



Universitas Philosophica
ISSN: 0120-5323
ISSN: 2346-2426
uniphilo@javeriana.edu.co
Pontificia Universidad Javeriana
Colombia

Esperón, Juan Pablo
HEIDEGGER: ACONTECIMIENTO, DIFERENCIA Y METAFÍSICA
Universitas Philosophica, vol. 38, núm. 76, 2021, Enero-Junio
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, Colombia

DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph38-76.hadm>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=409571450003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

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

Stoa

Vol. 9, no. 18, 2018, pp. 29–57

ISSN 2007-1868

HILVANES DE UNA FENOMENOLOGÍA DEL SENTIMIENTO EN CHARLES TAYLOR

SONIA E. RODRÍGUEZ GARCÍA

Facultad de Filosofía

UNED, España

soniaerodriguez@fsof.uned.es

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es doble. En primer lugar, queremos explicar las líneas generales de la filosofía de Taylor prestando atención a sus primeros escritos. En segundo lugar, queremos analizar el lugar que el sentimiento, como modo de acceso privilegiado a los significados humanos, ocupa en su antropología filosófica y apuntar lo que podríamos considerar el comienzo de una “fenomenología del sentimiento”.

PALABRAS CLAVE: Charles Taylor · antropología filosófica · fenomenología · hermenéutica · sentimiento · lenguaje · conciencia

ABSTRACT: The purpose of this paper is twofold. First, we want to explain the outline of the Taylor’s Philosophy attending to his earlier writings. Secondly, we want to analyze the locus that feeling, as privileged way to access human meanings, has in his philosophical anthropology, and sketch what we might consider the beginning of a “Phenomenology of feeling”.

KEYWORDS: Charles Taylor · Philosophical Anthropology · Phenomenology · Hermeneutics · Feeling · Language · Consciousness

Hablar de una “fenomenología del sentimiento” en Taylor es, cuando menos, arriesgado, tal vez, incluso, imprudente. De entrada, debemos hacer frente a dos dificultades: por un lado, la recepción y comprensión de su obra y pensamiento; por otro lado, lo que allí podemos encontrar sobre esta cuestión.

El puesto que Taylor ocupa en el panorama filosófico actual no guarda demasiados vínculos con la fenomenología. A Taylor se le atribuye —erróneamente— el mérito de ser uno de los padres del comunitarismo. Es conocido, principalmente, por sus lúcidos ensayos sobre filosofía moral y política y, en los últimos años, por sus trabajos en torno al proceso de secularización en la sociedad occidental. Por este motivo, nos vemos obligados, en primer lugar, a ubicar correctamente el pensamiento de Taylor y justificar dónde y por qué podemos hablar de una “fenomenología del sentimiento” en sus ideas. Para ello, pondremos (1) la obra de Taylor en perspectiva, mostrando la escasa recepción de los primeros escritos del autor y su temprana adhesión a la fenomenología. Atendiendo a estos textos, podremos explicar (2) el método de la investigación trascendental que rige su filosofía y clarificar algunos de los malentendidos que se han dado en la interpretación de su pensamiento. Del mismo modo, siguiendo las intenciones explícitas formuladas por el propio autor, prestaremos especial atención a su proyecto filosófico que podríamos sintetizar bajo la fórmula (3) la antropología filosófica como filosofía primera en Taylor. Estos tres primeros puntos son cuestiones que ya hemos trabajado con anterioridad. Sin embargo, el parcial desconocimiento sobre la filosofía de este autor nos obliga a insistir en los mismos. A pesar de ello, intentaremos, en la medida de lo posible, no ser repetitivos y remitir a los trabajos previamente publicados.

Pero, aún situando adecuadamente el pensamiento del autor, resulta complicado hablar de una “fenomenología del sentimiento”. Primero, porque Taylor no utiliza nunca esta expresión, aunque en la argumentación trascendental de las emociones puramente humanas parece sentar sus bases. Segundo, porque este análisis no es llevado a cabo como un estudio sistemático de las emociones, sino que son breves apuntes, hilvanados que entreteje, en su definición del ser humano como animal que se autointerpreta. Por eso, en segundo lugar, debemos asumir el reto de exponer (4) la peculiaridad del ser humano en la antropología filosófica de Charles Taylor, mostrando la diferencia cualitativa que supone la hibridación de sentimiento y lenguaje en el ser humano. A partir de esta exposición, queremos realizar nuestra propia aportación (5) ensayando una fenomenología del sentimiento, a través del análisis detallado del sentimiento de vergüenza; para, por finalmente, com-

prender la profundidad de las afirmaciones establecidas por Taylor en su definición de (6) el ser humano como animal que se autointerpreta. Esperamos, de este modo, ofrecer una primera aproximación, mostrar estos hilvanes de una “fenomenología del sentimiento” a la espera de que algún día los podamos respuntar.

1. La obra de Taylor en perspectiva

Taylor publica en 1989 la que será su primera gran obra: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*.¹ Gracias a la popularmente conocida como *Sources*, seguida de la publicación en 1991 de *The Ethics of Authenticity*, Taylor alcanza reconocimiento como filósofo a nivel internacional. Desde entonces son bastante bien conocidos sus textos, entre los que cabe destacar *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* (1993), su principal contribución —y quizás la peor interpretada— al debate entre liberalismo y comunitarismo. Los ensayos y artículos publicados durante la década de los 90 son numerosos y muy diversos en su temática, pero, en términos generales, podemos afirmar que todos ellos están dedicados a explorar y analizar las consecuencias morales y políticas del mapa de la identidad moderna dibujado en *Sources*.

En 1999, Taylor da un nuevo enfoque a estas cuestiones: no se trata de una ruptura radical, ni tan siquiera de un giro respecto a su anterior pensamiento, sino más bien de una nueva exploración, esta vez religiosa, que le lleva a alcanzar un nuevo hito con la que ya es conocida como su segunda gran obra maestra: *A Secular Age* (2007). A partir de esta publicación, que coincide en el tiempo con la concesión del Templeton Prize, los reconocimientos y premios otorgados por sus estudios sobre el proceso de secularización en el mundo moderno son innumerables y le han situado en el foco de atención del pensamiento filosófico actual.

