



Cinta de moebio

ISSN: 0717-554X

Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales.

Olaciregui-Berrouet, Olain; Gracia-Calandín, Javier
Claves epistemológicas en el enfoque de Charles Taylor para entender otras culturas, parte II
Cinta de moebio, núm. 75, 2022, pp. 145-158
Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales.

DOI: <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2022000300145>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10174134002>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

UNEM [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



Claves epistemológicas en el enfoque de Charles Taylor para entender otras culturas, parte II

Epistemological keys in Charles Taylor's approach to understand other cultures, part II

Olain Olaciregui-Berrouet (olain@live.fr) Universidad de Valencia (Valencia, España)
<https://orcid.org/0000-0003-0228-6236>

Javier Gracia-Calandín (javier.gracia@uv.es) Universidad de Valencia (Valencia, España)
<https://orcid.org/0000-0001-9260-5274>

Abstract

The aim of the article is to point out the limitations of scientism to account human experience and to affirm the need to apprehend the human being from a comprehensive perspective, which is the way to a perennial intercultural encounter. For this purpose, Charles Taylor's approach is used. First, the conceptual difference between the “natural sciences” and the “social sciences” is clarified. Secondly, the importance of a hermeneutic methodology in the social sciences is stressed to overcome the double risk of ethnocentrism and the relativistic thesis of cultural incorrigibility. Finally, intercultural dialogue is presented as an appropriate way towards a self-criticism of cultures and a broadened understanding between human beings.

Keywords: social sciences, worldview, hermeneutics, ethnocentrism, interculturality.

Resumen

El objetivo del artículo es destacar las limitaciones del cientificismo a la hora de dar cuenta de la vivencia humana en toda su significación y correlativamente afirmar la necesidad de concebir al ser humano desde una perspectiva comprensiva, vía apropiada para un encuentro intercultural fecundo. Para ello se acude al enfoque de Charles Taylor. En primer lugar, se recalca en la diferencia sustantiva entre las “ciencias naturales” y las “ciencias sociales”. En segundo lugar, se incide en la importancia de una metodología hermenéutica en las ciencias sociales, a fin de superar el doble riesgo de etnocentrismo y de la tesis relativista de la incorregibilidad cultural. Por último, se presenta el dialogo intercultural como vía adecuada hacia una autocrítica de las culturas y una comprensión ampliada entre los seres humanos.

Palabras claves: ciencias sociales, cosmovisión, hermenéutica, etnocentrismo, interculturalidad.



Introducción. Ciencias naturales explicativas y ciencias del hombre comprensivas.

La ciencia suele consistir en un método de observación y explicación de los hechos de carácter objetivo cuya validez se verifica empíricamente. Charles Taylor amplía esa definición, incluyendo la *hermenéutica* en el ámbito científico. Una ciencia con un estatus epistemológico peculiar, cuyo procedimiento reside en la “interpretación” y la “comprensión” de los asuntos humanos.

En la estela de Wilhelm Dilthey, Taylor retoma la distinción entre, por un lado, las ciencias naturales explicativas, y por otro, las ciencias sociales interpretativas. De hecho, en “La interpretación y las ciencias del hombre”, Taylor aprecia que “hay un componente ‘hermenéutico’ inevitable en las ciencias del hombre, [que] se remonta a Dilthey” (Taylor 1985b:16). Si las ciencias sociales requieren un método comprensivo, es principalmente porque el “ser humano es un animal que se interpreta a sí mismo” (Taylor 1985a:45). Esa constatación, que Charles Taylor saca a la luz en su artículo titulado “Animales que se autointerpretan”, es nuclear para entender la diferencia sustancial que justifica la separación entre las ciencias del hombre y las ciencias naturales.

Para indagar el alcance de las ciencias sociales interpretativas según Charles Taylor, el análisis de su artículo “Comprensión y etnocentrismo” resulta clave. El texto comienza con la presentación de la doble significación de lo que es una “teoría”. Su primera acepción se refiere a la teoría como *explicación científica*, es decir, la descripción de “datos brutos” supuestamente objetivos y fijos. El segundo sentido de la palabra presenta la teoría como *medio de autodefinition* de los sujetos. Reviste en este caso un aspecto movable y dinámico. Mientras la primera significación corresponde a la teoría tal y como la definen las ciencias naturales, la segunda capta algo más profundo e importante para la definición y la autocomprensión de los agentes. En este sentido, “las teorías cumplen algo más que objetivos descriptivos y explicativos, pues también sirven para *definirnos* a nosotros mismos, y que esa autodefinition *da forma* a la práctica” (Taylor 2005:199). En suma, además de propiciar una explicación de la acción humana, la teoría en ciencias sociales tiene un efecto conformador de esta.

Existiría entonces un nivel técnico de explicar el mundo (representado por la teoría científica) y otro más práctico y simbólico, objeto de las ciencias del hombre. Wilfried Sellars ([Ciencia, percepción y realidad](#)) los denomina simultáneamente “imagen científica” e “imagen manifiesta” de la realidad. Los dos aspectos de la teoría quedan entonces claros: puede ser entendida en su vertiente *naturalista-positivista*, como explicación de los hechos brutos, análisis de “lo dado”; o bien en su vertiente *hermenéutica*, como comprensión de la acción humana, elaborada rastreando las significaciones intersubjetivas que rigen las diferentes visiones del mundo.

En “Comprensión y etnocentrismo”, Charles Taylor se pregunta qué relación mantienen estas dos dimensiones: ¿hasta qué punto la teoría explicativa del científico y las autodefinitiones de sus sujetos son compatibles entre sí? Si las dos elaboran explicaciones distintas del mundo, ¿quién tiene la última palabra; el científico o el hermeneuta? ¿El científico puede desechar la cosmovisión de los propios agentes como errónea? Sin embargo, para poder criticar esa cosmovisión y bajo el pretexto de la objetividad científica, ¿no debe permanecer fuera de ella y al hacerlo la posición de los propios agentes es incomprensible? ¿Es esa posición externa compatible con la comprensión de sus autodefinitiones? ¿Qué quiere decir que una explicación de la acción humana logre “hacer a sus agentes más comprensibles”? ¿Quiere decir que hay que comprenderlos como no equivocados y por lo tanto que no es posible realizar ninguna crítica a sus formas de vida?



