contraste con épocas pasadas se concreta la posibilidad de definir la identidad moderna. No sólo el contraste externo, con sociedades tradicionales o premodernas de la actualidad, sino contraste con nuestro propio pasado tradicional a cuyo contraluz cobramos conciencia de nuestra propia situación actual. En este sentido «la referencia al pasado es inevitable». Éste constituye nuestro «contraste privilegiado». Por ello, la ruptura con el pasado, por ejemplo, con regímenes totalitarios y surgimiento de la comunidad política radicada en los derechos individuales y autonomía no deja de necesitar la alusión al pasado para poder comprender dicha ruptura. Perder este contraste substancial con el pasado supondría perder la substancia y conocimiento de nuestro mundo moral moderno. Sólo volviendo sobre nuestro pasado y descubriendo la génesis y contrastes con nuestra época presente recuperamos la plenitud de las fuentes morales. La referencia a la historicidad nos sitúa con más conocimiento y sentido en la historia, no en el sentido de un distanciamiento con pretensiones de objetividad, sino como una aproximación para descubrir las «energías dormidas»: un «ejercicio de desdistingamiento». Esta es la dimensión hermenéutica sobre la que gravita la interpretación de la identidad moderna de Taylor.³⁵

³⁴ «Il s'agissait de démontrer qu'un moi moderne, une «identité» ne pouvait se définir en dehors de la référence au bien. En soi, cela vaudrait pour nous, mais l'argument débouche sur une conclusion transhistorique grâce à cette réflexion supplémentaire: si cela ne marche pas pour nous, alors cela ne vaut pour personne. En d'autres termes, c'est parce que nous tenons compte de notre situation historique, de notre rapport aux époques passées, que nous pouvons apprécier la portée universelle de cette constatation sur nous» (Charles Taylor, «Le fondamental dans l'Histoire», op. cit. p: 45-46).

³⁵ «Ce mythe est dur à vaincre. Il s'engendre sans cesse au sein de la modernité, car il correspond à ce moment de rupture avec le passé qui est une dimension inséparable de notre conscience. Mais il lit mal cette rupture. Elle ne nous sépare pas du passé, mais nous soude à lui de façon irrévocable. Pour échapper à ce lien, il faudrait être des agents complètement autosuffisant, sans dimension herméneutique, n'ayant pas besoin de se comprendre pour s'agir, et donc de se définir une identité par voie de contraste» (*Ibid.*, p. 49).