Sin embargo, esta panorámica general sobre su obra contrasta con el gran desconocimiento en torno a los primeros escritos de este autor. Cuando Taylor publica *Sources*, en 1989, tiene 58 años. Su primer

¹ No todos los textos de Taylor a los que remitiremos a lo largo de estas páginas han sido traducidos al español. Por ello hemos decidido mantener los títulos originales (en inglés o francés, según corresponda) en el cuerpo del texto. No obstante, la información sobre las traducciones al español será detallada en las entradas correspondientes en el apartado de referencias.

artículo publicado data de 1957. Entre ambas fechas transcurren 30 años de formación e investigación filosófica en los que publica alrededor de 180 artículos y 7 libros. En estos textos, que difícilmente pueden ser considerados escritos de juventud, Taylor establece el proyecto filosófico que le ocupará toda su vida —a saber, la configuración de una antropología filosófica— y el método propio de la filosofía —la investigación trascendental— que regirá su propio filosofar. El desconocimiento de estos textos ha hecho que se desdibuje el marco filosófico desde el que parte la reflexión de este autor, se oscurezcan sus verdaderos intereses y se imposibilite la comprensión global de su filosofía.² Creemos necesario insistir en esta idea, pues ignorar estos dos aspectos, la antropología filosófica como proyecto y la investigación trascendental como método, puede llevar a una deficiente comprensión del pensamiento de Taylor y al ensombrecimiento de las ideas más originales y audaces que su filosofía nos puede aportar.

Pero, antes de adentrarnos en la dilucidación de ambos aspectos, es conveniente llamar la atención —y con ello justificar, al menos parcialmente, nuestro título— sobre otra característica de la filosofía del canadiense. Taylor no es un autor que comúnmente haya sido posicionado dentro o estudiado desde la corriente fenomenológica y, sin embargo, es aquí donde su pensamiento cobra plena significación. El gusto de Taylor por la fenomenología no es un tema menor ni una cuestión baladí. Ya en *—The Explanation of the Behaviour (1964)*, publicación de su Tesis Doctoral, Taylor aúna aspectos de la fenomenología de Merleau-Ponty y de la filosofía analítica de Wittgenstein para realizar una crítica radical a la psicología conductista. Desde entonces son numerosos los textos que dedica a cuestiones puramente fenomenológicas. Baste citar muy sumariamente algunas de ellas: el mundo pre-objetivo, el mundo de la vida, el movimiento fenomenológico, la conciencia, la autoconciencia, la intencionalidad, la identidad mente-cuerpo, el ser humano como agencia encarnada, la primacía de la percepción, etc. Aún está pendiente que las investigaciones fenomenológi-

² Cabe matizar esta afirmación. En el mundo de habla inglesa son muchos los que conocieron, leyeron y estudiaron la obra de Taylor desde sus inicios. Los análisis de Tully (1994), Abbey (2000) y Smith (2002) sobre la filosofía de Taylor atienden fundamentalmente a estos escritos y sientan las bases para la correcta interpretación de la obra de Taylor. Pero, en términos generales, la audaz lectura y acertada interpretación de estos especialistas no parece haber traspasado a nuestro imaginario filosófico actual.

cas vuelvan los ojos hacia estos textos en busca de alguna contribución realmente novedosa y original en este campo, ya sea en el estudio del método fenomenológico o en la interpretación de la filosofía de algún autor perteneciente a esta corriente.

No obstante, que la fenomenología está presente en la obra de Taylor —y no como una influencia temprana— queda fuera de toda duda, si prestamos atención a las palabras del propio autor. Claro ejemplo de ello es la referencia explícita a Merleau-Ponty en las palabras preliminares de *La liberté des modernes* (1997). Allí, Taylor agradece a Philippe de Lara, el editor, que recupere una serie de artículos que él mismo considera sus orígenes. Es en estos orígenes donde se encuentra el principal interés de Taylor y la formulación del que será su proyecto filosófico vital:

La lectura de la Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty me señaló la dirección que quería seguir, es decir, una crítica del positivismo, no sólo en el ámbito de la filosofía *stricto sensu* sino en sus prolongaciones en las ciencias humanas; una crítica que, a la vez que abordaba las raíces epistemológicas de la filosofía moderna, conducía a la definición de una nueva antropología (Taylor 1997, p. 9).

Aunque a partir de 1989 los temas puramente fenomenológicos irán poco a poco desapareciendo de sus principales escritos, la predilección por la descripción fenomenológica nunca será abandonada por Taylor. Años después, con motivo de una revisión de la obra de William James, podemos leer:

Por lo que se refiere al hecho de que James sea habitualmente ignorado por los filósofos académicos contemporáneos, con algunas honorables excepciones, puede no ser más que una muestra de que, por desgracia, la amplitud de miras y el talento para la descripción fenomenológica no son cualidades a las que dé demasiado juego la disciplina en la actualidad (Taylor 2002, p. 33).

Pero más allá de estos tributos fenomenológicos en la obra de Taylor, la influencia de la fenomenología será fundamental en el proceder de la investigación trascendental.

2. El método de la investigación trascendental

Los estudios de Taylor sobre la investigación trascendental se remontan a una serie de artículos de la década de los 70, pero no deja de ser significativo que el propio Taylor rescate estos artículos previamente publicados para darles la centralidad pertinente en los *Philosophical Papers* de 1985 y en los *Philosophical Arguments* de 1995.

El análisis de la investigación trascendental de Taylor ha sido extensamente desarrollado en otro lugar;³ por eso, aquí, nos limitaremos a mostrar los dos momentos fundamentales de esta investigación.

En primer lugar, en las obras de Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein, Taylor encuentra una familia de argumentos que calificará de “trascendentales”. La definición de estos argumentos podemos leerla en un artículo de 1972, “The Opening Arguments of the *Phenomenology*”:

Por “argumentos trascendentales” me refiero a los argumentos que parten de alguna faceta supuestamente indudable de nuestra experiencia con el fin de concluir que esta experiencia debe tener ciertas características o ser de un cierto tipo, pues de otro modo esta faceta no podría ser indudable. Obviamente, los ejemplos más conocidos se encuentran en Kant, y es por esto que la determinación de “trascendental” es apropiada (Taylor 1972, p. 151).