En el fondo todas estas cuestiones replantean los fundamentos epistemológicos para poder llevar a cabo una auténtica experiencia intercultural. En un artículo anterior ([Claves epistemológicas en el enfoque de Charles Taylor para entender otras culturas, parte 1](#)), analizamos la concepción moderna de la que emanan dichos fundamentos epistemológicos y cómo es necesario una revisión a fondo de ciertos planteamientos epistemológicos modernos porque generan una imagen distorsionada del ser humano como individuo desconectado del mundo y del resto de sus semejantes. En esta segunda parte, nos centramos en los rasgos propios de la experiencia intercultural, tal como queda caracterizada en la hermenéutica intercultural de Charles Taylor.

De “concepciones del mundo” a “horizontes históricos y culturales” que pueden llegar a fusionarse

Como se mencionó en la introducción, la reivindicación de un análisis hermenéutico de la acción humana deriva de la naturaleza significativa y simbólica de su modo de estar en el mundo. Si Charles Taylor se considera más cercano al planteamiento filosófico de Hans-Georg Gadamer, Wilhelm Dilthey supone el primer gran referente para ensayar un enfoque propio de las *Geisteswissenschaften* (literalmente, “ciencias del espíritu”) en las que de modo amplio podríamos incluir las ciencias referidas al ser humano y a las sociedades humanas. Tanto Dilthey como Gadamer son claves para entender por qué las ciencias sociales no pueden ser abordadas desde una perspectiva científicista eliminadora de las cosmovisiones culturales; ambos resaltan la existencia de un marco referencial significativo en la vida humana, cuya comprensión escapa a los métodos de las ciencias naturales.

La noción de Dilthey “concepción del mundo” (expuesto en su libro *Teoría de la concepción del mundo*) es especialmente elocuente porque en ella se recoge las peculiares formas de simbolización que existen para interpretar la realidad. Por una parte, la “concepción del mundo” proporciona una “valoración de la vida”, porque considera lo necesario y deseable dentro de una cultura. Se refiere en definitiva a la manera en la que una determinada comunidad distingue las cosas por su valor e importancia. Por otra parte, contribuye a la “orientación de la voluntad” (Dilthey 1974:49). Esta característica deriva del punto precedente: ¿qué propósitos son recomendables y cuáles se prohíben? Se alude aquí a la dimensión práctica de una “concepción del mundo”: los agentes guían la conducta individual según las valoraciones morales vigentes en su cosmovisión.

Según Dilthey, una “concepción del mundo” orienta moralmente al sujeto y le permite desarrollar su personalidad: es su horizonte vital, lo que da sentido y justifica sus acciones. Charles Taylor confirma esta idea: “hay un trasfondo de comprensión en cada cultura, es decir una comprensión de lo que es importante en la vida, un trasfondo que posibilita que las cosas se manifiesten y adquieran un significado espiritual, moral y ético” (Dreyfus y Taylor 2016:183). Dilthey insiste en la raíz vivencial de esas concepciones: “Las ideas del mundo no son productos del pensamiento. No surgen de la mera voluntad de conocer”. Al contrario, brotan “de la conducta vital, de la experiencia de la vida” (Dilthey 1974:49). Son originariamente teorías intuitivas, ideas imprecisas, pero muy extendidas y arraigadas en las diferentes culturas. No es que sean irracionales, sino que no son verificables en un sentido positivista. Por ello, escribe Dilthey: “No pueden deber su origen a ninguna demostración, y ninguna demostración puede disolverlas” (Dilthey 1974:49).

En la segunda sección de *Verdad y método*, para referirse a esas imágenes simbólicas del mundo, Hans-Georg Gadamer emplea el término “horizonte”. A él aludirá Taylor en numerosas ocasiones



para abordar la cuestión de la interculturalidad. Es significativo destacar que el concepto de “horizonte” lo toma Gadamer de la fenomenología de Husserl para revalorizar el mundo vivencial y los principios de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. Con ello Gadamer da un paso respecto al historicismo de Dilthey quien aporéticamente, “a pesar de admitir la historicidad general del ser humano, no deja de apuntar a algo parecido a un saber absoluto de la historia” (Grondin 1999:162).

El concepto gadameriano de “horizonte” supone una autosuperación hermenéutica de las aporías del historicismo. Dicha autosuperación se traduce en un abandono de la epistemología cartesiana, aún latente en la concepción demasiado intelectualista e instrumentalista de Dilthey, para quien la conciencia histórica se deduce enteramente a partir de la reflexión, pretendiendo sustraerse a la propia historicidad. En Dilthey la “conciencia histórica” es entendida desde la epistemología cartesiana en la medida que buscaba un saber reflexivo acerca de la historia que concluye en una autoconciencia trasparente. Él entendería excesivamente la conciencia (en sentido también cartesiano) como una “forma de autoconocimiento” (Gadamer 1999:239).

Por el contrario, para Gadamer, también la conciencia histórica pertenece a la historia y por lo tanto se trata de una “conciencia condicionada y obrada por la historia, que no es capaz de elevar toda su condicionalidad a la claridad transparente de la autoconciencia” (Grondin 2003:115); ella misma forma parte de la historia. En cierto modo se supera al historicismo aplicándole sus propios principios, porque según él mismo toda doctrina ha de ser entendida desde su época. Pero el historiador aún tenía la pretensión de salirse de dicha época para dar cuenta de la totalidad de épocas. Cabría interpelar desde la hermenéutica de Gadamer, ¿desde qué “no lugar”, “no época” o “no historia” se podría acaso llevar a cabo dicha comprensión del momento histórico? El concepto gadameriano de “horizonte”, a la luz del argumento trascendental del trasfondo, no pretende que aquel que entiende su propio horizonte tenga que salirse de este a un lugar fuera de todo horizonte para poder dar cuenta de él mismo y de otros. Más bien es la posibilidad de “fusionar horizontes” lo que permite realizar un entendimiento entre épocas y sociedades diferentes, “ascendiendo hacia una generalidad superior, que supera tanto la particularidad propia como la de otro” (Gadamer 1999:310).

Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior [*die Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit*], que supera [*überwindet*] tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa la panorámica más amplia [*der überlegenen Weitsicht*] que debe alcanzar el que entiende. Ganar un horizonte [*Horizont gewinnen*] quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no soslayarlo [*wegzusehen*], sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos.

Las referencias a Gadamer, recurrentes en el capítulo “Fusión de horizontes” de *Recuperar el realismo* de Dreyfus y Taylor, manifiestan la herencia gadameriana en el planteamiento de Charles Taylor. Él mismo reconoce que el “concepto de horizonte de Gadamer guarda similitudes con [su] noción de trasfondo” (Dreyfus y Taylor 2016:183). Según la definición de Taylor, el “horizonte” designa “un contexto englobante dentro del cual adquiere sentido todo lo que hacemos, decimos, preguntamos o producimos” (Dreyfus y Taylor 2016:183). Gadamer insiste en el aspecto vivencial y dinámico de estos horizontes: “Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desliza con



uno [*mitwandert*] y que invita a seguir entrando en él [*weiteren Vordringen*]” (Gadamer 1999:250). Dicho de otro modo: “El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve [*das mit uns mitwandert*]” (Gadamer 1999:309). Ello lleva al autor a la conclusión de que no hay horizontes realmente cerrados porque, al igual que no hay individuos aislados, tampoco hay culturas confinadas: “Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción” (Gadamer 1999:309).

En el entramado de las claves epistemológicas en el que se inscribe este artículo, es relevante destacar que, en la estela de la fenomenología husserliana, para Gadamer tampoco la ciencia formal escapa a la influencia de tal horizonte del mundo. Pues antes del mundo objetivable por las ciencias hay un “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) que antecede a toda experiencia y que es su condición de posibilidad. Es por así decir el “suelo previo a toda experiencia [*die den vorgegebenen Boden aller Erfahrung*]. Este horizonte del mundo está presupuesto también en toda ciencia y es por eso más originario que ellas” (Gadamer 1999:251).

En *Recuperar el realismo*, Charles Taylor resalta la “complejidad y flexibilidad” de la noción gadameriana de “horizonte”, que reviste a su juicio una doble ventaja para la hermenéutica: por un lado, “permite identificar y diferenciar horizontes”, lo que contribuye a superar el etnocentrismo al que estaríamos condenados si juzgáramos la totalidad de los comportamientos humanos según la valoración moral vigente en nuestra comprensión del mundo. El etnocentrismo, tal como señala Taylor, “nos impide comprender otras concepciones al suponer que deben compartir nuestros mismos criterios” (Dreyfus y Taylor 2016:182). Entender lo que es un “horizonte” y darse cuenta de que el nuestro tan solo es uno entre tantos otros representa un primer paso contra el etnocentrismo. Por otro lado, la observación de que no existen horizontes fijos posibilita el dialogo con las demás culturas, abriendo las puertas a la interculturalidad y al enriquecimiento mutuo; lo que en Gadamer adopta la forma de una “fusión de horizontes” (Dreyfus y Taylor 2016:184).

Un horizonte *realmente* intercultural

En su proyecto de elaborar una hermenéutica intercultural, Taylor critica las deficiencias de la antropología clásica occidental y del relativismo cultural. La primera de ellas se refiere a la visión etnocéntrica de determinadas teorías que pierden de vista la condición de posibilidad del trasfondo para llevar a cabo la comprensión de otras culturas. Así, el modelo epistemológico clásico de la antropología erraría al dar razón de los significados de las prácticas de los propios agentes, al haber obviado el horizonte cultural en el que dichas prácticas tienen lugar y el papel constitutivo que desempeña el horizonte cultural para comprenderlas. El horizonte cultural quedaría sustituido por la pretensión de alcanzar un nivel transcultural, entendiéndose por tal el que está por encima de toda cultura. Un ejemplo flagrante de este etnocentrismo enmascarado en las pretensiones de un lenguaje científico “neutro” lo encontramos en “la concepción tradicional de la primera antropología occidental que se remonta a Frazer y que ve en la magia una especie de protociencia o prototecnología” (Taylor 2005:213).

En el extremo contrario, pero igualmente incapaces de establecer el deseado entendimiento intercultural, se sitúan aquellos que conciben que solo es posible llevar a cabo la comprensión de otras culturas cuando tiene lugar un proceso de inmersión en dicha cultura. Hasta aquí, no habría



objeción, ya que esta parece una condición a tenor del argumento holista del trasfondo ([Claves epistemológicas en el enfoque de Charles Taylor para entender otras culturas, parte 1](#)). El problema es que dicho trasfondo se absolutiza y el entendimiento y comprensión queda confinado (recluido) en los estrechos márgenes de formas de vida, pretendiendo que estas no solo sean inconmensurables, sino comunicables e incorregibles. Este es el punto crítico en el cual se distancia la hermenéutica intercultural de Taylor de los planteamientos de autores como Peter Winch, puesto que el pluralismo de las formas de vida, a juicio del filósofo quebequense, no conduce al relativismo incorregible. Dicho de otra forma, el realismo hermenéutico de Charles Taylor pone de manifiesto que *la comunicación y el diálogo entre las sociedades culturalmente diferentes no solo es posible sino real* y que en toda cultura ya opera mucha inter- e intra-culturalidad.