El estudio sobre los argumentos trascendentales será ampliado y profundizado en “The Validity of Transcendental Arguments” de 1978, pero permanece inalterable en sus supuestos básicos. Sintetizando mucho la exposición, podríamos resumirlos afirmando que los argumentos trascendentales parten de un rasgo indudable de nuestra experiencia para, a través de una cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad, alcanzar una conclusión más fuerte concerniente a la naturaleza del sujeto o su posición en el mundo (Taylor 1978, p. 168). Nos interesa destacar dos rasgos fundamentales. En primer lugar, el argumento parte de un hecho indubitable de la experiencia, esto es, de un *factum*; pero todas las afirmaciones que conforman la argumentación son apodícticas, evidentes en sí. Desde la primera afirmación

³ Remitimos al artículo “La investigación trascendental de Charles Taylor” (Rodríguez García 2017).

—que se nos muestra de forma intuitiva con una claridad arrolladora— hasta la conclusión, todo el argumento debe ir acompañado del mismo tipo de certeza y evidencia. Tendremos ocasión de mostrar y ejemplificar el paralelismo de este proceder con la fenomenología en nuestro esbozo de una fenomenología de los sentimientos. En segundo lugar, la conclusión alcanzada es una tesis fuerte que explicita la condición de posibilidad de dicha experiencia pero que, en último término, dice algo sobre nuestra “naturaleza” como seres humanos. En consecuencia, la argumentación trascendental está ineludiblemente abocada a la articulación de una antropología filosófica de fuerte raigambre fenomenológica.

Ahora bien, los argumentos trascendentales, en la medida en que parten de nuestra experiencia para alcanzar una tesis referida a nuestra naturaleza como sujetos, explicitan un discernimiento sobre nuestra propia actividad. De ahí que, pese a tratarse de afirmaciones evidentes en sí, no sean fáciles de alcanzar y permanezcan abiertas a un debate incesante. ¿Por qué? Porque, dirá Taylor, la regresión llevada a cabo desde una característica innegable de la experiencia hasta su condición de posibilidad es una cuestión hermenéutica: depende de una interpretación que saque a la luz la coherencia subyacente, que explicita su significado y haga manifiesto un sentido que permanecía oculto. La hermenéutica es, para Taylor, la ciencia encargada de articular los significados en su expresión más adecuada: una interpretación alcanza su objetivo cuando aclara un significado que originalmente está presente de forma confusa, fragmentaria y oscura (Taylor 1971, p. 146).⁴ La argumentación trascendental exige, por tanto, el engranaje entre fenomenología y hermenéutica.

Mas, añadirá Taylor, este método fenomenológico-hermenéutico debe atender a la perspectiva histórica. Y he aquí el segundo momento de la investigación trascendental. Siguiendo a Gadamer, Taylor quiere superar la ausencia de temporalidad en los planteamientos filosófi-

⁴ Estamos ante otra de las características clave del pensamiento de Taylor. Esta definición de la interpretación será constante en su filosofía. Y le llevará a afirmar, desde su Tesis Doctoral hasta sus últimas obras, que la hermenéutica es indispensable en todas las ciencias humanas. Los artículos en los que Taylor expone esta tesis son múltiples. Remitimos al artículo “Interpretation and Sciences of Man” (1971) por ser una síntesis muy trabajada de las conclusiones de *The Explanation of Behaviour* (1964). Sobre la importancia de la hermenéutica en la filosofía de Taylor ha incidido notablemente Gracia (2009, 2010a y 2010b).

cos. Para elaborar una correcta interpretación es preciso ejercer una reflexión sobre las condiciones que determinan el significado. La interpretación obliga a recrear un sentido histórico: “sólo a través de ahondar en la perspectiva histórica es posible sacar a la superficie lo que está implícito, pero aún operante en la vida contemporánea” (Taylor 1989a, p. 671).

El método y la validez de los argumentos trascendentales, así como la recuperación de la perspectiva histórica-hermenéutica en las ciencias del hombre, no sólo son temas de estudio en la obra de Taylor,⁵ sino que configuran la investigación trascendental de Taylor; la metodología filosófica que llevará a cabo en sus trabajos. Entre análisis fenomenológicos y hermenéuticos, Taylor seguirá el método de la argumentación trascendental en la búsqueda de aquellas condiciones de posibilidad del existir, pensar y sentir humanos. Pero, una vez alcanzadas estas condiciones, i. e., los trascendentales del ser humano, la reconstrucción histórica es la que nos permite trazar el trasfondo de significado y comprender la relevancia de estas tesis en la sociedad actual.

Sus dos grandes obras, *Sources of the Self* (1989a) y *A Secular Age* (2007), son un claro ejemplo de investigación trascendental, en ambos casos, dedica la primera parte del trabajo a la argumentación trascendental para, en las siguientes partes, proceder a la reconstrucción histórica. Pero, la investigación trascendental, está presente en toda la filosofía de Taylor y puede apreciarse sin dificultad al analizar cada una de las disciplinas que sistemáticamente aborda a lo largo de su vida: ética, política y religión. Los análisis que terminan en la caracterización del ser humano como fuerte evaluador (1977 y 1989b), animal social (1979) y ser espiritual (2007), respectivamente, son un claro ejemplo de aquella argumentación trascendental que, partiendo de la experiencia humana, se remonta a su condición de posibilidad. Mientras que la reconstrucción histórica sobre las fuentes de la moral (1989a), la política de la igualdad y de la diferencia (1993) y la secularización del mundo moderno (2007) son una muestra de la amplitud y erudición del pensamiento de Taylor en su intento de recuperar la temporalidad en las aproximaciones filosóficas. Es aquí donde fácil-

⁵ Es lo que Laitinen y Smith denominan “temas metafilosóficos” en la obra de Charles Taylor (2002, p. 5).

mente pueden producirse malentendidos en torno a su pensamiento, al identificar algunas ideas sobre las que Taylor tan sólo informa (mediante la reconstrucción histórica) con el que podríamos considerar su verdadero pensamiento (explícito en la argumentación trascendental).