Tanto si se pretende aplicar un lenguaje científico universal para explicar las conductas humanas, como si se adopta el punto de vista del otro sin cuestionarlo, las ciencias humanas y sociales yerran en su objetivo. La concepción interpretativa de Taylor se plantea como alternativa a ambos planteamientos deficientes. El autor quebequense objeta a aquellos que pretenden explicar todo en un lenguaje científico neutro y, por el contrario, busca integrar las autocomprensiones en su planteamiento. Asimismo, no toma estas descripciones con extrema seriedad para evitar que resulten incorregibles. Más de cuarenta años después de sus primeros escritos, en los que critica los planteamientos etnocéntricos y defiende la necesidad de elaborar una adecuada comprensión intercultural, en *Recuperar el realismo* es claro sobre este punto: “La concepción que defendemos no puede dejar que las diferencias culturales sean insuperables e irremediables” (Dreyfus y Taylor 2016:177). A su juicio, de una cosmovisión a otra no prevalece una dualidad insuperable entre dos lenguajes excluyentes. Existiría al contrario lo que él denomina “un lenguaje de contrastes perspicaces [*perspicuous*]”, que lo define como: “un lenguaje en el cual podamos formular ambos modos de vida en cuanto posibilidades alternativas, vinculadas a ciertas constantes de lo humano vigentes en uno y otro” (Taylor 2005:211; cambiamos la traducción al castellano “lenguaje de contraste transparente” por “lenguaje de contraste perspicaz” porque es más fiel al término inglés “*perspicuous*” que es el que emplea Taylor y es más rico y amplio en significados).

Conviene destacar que la posición de Taylor “está fundada ontológicamente: parte de que los seres humanos están en contacto con lo real” (Dreyfus y Taylor 2016:184), lo cual les ofrece una raíz ontológica común para establecer un diálogo fecundo. De este modo, el realismo filosófico mediado hermenéuticamente “ofrece recursos para reconocer las diferencias de esquema, sin necesidad de aceptar el no realismo” (Dreyfus y Taylor 2016:178) y evita así caer en la tesis de la incorregibilidad cultural, es decir, de una imposibilidad de llegar a un diálogo intercultural. Por el contrario, se presenta como el planteamiento adecuado para realizar una comprensión intercultural, habilitando la capacidad de juzgar y de discernir conjuntamente y alentando la crítica y la autocrítica. Taylor desarrolla la idea de que, a su juicio, la pluralidad de “horizontes” no conlleva la tesis de la incorregibilidad de las formas de vida. Lo que hace falta es analizar qué parte de verdad logra cada una de ellas y en qué sentido puede decirse que están equivocadas.

Pueden existir, y de hecho existen, interpretaciones de la realidad alternativas y diferentes, y las diferencias entre ellas pueden ser sistemáticas e importantes. Algunas de esas interpretaciones seguramente serán erróneas e incluso debemos admitir la posibilidad que lo sean todas. Pero toda interpretación se encuentra integrada en un contexto básico de incrustación/compreensión del mundo, en un contacto con él que no tiene fin. Por ello es imposible que sean completamente erróneas.



A la luz de este último pasaje, lo que salva a la hermenéutica tayloriana de la tesis de la incorregibilidad cultural, es la afirmación de la encarnación del agente en su entorno natural, presupuesto ontológico a la base de su teoría del contacto. La interculturalidad se enraíza de este modo en el vínculo e incrustación originarios del ser humano con el mundo. De hecho, “[g]racias a ese contacto con un mundo común siempre podemos decir y señalar algo a los demás en nuestras discusiones sobre la realidad” (Dreyfus y Taylor 2016:178). En vez de confinar al sujeto en su cultura, de limitarlo a una única perspectiva, la encarnación se presenta como condición de posibilidad de la comunicación y comprensión intercultural. Ello es debido a que todos “estamos situados dentro de los límites que determinan las condiciones de nuestro mundo; poseemos el mismo tipo de cuerpos, las mismas capacidades básicas, etc.”; es decir, podemos “ponernos en contacto con otra cultura, sin saber nada de ella, somos capaces de aprender recíprocamente el lenguaje” (Dreyfus y Taylor 2016:178). Cabe decir que este presupuesto ontológico es fundamental para la “fusión de horizontes” planteado por Gadamer y reformulado por Taylor. El lenguaje y las valoraciones éticas son fruto del contacto corporal del agente con el mundo; nuestra condición universal de “seres orgánicos” es la que nos permite luego instaurar un diálogo intercultural, es decir, intercambiar “los significados humanos revelados en el lenguaje” (Dreyfus y Taylor 2016:179). Estos son “los significados morales, éticos o espirituales, relacionados con la comprensión de nuestras metas más elevadas, con el mejor modo de vida” (Dreyfus y Taylor 2016:180).

Superando el etnocentrismo y el relativismo incorregible con un “lenguaje de contrastes perspicaces”

Cabe ahora preguntarse cómo en la práctica se pueden entender otras culturas sin caer en el etnocentrismo (evaluarlo todo desde nuestro propio lenguaje), ni en la tesis de incorregibilidad cultural (adoptar el lenguaje del otro sin mirada crítica). A tal fin, hará falta abrir una tercera vía que se distancie tanto del modelo de las ciencias naturales como de la tesis relativista de la incorregibilidad e incomunicabilidad de determinadas posiciones. Para ello resulta muy esclarecedor no perder de vista que, tal y como señala Gadamer, el entender mutuo y la interculturalidad se realizan a través de un acto de “desplazamiento” (Gadamer 1999:310).

Para aceptar y entender al otro en su diferencia, se tiene que dar la palabra a los otros culturalmente diferentes, es decir, “permitirles situarse más fuera de nuestra propia comprensión a su manera” (Taylor 1997:203), es el camino para identificar un “contraste” o “relieve” (*Abhebung*, según el término gadameriano) y, de este modo, poder ganar un nuevo horizonte. La fusión de horizontes representa así “una posibilidad auténtica de desplazar y ampliar su horizonte y enriquecer así su propio mundo con toda una nueva dimensión de profundidad” (Gadamer 1977:468). Según Charles Taylor, el “desplazamiento” sugerido por Gadamer se realiza mediante un “lenguaje de contrastes perspicaces” (Taylor 2005:212).

En realidad, la experiencia nos mostrará casi siempre que cuando queremos entender otra sociedad de manera adecuada, no debemos adoptar nuestro lenguaje de la comprensión, ni el de ella, sino más bien lo que podríamos llamar un lenguaje de contraste perspicaz [*language of perspicuous contrast*]. Ha de tratarse de un lenguaje en el que las variaciones humanas posibles se plantearán de tal manera que tanto nuestra forma de vida, como la suya, puedan describirse perspicazmente como alternativas en el marco de dichas variaciones. Ese lenguaje de contrastes podría mostrar que el lenguaje de la comprensión de la otra sociedad está distorsionado o es inadecuado en algunos aspectos, o emitir un juicio similar sobre el nuestro (en cuyo caso tal vez consideraríamos que



tenderlos provoca una alteración de nuestra autocomprensión y, por consiguiente, de nuestra forma de vida, un proceso del que la historia conoce muchos ejemplos). También podría mostrar que ambos se encuentran en esas condiciones.

Para ilustrar de qué modo se puede llegar a gestar dicho lenguaje de contrastes perspicaces, Taylor toma el ejemplo literario de las *Cartas persas* de Montesquieu, en el que se relata la historia de dos señores persas que viajan por Francia. Su ausencia de prejuicios y su ingenuidad les llevan a interesarse por la práctica política francesa, sus extrañas costumbres y tradiciones religiosas. La nueva mirada de extranjeros permitirá a los lectores tomar conciencia de la absurdidad de algunas de las instituciones y costumbres propias, y con ello lograr una mejor comprensión de los fallos de su sistema sociopolítico. Se percibe entonces la importancia de formular las explicaciones en un lenguaje de contrastes perspicaces. Para Taylor, solo “esta concepción de los contrastes evita a todas luces las trampas de la tesis de incorregibilidad” (Taylor 2005:212). La lectura se entiende en este sentido como un acto ético puesto que, incluso la narratividad, a través de la imaginación, impacta en la autocomprensión de los lectores y logra cambiar su autodefinición, tanto a nivel individual como social.

Según Taylor quedan todavía muchas cosas que pueden ser mejoradas en nuestras sociedades occidentales. Por ejemplo, la tendencia europea a distinguir radicalmente entre lo cognitivo y lo manipulativo, por un lado, y lo expresivo y lo simbólico, por el otro. Es cierto que esta separación permitió lograr un progreso tecnológico importante, pero el autor se pregunta si ello no nos llevó a olvidarnos, por ejemplo, de la sintonía con la naturaleza. Por consiguiente, si no cambiamos de enfoque y no aceptamos mirar los límites de nuestra propia visión, no podremos entender a las sociedades llamadas “primitivas” (Taylor 2005:213). Para aclarar esa idea, sugerimos la lectura del capítulo “De los caníbales” en los *Ensayos* de Montaigne, que conforta el discurso tayloriano en tres puntos claves.

En primer lugar, Montaigne denuncia el etnocentrismo europeo: “Hallo que nada hay de bárbaro en la nación visitada por el hombre que dije, salvo que llamamos barbarie a lo que no entra en nuestros usos. En verdad no tenemos otra medida de la verdad y la razón sino las opiniones y costumbres del país en el que vivimos y donde siempre creemos que existe la religión perfecta, la política perfecta y el perfecto y cumplido manejo de todas las cosas” (Montaigne 1984:153).

En segundo lugar, ilustra cómo un mismo concepto (el de “salvaje” o de “bárbaro”) puede cobrar varios significados, según se entienda en su sentido literal o en su vertiente axiológica. De este modo Montaigne manifiesta la reversibilidad de tales calificativos: ¿no nos convertimos nosotros mismos en más salvajes y bárbaros que los caníbales cuando pretendemos desvincularnos de nuestra propia naturaleza?

“Aquella gente es salvaje en el sentido en que salvajes llamamos a las frutas que la naturaleza espontáneamente ha producido, mientras que en verdad las realmente salvajes son las que hemos desviado, con artificio, de lo común. Las otras tienen más vivas y vigorosas sus auténticas y útiles virtudes y propiedades, que nosotros hemos desvirtuado para acomodarlas a nuestro gusto corrompido [...] Parece que las naciones a que me refiero son aún bárbaras porque han recibido poco amañamiento del espíritu humano y se hallan muy próximas a su candidez original. Todavía obedecen a las leyes naturales, muy poco bastardeadas por las nuestras, y tal es su pureza que



mucho deploro que semejantes naciones no fueran conocidas antes para que pudiesen ser mejor juzgadas” (Montaigne 1984:153).

En tercer lugar, el capítulo “De los caníbales” de los *Ensayos* está construido como un espejo que revela a los europeos sus propias contradicciones. Según un procedimiento similar al de Montesquieu, Montaigne trata de comprender y explicar el modo de vivir de los caníbales para que los europeos observen con más clarividencia su propia crueldad. La reflexión acerca de los caníbales desemboca en una aguda crítica de la barbarie europea. La conclusión del filósofo francés será la siguiente: “A mí me enoja tanto [...] que, juzgando tan bien las ajenas faltas, seamos tan ciegos a las nuestras. Hallo más barbarie en comer a un hombre vivo que en comerlo muerto” (Montaigne 1984:156). Montaigne aclara de este modo el círculo hermenéutico planteado por Taylor: entender a los demás implica comprendernos mejor a nosotros mismos. Efectivamente, “cuando cuestionamos su lenguaje de la autocomprensión, también podemos cuestionar el nuestro. [...] No podemos cuestionar adecuadamente uno sin cuestionar el otro” (Taylor 2005:211). A ello se refería el autor al plantear una teoría autocomprensiva dinámica al inicio de su artículo “Etnocentrismo y comprensión”. El ejemplo de los caníbales ayuda asimismo a entender la idea gadameriana de la ampliación de los horizontes, pues ilustra como “el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios [*Vorurteile*]” (Gadamer 1999:311).