Esto es lo que parece haber ocurrido con *Sources of the Self*. En esta obra, Taylor narra la historia de la identidad moderna con el objetivo de recuperar las fuentes morales que de modo inarticulado continúan operativas en nuestra comprensión actual. Sólo a partir de la reconstrucción histórica podemos aprehender la complejidad del panorama filosófico moral en la actualidad, pero el objetivo no sólo es comprender el trasfondo de sentido, sino también chequear la relevancia de su tesis en la sociedad actual, tarea que culmina en *The Ethics of Authenticity*. Es en la primera parte de *Sources*, “La identidad y el bien”, donde se encuentra esa tesis. Taylor desarrolla una argumentación trascendental que concluye en la caracterización del ser humano como fuerte evaluador. Expone así la estructura fundamental del ser humano por la que podemos ubicar al yo en el espacio moral. Este espacio moral es el que, a continuación, reconstruye para mostrar los bienes y valores que, en nuestro devenir histórico, hemos asumido y configurar así el mapa de la identidad moderna. Lo hace a partir de cuatro facetas fundamentales. A cada una dedica una parte: la interioridad humana, la afirmación de la vida corriente, la naturaleza como fuerza moral interior y la construcción de lo que denomina “lenguajes más sutiles” —a saber, el arte y el expresivismo posromántico como nueva fuente moral. Hasta aquí llega la narración de *Sources*, que se completa en *The Ethics of Authenticity* con el análisis del malestar de la modernidad, la historia del ideal de la autenticidad y la apuesta por una ética de la auténtica autenticidad.

La crítica ha alabado la capacidad de Taylor para rastrear las fuentes morales de la modernidad, la amplitud y profundidad de los conocimientos mostrados, las líneas de investigación trazadas y la visión holista de la obra, centrándose fundamentalmente en la reconstrucción histórica. Sin embargo, la mayoría de los estudios pasan de puntillas por la configuración de una ética a la que tópicamente se ha calificado de neoaristotélica, sin aprehender el trasfondo ético-antropológico de los análisis del canadiense; cuando, en realidad, es en aquella argumentación trascendental y en la idea del ser humano como fuerte

evaluador donde reside la originalidad del pensamiento del filósofo canadiense.

De igual modo, la apuesta de Taylor por una ética de la auténtica autenticidad ha sido malinterpretada en numerosas ocasiones, siendo tildada de esencialista. Muchos han querido escuchar ahí los ecos de una voz interior en la naturaleza humana —una de las facetas que Taylor había explorado en *Sources*—, ignorando, en primer lugar, que lo que allí encontramos tan sólo es una reconstrucción histórica, no la filosofía del autor, y, en segundo lugar, que el ideal de la autenticidad heredero del expresivismo romántico es criticado por Taylor como una de las formas pervertidas del ideal de la autenticidad.

Prestando atención a las fases de la investigación trascendental —argumentación trascendental y reconstrucción histórica—, podemos explicar otro de los grandes equívocos surgido en torno a la filosofía de este autor. En *Multiculturalism*, Taylor analiza el surgimiento histórico de dos políticas que, aun siendo contrapuestas, surgen orgánicamente la una de la otra: la política de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia. Muchos han entendido que la “política del reconocimiento” de Taylor se identifica con esta última como “reconocimiento de la diferencia”, cuando en realidad la propuesta de Taylor va dirigida a configurar una “política del reconocimiento igualitario”, que cual síntesis superadora ayude en la resolución de los problemas derivados de las dos políticas originales. El pensamiento del autor puede malinterpretarse fácilmente, si atendemos sólo a la reconstrucción histórica, ignorando la argumentación trascendental llevada a cabo años antes en varios artículos de entre los cuales, en esta ocasión, cabría destacar “Atomism” (1979) y “Cross-Purposes” (1989b). Y así sucesivamente. La originalidad de *A Secular Age* no reside en las historias que se entretienen para dar cuenta de la secularización del mundo moderno pues, en este caso, la deuda de Taylor con Weber es innegable. La originalidad reside en la argumentación trascendental llevada a cabo al inicio de sus páginas y que finaliza con la idea del ser humano como un ser espiritual. La posterior reconstrucción histórica sirve, en realidad, para dar cuenta de la evolución de los diferentes modos de ser (espiritual).

3. La antropología filosófica como filosofía primera en Taylor

Esta dificultad para comprender e interpretar adecuadamente la filosofía de Taylor se ve agravada por el hecho de que sus primeros escritos nos han llegado como débiles destellos, haces de luz insuficientes para iluminar el verdadero compromiso tayloriano. Sin embargo, la diversidad de temas abordados a lo largo de su obra encuentra su unidad, consistencia y coherencia en una gran agenda filosófica que el propio Taylor explicita desde sus orígenes. El proyecto que le ocupará toda su vida no es otro que la configuración de una nueva antropología filosófica, cuyo objetivo es hallar las “(pre)condiciones invariables de la [rica] variabilidad humana” (Taylor 1988, p. xviii), el estudio filosófico de un ser situado históricamente en esto que hemos dado en llamar “modernidad”.

En 1985 y tras una producción filosófica ya considerable, Taylor decide recopilar lo que para él son sus artículos más relevantes. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1* y *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2* son dos colecciones de artículos, publicados previamente entre 1970 y 1984, organizados y secuenciados en amplias secciones temáticas. La diversidad de los temas trabajados es tal que el mismo Taylor parece sentirse obligado a ofrecer una justificación:

A pesar de la aparente diversidad de los artículos publicados en esta colección, son el trabajo de un monomaniaco; o quizá mejor de lo que Isaiah Berlin llamo un erizo. Si no una única idea, al menos sí un único proyecto relacionado subyace a todos ellos. Si hubiese que buscar un nombre, en el que tal agenda encaje en la geografía de los dominios filosóficos, el término “antropología filosófica” sería el mejor, aunque este término parezca incomodar a los filósofos de habla inglesa (Taylor 1985a y 1985b, p. 1).