Estos ejemplos son la señal de la imposibilidad de una ciencia política y social extra-cultural, pues el observador no puede permanecer fuera de su propia cosmovisión. En vez de decirse neutro, el investigador en ciencias sociales debería asumir el punto de vista desde el cual observa el mundo y a partir de esta toma de consciencia ir ensanchando y ampliando su visión del mundo con nuevas perspectivas (Gracia-Calandín. [La perspectiva intercultural](#)). En vez de considerar las otras concepciones del mundo como erróneas, el hermeneuta debe intentar entenderlas e ir incorporando nuevas perspectivas. Solo así será verdaderamente capaz de ver los límites de su propia cosmovisión. Charles Taylor concluye entonces que la teorización en las ciencias sociales no solo debe obedecer a la dinámica explicativa, sino que tiene que volverse una práctica: o sea, una disciplina que combine la autocomprensión con la comprensión del otro.

Sin embargo, se plantea un problema: ¿cómo saber si hemos entendido bien al otro? ¿Qué tipo de prueba existe en las ciencias humanas y sociales, si no podemos aspirar a ninguna verificación científica? El encuentro intercultural será posible cuando, por medio de él y en virtud del modelo de la conversación hermenéutica, el sujeto mejora su autodefinición y adopta nuevos comportamientos de acuerdo con lo que aprendió del diálogo con su interlocutor y que dio como lugar un lenguaje de contrastes perspicaces. Por lo tanto, no cabe duda de que “la comprensión es inseparable de la crítica, pero esta, a su turno, es inseparable de la autocrítica” (Taylor 2005:218). Ello pone de relieve el carácter práctico y la dimensión bifocal de la hermenéutica. En última instancia, el “desplazamiento” y la descentralización exigida por el encuentro intercultural lleva a cada uno a tomar conciencia de que su aprehensión del mundo solo es “una posibilidad entre otras y no el marco ineludible de todo pensamiento” (Taylor 2005:216). Abre así la vía al lenguaje de “las posibilidades humanas” que consiste en no ver su paradigma científico, social o cultural como universal y fijo, sino como una perspectiva peculiar entre todas las demás. Así pues, la hermenéutica tayloriana corresponde a una ciencia práctica que no solo observa y explica la conducta humana, sino que también sirve para modificarla y mejorarla gracias al encuentro y diálogo intercultural.



Las claves del realismo hermenéutico de la fusión de horizontes culturales y el intercambio igual de la conversación como modelo para las ciencias sociales y humanas

Recapitulando, vemos que el enfoque hermenéutico que presenta Charles Taylor se caracteriza por buscar el vínculo constitutivo de la comprensión del agente con la realidad. Podría calificarse de “realismo hermenéutico”, porque no se trata de un realismo ingenuo premoderno, pero tampoco de un irrealismo en el que las interpretaciones del sujeto queden a la deriva de la arbitrariedad o de un “relativismo incorregible”. Es decir, la comprensión del agente acerca de sus propias prácticas no queda confinada en un horizonte cerrado, sino que, en virtud del encuentro con miembros de otras culturas, al “hacer una experiencia” (hermenéuticamente entendida) se consigue una mejor conexión con el trasfondo, se revisan determinadas creencias y puede llegar a ganarse un nuevo y más amplio horizonte de significado. Gadamer lo ha recogido de modo muy elocuente en la “Teoría de la experiencia hermenéutica”. El mérito de Taylor, a nuestro modo de ver, consiste en haber incidido no solo en la dimensión histórica y el factor productivo de la distancia temporal (como hace Gadamer), sino también en la autosuperación de la cultura en la interculturalidad (Calandín. [Autosuperación hermenéutica de la cultura en la interculturalidad](#)) y la dimensión cultural y en la fecundidad del encuentro intercultural y haber trasladado la matriz hermenéutica de la experiencia a campos más específicos como la ética, la política o la antropología.

A continuación, vamos a destacar algunas claves del enfoque hermenéutico de Taylor que conducen a resituar el modelo de epistemología adecuada para las ciencias sociales y humanas y más en concreto para comprender adecuadamente otras prácticas culturales. Una epistemología que a diferencia de la que emerge en la modernidad (y que hemos analizado en los apartados precedentes), no queda desconectada o ab-solutizada (suelta-de), sino que está incrustada en la praxis cotidiana y desde esta se eleva para mejorar la comprensión con los agentes a partir del encuentro y la conversación.

Como hemos visto, el primer rasgo que cabe destacar es el paralelismo entre el término “trasfondo” de Taylor y el término “horizonte” de Gadamer. El potencial del término horizonte radica precisamente en su *carácter complejo y dinámico*. Con él no solo se incide en la necesidad de reconocer la conexión de una situación con un contexto social y cultural, sino que el marco de referencia no es estático y dado de una vez por todas.

El segundo aspecto es *la dimensión holística a la que nos abre la imagen de la conversación*. Lo que está a la base del modelo de la conversación no son posiciones individuales, aislables unas de otras, sino un horizonte intersubjetivo al que pertenecen los interlocutores. Precisamente, frente al atomismo y monologismo característico de la concepción mediacional, la primacía de la conversación pone de manifiesto que la comprensión no es algo que se pueda descomponer entre diversos elementos individuales, sino que hay una urdimbre de interlocución desde la cual se entienden los propios agentes y las acciones que realizan. Se trata de un espacio compartido en el que el agente no es un individuo ni algo descomponible en individuos, sino la “participación conjunta en formas compartidas de vida”. Solo posteriormente y desde el trasfondo de dichas formas de vida compartida resulta comprensible que se pueda actuar individualmente. Es ese trasfondo u horizonte el que constituye el contacto básico con la realidad que no se puede soslayar. Un modo de poner de manifiesto la primacía de la conversación en la vida humana es profundizar en la concepción dialógica del lenguaje y que acompaña también a la vida humana. Hay por así decir condiciones trascendentales u holísticas de la comunicación para desarrollar una forma de vida humana.



En tercer lugar, el modelo de la conversación *supera el paradigma sujeto/objeto*. Pues el éxito de la comprensión no está en la comprensión del objeto, como si el trasfondo cultural y la autocomprensión del propio sujeto no tuvieran a su vez relevancia. Por el contrario, cuando lo que se persigue es captar los fines y significados que determinan las prácticas y formas de vida de las personas de otras culturas, no basta con limitarse a “captar un objeto” como hace el paradigma científico sujeto/objeto. Una buena comprensión de los sujetos de otras culturas no puede soslayar la autocomprensión también del científico. Solo desde el reconocimiento de dicha autocomprensión es posible reconocer las diferencias cualitativas de aquellas sociedades que se buscan comprender. “Si comprender entonces al otro depende de la fusión de horizontes, y no es diferente al modo en que la ciencia observa sus objetos, la consigna podría ser: no se puede comprender al otro sin modificar nuestra propia comprensión” (Dreyfus y Taylor 2016:206).

Por lo tanto, en cuarto lugar, uno de los aspectos más característicos de este enfoque para entender otras culturas es que se resiste a la fácil asimilación etnocéntrica y requiere un paso que es crucial y que consiste en *dejarse interpelar e incluso desinstalar de las comprensiones previas*. Esto es, dejar de encasillar las prácticas culturales de otras sociedades en determinados esquemas conceptuales preconcebidos. Se trata de un proceso de “desencasillamiento” que parte de un cambio en nuestra propia autocomprensión. Los horizontes de significado no son un acervo fijo de opiniones y valoraciones, sino que, como señala Gadamer, están atravesados por un constante “proceso de formación [Bildung]” en el que “poner en juego los prejuicios” hace posible ganar nuevos horizontes. “Mucho más comprender es siempre un proceso de fusión de estos presuntos [vermeintlich] ‘horizontes para sí mismos’” (Gadamer 1999:311).

En quinto lugar, la conversación incide en un *intercambio en pie de igualdad*. No hay un sujeto, por un lado, y un objeto, por otro; no hay unidireccionalidad o unilateralidad; no hay apropiador y apropiado, sino que hay sujetos que tienen la *intención de entenderse mutuamente*. Afinando el uso de los términos, como ha señalado Gadamer, más que de “comprender” (*begreifen*) se trata de “entender” (*verstehen*) porque comprender (*begreifen*) tiene la connotación de un saber que se apropia o que se agarra o atrapa (*greifen*). El término “entender” (*verstehen*) y su raíz latina “intendo”, sin embargo, muestra la fecundidad y pertinencia en términos de la hermenéutica de Gadamer. Los esquemas conceptuales de unos no tienen preferencia sobre los de otros, sino que la centralidad radica en la conversación y el diálogo que entre ambos se pueda establecer. El diálogo será más fecundo en la medida que los interlocutores puedan articular mejor su forma de vida y hacerla inteligible para el resto. Y es que el concepto de articulación es muy destacable en el enfoque de Taylor, porque en él se encuentra el ejercicio propio del animal lingüístico. Entiéndase lenguaje en sentido amplio, no en términos designativos, sino constitutivos, en tanto que parte constitutiva del tipo de “cosas” que hay en el mundo.

En sexto lugar, y directamente vinculado con lo anterior, la crítica no es algo que vaya siempre y solo en una dirección, a saber, del sujeto cognoscente al sujeto conocido. Por el contrario, en el enfoque hermenéutico *la crítica se entiende en el seno de la conversación como un ir y venir de argumentos siempre situados y enlazados con los trasfondos u horizontes en los que se encuentran entañados*. Por ello, la actitud hermenéutica hacia la conversación es la de ser consciente de los propios prejuicios y reconocer la primacía de la pregunta y la escucha. Antes de elevar los cargos contra la posición del interlocutor, la clave es cuestionarse y asumir una buena parte de autocrítica. Antes de empezar a criticar determinadas prácticas culturales ajenas, es clave poner de relieve la necesidad de realizar una buena comprensión y para ello es crucial articular los contrastes.



La séptima clave es lo que podríamos llamar la lógica del “relieve” o “contraste”. A ello se refiere Gadamer con el término “Abhebung” y Taylor lo caracteriza como “lenguaje de contraste perspicaz”. Este lenguaje ya no es el mío ni el suyo; el del científico que quiere explicar la realidad, ni el de la sociedad estudiada. Es un nuevo lenguaje que se ha desplazado al ritmo del encuentro de los interlocutores. Las prácticas culturales de determinada cultura se hacen más inteligibles no desde unos esquemas conceptuales u otros, sino en virtud de la “fusión de horizontes”, de la creación de un lenguaje que permite identificar con mayor perspicacia las diferencias entre unos y otros.