De este modo, Taylor considera la antropología filosófica el eje central de su filosofía. Siendo fiel a su metodología, Taylor pretende dilucidar las condiciones invariables de la rica variabilidad humana; es decir, pretende, a través de la argumentación trascendental, remontarse a las condiciones de posibilidad del ser humano. En cuanto argumentación trascendental, partirá siempre de un *factum*, de un hecho indubitable de nuestra experiencia: de nuestro percibir, de nuestro vivir, de nuestro decir, de nuestro coexistir, de nuestro valorar, de nuestro

sentir... Pues, para Taylor, no es posible otro modo de hacer filosofía. El ser humano es el que filosofa, el que reflexiona, el que conoce, el que aprende, el que habla, el que expresa sus sentimientos, el que crea y recrea artísticamente... La relevancia dada a la antropología filosófica supone su consideración como filosofía primera. El núcleo central de la filosofía de Taylor es, por tanto, la construcción de una antropología filosófica a partir de la cual puedan abordarse las demás disciplinas filosóficas.⁶

En gran medida, Taylor comienza bosquejando su antropología filosófica sobre el diseño de otros autores. Analiza la argumentación trascendental llevada a cabo por Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein para recuperar y hacer suyos los trascendentales del ser humano como sujeto encarnado, ser-en-el-mundo y animal de lenguaje.

Comienza, como no podría ser de otro modo, por Merleau-Ponty y su *Fenomenología de la percepción*. En la aproximación al fenómeno humano, el primer paso será dar cuenta de su particularidad encarnándolo en un espacio y tiempo determinado. Igual que Merleau-Ponty, Taylor parte de la certeza de que nuestro acceso primario al mundo se da a través de la percepción (*factum*) para mostrar que ésta es en esencia la de un ser encarnado (condición de posibilidad). Nuestra experiencia está condicionada por el modo en que nos situamos corporalmente en un espacio y tiempo determinados. Percibimos el arriba y el abajo, el antes y el después, nos movemos por el espacio y actuamos en y sobre el mundo. Estamos abiertos al mundo y nuestra radical apertura al mundo, nuestra percepción, es ineludiblemente la de un ser encarnado. Aquí podemos ver claramente identificada la argumentación trascendental, tal como la entiende Taylor. El argumento señala un rasgo aparentemente innegable y esencial de la experiencia de la que hemos partido: nuestra percepción es la de un ser encarnado; pero, al hacerlo, también señala una característica intrínseca de nuestra vida como sujetos: somos ineludiblemente sujetos encarnados.

Heidegger llevará, a juicio de Taylor, un procedimiento similar en *Ser y Tiempo*, al explicar la experiencia del “claro en el bosque”. Su pun-

⁶ Para una lectura más detallada sobre la articulación entre antropología filosófica, ética, política y religión remitimos a “Charles Taylor: de la antropología filosófica a la filosofía práctica” y “Antropología filosófica y filosofía antropológica en la obra de Charles Taylor. La reflexión filosófica como proyecto vital” (Rodríguez García, 2014 y 2015, respectivamente).

to de partida es el descubrimiento de las cosas, los objetos, formando parte de un mundo (*factum*) para, a través de una regresión, llegar a la tesis fuerte de que somos nosotros mismos cosas/seres-en-el-mundo (condición de posibilidad). Sólo por el hecho de que tenemos mundo, podemos apreciar y ser conscientes del aparecérse nos de las cosas. Lo que muestra la experiencia del claro en el bosque no sólo es la aparición del objeto de conocimiento, sino que el complejo conocedor-conocido es de una sola pieza. Nuestro ser-en-el-mundo es condición de posibilidad de nuestra experiencia y de nuestro conocer.

De modo análogo, la reflexión de Wittgenstein puede ser leída como una argumentación trascendental cuando muestra que la condición de posibilidad de nuestra comprensión lingüística es la existencia de un trasfondo prelingüístico irrebasable. En esta ocasión, partimos de la experiencia del nombrar (*factum*), del atomismo de significado, según el cual una palabra adquiere significado cuando la conectamos a un objeto mediante el acto de nombrar. Nombrar una cosa parece una operación primitiva y autosuficiente, pero el nombre no es un hecho que pueda tomarse de forma aislada fuera de nuestra capacidad lingüística (condición de posibilidad). La argumentación trascendental muestra que, para que el hecho de nombrar sea posible, es necesario que existan muchos preparativos en el lenguaje y que el sujeto participe, aunque sea incorrectamente, inconscientemente, en los mismos. Nombrar un objeto presupone ser capaz de aplicarle otros términos que situarían al nombre, la palabra, en nuestro discurso e identificarían lo que nombra. La comprensión del trasfondo prelingüístico no concierne a las palabras sino a los juegos del lenguaje. La conclusión no puede ser otra: somos animales de lenguaje.

4. La peculiaridad del ser humano: sentimiento y lenguaje

A partir de estas consideraciones iniciales, Taylor ensayará su propia comprensión del ser humano. Los textos dedicados a esta cuestión son numerosos, pero en esta ocasión utilizaremos el artículo “The Concept of Person” (1981) para nuestra exposición. La elección no es arbitraria: Taylor ha formulado ya la concepción del ser humano como fuerte evaluador en “What Is Human Agency?” (1977) y la del ser humano como animal social en “Atomism” (1979), sin embargo, deja a un lado, aparcando momentáneamente estas consideraciones —que con los años serán

el punto de partida de su reflexión ética y política, respectivamente—, para dilucidar cuál es la diferencia fundamental entre el ser humano y los demás animales. “The Concept of Person” es una de las tres conferencias impartidas por Taylor en las Ganguli Memorial Lectures (Nueva Delhi, 1981)⁷ y Taylor la publicará hasta en tres ocasiones: en *Social Theory as Practice* (1983), en *Philosophical Papers 1* (1985a) y —ligeramente reformulada y bajo el título “The Person” (1985d)— en la obra colectiva *The category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*.⁸

El punto de partida de Taylor es la definición de la persona como “un agente con un sentido de sí mismo como agente” (Taylor 1985d, p. 255), esto es, un ser con un pasado y un futuro, y que, en el presente, puede trazar planes de vida, evaluarlos, elegir entre ellos y tomar decisiones en función de sus propios objetivos. Una persona es, por tanto, un ser que puede autodirigirse y que puede responder a las situaciones de su mundo circundante. A un ser de este tipo, nos dice Taylor, podríamos denominarle “respondiente” (Taylor 1981 [1983], p. 48).

La consideración del ser humano como “agente” no es trivial. Gracias a esta noción, Taylor establece una primera clasificación entre seres artificiales y seres animados. Sólo los seres animados pueden ser considerados agentes con pleno sentido, porque sólo a ellos se les puede atribuir verdaderamente términos de acción. Lo que identifica una “acción genuina” es la imposibilidad de describirla sin referencia directa al objetivo u propósito original. Los animales (humanos y no humanos) son agentes, porque sus acciones sólo pueden ser explicadas explicitando los objetivos intrínsecos que las promueven. Por supuesto podemos atribuir objetivos y aplicarles términos de acción a los seres

⁷ A la edad de 50 años, Taylor fue el encargado de inaugurar las primeras conferencias Ganguli del CSDS, Centre for the Study of Developing Societies; conferencias por las que, con posterioridad, han pasado figuras tan relevantes como Panikkar, Parekh o Walzer y que acaban de celebrar su decimoctava edición.

⁸ Dada nuestra actualidad académica, sería fácil pensar que la constante (re)publicación y reformulación de artículos es un intento vacuo por parte de Taylor para engrosar su currículum. Pero, realmente, atendiendo a la cantidad de artículos publicados por año, esto no debió de ser nunca una preocupación para Taylor. Desde nuestra interpretación, la insistencia de Taylor en la recurrente publicación de algunos artículos es una señal de la importancia que el autor daba a los mismos; artículos que, de algún modo, no estaban recibiendo la atención que él quería y que volvía a publicar con la esperanza de llamar la atención sobre ellos.

artificiales y, más concretamente, a las máquinas “inteligentes”, pero, advierte Taylor, sólo de forma derivada, nunca con pleno sentido.

La botella de agua que tengo a mi lado es un ser artificial. Su objetivo es contener el líquido, pero su finalidad cambia rápidamente si la utilizo como un instrumento de percusión. La botella “contiene” o “suena” sólo de forma derivada dependiendo del uso que yo misma haga de ella. Mi *smarhpone* es una máquina, un teléfono “inteligente”. Su objetivo es facilitar la comunicación, ya sea a través de llamadas, mensajes, correos o aplicaciones informáticas conectadas a Internet. Ahora, “vibra” y “suena”, pero lo que realmente hace es avisarme de que es hora de salir de casa, si no quiero perder parte de la mañana en un atasco. En cualquiera de los dos casos, la acción y el objetivo sólo pueden ser explicados de modo derivado. No hay forma de responder a la pregunta por el propósito/objetivo del artefacto sin hacer referencia a su diseño/uso.

En cambio, las acciones genuinas sólo pueden ser explicadas con relación a los objetivos intrínsecos de los agentes que las realizan. Nirvana, mi gata, se sube a la cómoda, salta, araña la puerta, pero lo que realmente hace, o al menos intenta, es colgarse de la manilla para abrir la puerta. Yo misma ladeo la cabeza, hablo (sola), tecleo en el ordenador, pero lo que realmente hago, o al menos intento, es escribir un artículo. No hay forma de describir adecuadamente una acción genuina sin explicar el objetivo intrínseco de los seres que la realizan.

Atribuimos objetivos intrínsecos a un agente porque algo —el fin buscado— tiene un cierto significado para él/ella: “Los verdaderos agentes pueden ser descritos de este modo como seres para quienes las cosas tienen significado; y esto es lo que los diferencia de los artefactos” (Taylor 1985d, p. 260). Taylor utiliza el término significado —significado intrínseco vs. significado lingüístico— para referirse no sólo a los objetivos, sino también a los deseos, aversiones y emociones de los agentes. Los agentes son seres con la característica del significado.

Trazada la diferencia entre seres artificiales y seres animales, y aceptando que todos los animales (humanos y no humanos) son agentes, esto es, seres con la característica de significado, es el momento de preguntarnos si existe realmente algún rasgo distintivo, alguna característica peculiar, que nos diferencie del resto de los animales. Y es

aquí donde la emoción entra en la reflexión de Taylor para jugar un rol decisivo.

En principio, Taylor parece tenerlo claro: al margen de la simpatía y del amor que sentimos por los animales, que, en ocasiones, nos lleva a hablar de ellos con términos antropomorfos, no les atribuimos términos de personalidad. Y es que, siguiendo a Taylor, una persona es un tipo de agente especial, un “sub-agente” o “agente-plus”. Pero si comenzamos afirmando que una persona es “un agente con un sentido de sí como agente”, esto es, un ser consciente de sí, entonces la conciencia parece ser clave en esta consideración.

La tradición epistemológica del siglo xvii ha hecho de la conciencia un rasgo distintivo del ser humano, entendiendo por conciencia la capacidad de formar representaciones internas. Pero, para Taylor, este punto de vista es insuficiente pues, en primer lugar, no presta atención a la característica del significado y, en segundo lugar, no es capaz de dar cuenta de la diferencia existente entre los animales humanos y los no humanos. Obviamente, un cierto tipo de conciencia representativa es necesaria para considerar diferentes opciones, valorar posibilidades y elegir entre ellas; pero no es esto lo que nos diferencia cualitativamente de los animales.

Permítanme hablarles de Nirvana y de por qué y cómo aprendió a abrir puertas. Nirvana era una gatita siamesa, mi (animal de) compañía durante mis primeros años como estudiante de filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela. Vivíamos en un estudio muy pequeño, pero suficiente para las dos. Nirvana enseguida dio muestras de una gran inteligencia, absolutamente necesaria para contrarrestar mi naturaleza despistada. Era una cuestión de supervivencia. Cuando terminaba su pienso, trasladaba la escudilla desde el baño hasta la puerta de entrada, para recordarme que debía darle de comer; aprovechaba cada vez que habría un grifo para beber agua fresca; y, cuando su caja de arena no estaba en las condiciones que ella misma consideraba óptimas, se sentaba a su lado y no dejaba de maullar lastimosamente hasta que se la limpiaba. Por supuesto, sólo una vez limpia, hacía ella sus necesidades. Para Nirvana no había mayor objeto de provocación que la escoba y el movimiento rítmico de mis pies descalzos al barrer. Por eso, cuando tenía que barrer, la encerraba en el baño. La primera vez que saltó sobre mis pies, después de haberla encerrado, pensé que yo