En octavo lugar, la fusión de horizontes no ha de ser vista como una confusión sin distinciones, sino que la clave está en reconocer las diferencias irreductibles e incluso inconmensurables entre formas de vida diversas. Incluso hasta el punto de admitir que nada garantiza que se pueda alcanzar el entendimiento mutuo. Esto pone de manifiesto que existe una permanente resistencia y vigilancia a no asimilar etnocéntricamente las otras formas de vida. Aquí encuentra Taylor una ventaja respecto al “principio de caridad” de Donald Davidson. A diferencia de aquél, la fusión de horizontes gadameriana sí que permite contemplar esta posibilidad. Por el contrario, “hacer una experiencia” (hermenéuticamente entendida), en nuestro caso entender otras culturas, no clausura de una vez por todas la riqueza de significados, sino que ha de permitir estar abierto a nuevas experiencias. Pero nada garantiza que dicha experiencia se pueda llevar a cabo o quede truncada. El entendimiento intercultural no es, por lo tanto, una garantía dada, sino una experiencia a la que aspirar.

En noveno lugar, el realismo hermenéutico, sin embargo, tampoco deriva en un relativismo que confina la comprensión a sus respectivos horizontes culturales, sin que sea posible reconocer posibles puntos de contacto con una misma realidad compartida. Frente a la “tesis de la incorregibilidad” que confina las culturas en esquemas conceptuales irrebasables, el enfoque de Taylor no pierde el anclaje con la realidad compartida, en tanto que seres humanos y reconoce un “trasfondo que es compartido por todos los seres humanos y que se encuentra articulado en torno a lo que hemos llamado significados vitales” (Dreyfus y Taylor 2016:183). Este punto de anclaje con la realidad es clave porque, a partir de él, será posible entender que se parte de una misma realidad humana compartida.

En décimo lugar, y vinculado con lo anterior, reconocer ese sustrato de “trasfondo compartido de lo humano” hace posible habilitar la crítica. Y lo primero que cabría recordar es que la crítica es constitutiva de los lenguajes desde los que se comprenden las diversas prácticas culturales, es decir, no es un lenguaje descriptivo y axiológicamente neutro, sino todo lo contrario, un lenguaje cargado de juicios de valor que expresan y articulan los fines y significados vitales de dichas comunidades. Pero, en segundo lugar, la captación de dichos significados vitales implica también, como decíamos más arriba, revisar nuestras propias comprensiones al tiempo que analizamos, comprendemos y revisamos las suyas. Se trata siempre y en virtud de dicho modelo conversacional de un camino de ida y vuelta. Un camino que no elimina la dimensión crítica y autocrítica de la comprensión.

En undécimo lugar, cuando reparamos en la dimensión de la comunicación propia del modelo de la conversación, es importante incidir en que, aunque se pueden identificar rasgos característicos como especie (“nivel humano universal”), estos solo constituyen una parte del significado de la vida como especie y habría que destacar que hay otra serie de “significados humanos” que solo son inteligibles a la luz de la dimensión cultural y comunitaria de los individuos. Este tipo de significados



vinculados con la forma de vida remiten a las diferencias culturales y, de nuevo, no se comprenden si no se entiende holísticamente la conducta de dichos individuos en el trasfondo de dicha cultura.

Conclusión

Tal y como las conocemos, las ciencias sociales de ascendencia científicista proponen soluciones parciales y a menudo técnicas para nuestros problemas sociales. No logran ofrecer una respuesta en términos de sentido vivencial, porque no toman en cuenta la dimensión valorativa y simbólica de la vida humana. Charles Taylor se niega a pasar por alto este aspecto: el trasfondo cultural y moral participa plenamente en la autodefinition de los agentes. Según sus propios términos, el sujeto está “incorporado”, sumergido en él. El argumento holista adquiere el rango de trascendental, pues sin él es inviable entender las prácticas humanas y ello resulta más evidente cuando se trata de sociedades más distantes culturalmente.

Más cabe señalar que no es un holismo cerrado en cosmovisiones particulares, sino que en virtud del realismo hermenéutico pluralista, es capaz de reconocer y abrirse a la multitud de cosmovisiones que coexisten en el mundo. El concepto gadameriano de “horizonte” ofrece las características adecuadas para hacerse cargo del trasfondo de significados culturales de cada cosmovisión, ya que no se concibe de modo cerrado, incomunicable o incorregible. La “fusión de horizontes” es la manera de expresar cómo el horizonte es algo dinámico que se halla en permanente conformación y ensanchamiento. Taylor traslada la matriz conceptual gadameriana al caso del encuentro intercultural y explica cómo es posible y necesario desarrollar un “lenguaje de contrastes perspicaces”. Pues se trata de un lenguaje gestado desde la conversación que permite realizar la crítica; una crítica que siempre implica en algún sentido autocrítica.

En este trabajo hemos destacado once claves epistemológicas que, emergentes del realismo hermenéutico y tomando como modelo la conversación, permiten comprender otras culturas. El modelo de la conversación sustituye el patrón sujeto/objeto y establece un tipo de conocimiento abierto a repensar nuevamente las prácticas culturales propias y ajenas a la luz de la fusión de horizontes y el lenguaje de contrastes perspicaces. Y es que, para entender otras culturas, es fundamental no perder de vista los horizontes respectivos y que dichos horizontes pueden ensancharse. Esta epistemología para las ciencias sociales y humanas se distancia del paradigma naturalista propio de las ciencias naturales y pone en el centro la especificidad de las sociedades humanas y todo lo que hay que tener en cuenta para no llevar a cabo una comprensión etnocéntrica de las mismas.

Bibliografía

- Dilthey, W. (1974). *Teoría de la concepción del mundo*. Revista de Occidente.
- Dreyfus, H; Taylor, C. (2016). *Recuperar el realismo*. RIALP.
- Gadamer, H. G. (1999). *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke 1*. Mohr Siebeck.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Herder.
- Montaigne, M. d. (1984). *Ensayos completos*. Orbis.
- Taylor, C. (1985a). *Human agency and language: philosophical papers 1*. Cambridge University Press.



Taylor, C. (1985b). *Philosophy and the human sciences: philosophical papers 2*. Cambridge University Press.

Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós.

Taylor, C. (2005). *La libertad de los modernos*. Amorrortu.

Recibido el 22 Oct 2022

Aceptado el 14 Dic 2022