no había cerrado bien la puerta. La segunda vez, pensé que la puerta estaba rota. La tercera vez, la escuché. Se subía al lavabo y saltaba desde allí sobre el pomo de la puerta, impulsando su cuerpo y cargando el peso hacia el lado correcto, para que girase. Cuando perfeccionó la técnica, no pasaban ni cinco segundos desde que yo cerraba la puerta hasta que ella la abría. Nirvana era consciente de la puerta, del pomo, de su mecanismo de apertura y, muy especialmente, de que tras la puerta estábamos yo, la escoba y mis pies. Era consciente de sí misma, de sus movimientos, de las distancias y de qué tenía que hacer para abrir la puerta. Tenía una representación muy adecuada de nuestro pequeño universo y de todo lo que en él había. Era consciente de que la puerta de entrada a la casa era el lugar idóneo para que yo me percatase de su escudilla vacía; era consciente de que el agua corriente del grifo sabía mejor que el agua estancada; era consciente de que, si no dejaba de maullar, yo le haría caso. Nirvana era consciente; poseía esa conciencia representativa necesaria para considerar opciones, valorar posibilidades y elegir entre ellas. Y, cuando no pude llevármela conmigo de intercambio, y pasó a vivir en una enorme casa al cuidado de mis padres, enseguida fue consciente de que sus condiciones mejoraban. No necesitaba avisar —y, por eso, no lo hacía— ni de su escudilla vacía ni de su caja de arena sucia. Seguía bebiendo del grifo, porque le gustaba; cambió mis pies por los de mi madre; y siguió abriendo puertas —no supuso ningún reto para ella que ahora tuviesen manilla en vez de pomo, de hecho cambió la técnica desde el primer momento; era mucho más sencillo, sólo tenía que colgarse—, pero con otro objetivo: tumbarse en la cama al lado de mi padre y ronronearle amorosamente. Nirvana era consciente, era consciente de muchas cosas y su representación del mundo crecía al mismo tiempo que él.

Si pensamos en los agentes como sujetos de acciones estratégicas, tendríamos que concluir que la superioridad de las personas en relación con el resto de los animales subyace en su capacidad para comprender relaciones causa-efecto más complejas, trazar planes, prever consecuencias y hacer cálculos a largo plazo. Para todas estas capacidades el poder de formar representaciones internas es esencial. Si entendemos la conciencia de este modo, entonces la diferencia entre animales humanos y no humanos es simplemente de grado; es una diferencia cuantitativa. Puedo afirmar que mi capacidad es superior a la

de Nirvana y, a su vez, la de Nirvana superior a la de una mosca, pero no puedo establecer una diferencia cualitativa entre persona-gato-mosca.

Por eso, Taylor rechaza la conciencia representativa como rasgo distintivo de la persona y considera que el modo adecuado de buscar esto rasgo es atendiendo a la característica de significado y analizando la especial “naturaleza” del “sub-agente”. Si centramos nuestra atención en los significados, parece evidente que hay asuntos de significado que son peculiarmente humanos que no encuentran analogía en otros animales. Éstos se revelan de forma especialmente clara al analizar el conjunto de sentimientos exclusivamente humanos; esto es, sentimientos como el orgullo, la vergüenza, la autoestima, la culpa, el amor, el odio, etc. Para Taylor nuestro modo de acceso, nuestra experiencia intuitiva, directa, de los significados exclusivamente humanos se da a través del sentimiento. Cuando queremos explicar lo que sentimos, nos vemos obligados a describir la situación en la que nos hallamos y a determinar —incluso a justificar— aquellas cosas que resultan importantes para nosotros, desentrañando significados que permanecían ocultos. Si, en el proceso de articulación del sentimiento, ponemos de manifiesto lo verdaderamente significativo y nos percatamos de que estábamos confundidos sobre ello, el sentimiento cambia, se transforma. Los asuntos humanos están conectados con un tipo de conciencia reflexiva diferente a la representativa. Lo llamativo de una persona no es simplemente la conciencia representativa, sino que la conciencia humana “va unida a la transformación del significado” (Taylor 1958d, p. 261).

Bajo la noción de representación subyace la idea de que las representaciones son independientes de los objetos. El objeto está ahí, es así, independientemente del modo en que lo representemos. Pero si examinamos la articulación de nuestros sentimientos, podemos ver que esta idea no se sostiene. Cuando intentamos explicar qué es particular a cada uno de estos sentimientos, comprobamos que sólo podemos hacerlo si describimos la situación y aquello que nos sentimos inclinados a hacer. La vergüenza, por ejemplo, es eso que sentimos en una situación que vivenciamos como humillante y de la que queremos escapar. Las acciones a las que nos sentimos inclinadas son identificadas por nuestros objetivos, pero frecuentemente éstos sólo son inteligibles sobre un trasfondo de significados puramente humanos. De igual mo-

do, sentimiento y acción están estrechamente vinculados, pues el sentimiento es el que determina la direccionalidad (intencionalidad) de nuestro actuar. En todo lo relacionado con estos sentimientos humanos, la comprensión/interpretación del sentimiento lo constituye; y, por ello, el sentimiento no es independiente del objeto. La teoría de la conciencia como representación se vuelve inoperativa en el mundo humano.

La conciencia en este sentido tradicional no parece ser la concepción que necesitamos para capturar la distinción entre las personas y otros agentes. La conciencia de las personas, en la que formulan sus emociones, parece ser de otro tipo (Taylor 1981 [1983], p. 53).

Si examinamos objetivos como la supervivencia o la reproducción, quizás podamos convencernos a nosotros mismos de que la diferencia entre los seres humanos y los demás animales subyace en una superioridad de forma. Algo similar ocurriría si atendemos al rango de emociones compartidas con los animales. Pero, si examinamos estos sentimientos humanos, podemos ver que los fines que conforman la vida humana son *sui generis*. Y, entonces, incluso los fines de supervivencia y reproducción aparecen bajo una nueva luz. Estos asuntos humanos están conectados con un tipo de conciencia cualitativamente diferente. Que x sea significativo para α exige que, de algún modo, α sea sensible a x . Llegar a ser consciente del significado de x , altera el modo de ser sensible de α . Y dado que la sensibilidad hacia x es parte de su tener significado para α , podemos ver cómo la conciencia de α puede transformar el significado de x . De hecho, podríamos decir que ningún α puede ser sensible a x , si no es capaz de formular o, al menos, de dar expresión a x . Sin más circunquios: el tipo de conciencia que el lenguaje soporta es esencial a los sentimientos humanos.

Cuando examinamos los asuntos peculiarmente humanos, la conciencia que presuponen no puede ser entendida sólo como el poder de formular representaciones independientes del objeto. La conciencia —quizá podríamos decir aquí el lenguaje— es como si fuera el medio en el que aparecen por primera vez como preocupaciones para nosotros. En cierto modo, el medio es inseparable del contenido; por eso, como vimos anteriormente, nuestra comprensión en este dominio es constitutiva de lo que sentimos (Taylor 1981 [1983], p. 55).

El sentimiento es nuestro modo de acceso privilegiado al dominio de los significados exclusivamente humanos. El sentimiento exige no sólo una conciencia representativa, sino también una conciencia reflexiva capaz de articularse a través del lenguaje. Y esta peculiaridad es la que dará lugar, en la filosofía de Taylor, a la definición del ser humano como un animal que se autointerpreta.

5. Ensayando una fenomenología del sentimiento

Pero antes de profundizar en esta definición, vamos a intentar hilvanar esta “fenomenología del sentimiento” que subrepticamente acabamos de esbozar.

Taylor incluye la vergüenza, la culpa, la autoestima, el orgullo, la dignidad, el amor, el odio, etc., en el subconjunto de sentimientos/emociones exclusivamente humanos. Concede, de este modo, que los animales también tienen sentimientos/emociones; pues como agentes, como seres de significado, son sujetos de objetivos, aversiones y preferencias. Sin embargo, tal vez sería útil para nuestra investigación apropiarnos de la diferencia que, en la actualidad, las neurociencias establecen entre emoción y sentimiento. Si aceptamos que la emoción es una respuesta hacia un estímulo externo y el sentimiento es una experiencia mental —una respuesta o una interpretación de las emociones en función de experiencias personales—, podríamos decir que los animales (humanos y no humanos) poseen emociones,⁹ mientras que las personas no sólo tienen emociones sino también sentimientos. De este modo, el sentimiento queda ligado a la dilucidación del significado, a la conciencia reflexiva capaz de articulación.

Que los animales poseen emociones parece estar fuera de toda duda; emociones que, además, van mucho más allá de su naturaleza como seres sintientes. Nirvana no sólo era inteligente, también era un hervi-

⁹ Creemos que esta distinción emoción-sentimiento podría ayudarnos a realizar también una clasificación dentro del conjunto de los animales no humanos; pues, de forma intuitiva, parece que podemos afirmar que no todos los animales son capaces de estas emociones. Ciertos animales parecen ser sensibles sólo a ciertos estímulos externos que provocarían en ellos respuestas de placer/displacer como, por ejemplo, las medusas. La experimentación de emoción podría establecer una diferencia cualitativa entre los mismos. Sin embargo, no queremos avanzar esta idea pues resulta complejo dilucidar si efectivamente no se dan estas emociones o, simplemente, nosotros no somos capaces de percibirlas.

dero de emociones. Le gustaban el agua corriente del grifo, la estufa de cuarzo encendida y mis subrayadores desparramados por el escritorio. Le disgustaban la arena sucia, el ruido del secador de pelo y mis sobrinos con sus constantes manoseos. Se alegraba cuando llegaba a casa después de todo el día en la facultad y así me lo hacía saber, frotándose contra mis piernas y ronroneando. Se aburría cuando pasaba todo el día en casa trabajando, y me lo demostraba sentándose encima de mis apuntes cuando estudiaba o encima del teclado del ordenador cuando escribía en él. Se enfadaba cuando le gritaba y regañaba, y agachaba las orejas, ladeando la cabeza y moviendo la puntita de su cola de siamesa.

En su vida, Nirvana tuvo dos grandes fijaciones: mi pareja y mi padre. Podría decir que al primero le odiaba y al segundo le adoraba; pero, en realidad, esta afirmación es una antropomorfización. Podría decir que odiaba a mi pareja porque, cuando venía a visitarme a Santiago, le impedía dormir en su lugar favorito: mi regazo. Como no le dejaba dormir en la cama y la devolvía una y otra vez a su canasta, le cogió una profunda antipatía y aprendió: en cuanto le veía entrar en la casa, le bufaba y se iba a su canasta. Pero Nirvana no le odiaba, no le deseaba ningún mal; simplemente mi pareja no le gustaba, probablemente era su objeto de máxima aversión. Soy yo la que, por empatía con mi gata, creo reconocer una emoción que articulo y expreso en clave sentimental. De igual modo, podría decir que Nirvana adoraba a mi padre. El porqué, en este caso, es más difícil de averiguar. Probablemente tuviese que ver con que mi padre —a diferencia de mi madre que se deshacía en mimos y cuidados hacia Nirvana— solía ignorarla. Una carantoña de mi padre era más valiosa. Y Nirvana aprendió cuando era más fácil de conseguir: por la mañana. Por eso abría todas las puertas que hiciese falta para convertirse en su despertador-ronroneador personal y recibir su recompensa en forma de caricias matutinas. Pero Nirvana no le adoraba, no sentía amor ni veneración, simplemente mi padre le gustaba, probablemente era su objeto de máxima preferencia. Nuevamente soy yo la que, por empatía, sentimentalizo unas emociones que, por básicas, no dejan de ser complejas. En ninguno de los dos casos puedo decir que Nirvana odiaba o adoraba de forma propia. La atribución de sentimientos humanos a los animales —algo especialmente sencillo de hacer cuando nos sentimos muy unidos a ellos— es una antropomorfización.

Al analizar estos sentimientos se ponen de manifiesto no sólo significados que atañen exclusivamente a los seres humanos, sino la condición de posibilidad de los mismos. Es fácil atribuir a los animales sentimientos como el amor y el odio, pues, en cierto modo, parecen la máxima expresión de las emociones de agrado (preferencia) o desagrado (aversión), respectivamente; pero, el amor y el odio son sentimientos que entrañan significados humanos.

Si tenemos que explicar qué es particular a cada uno de estos sentimientos, nos vemos obligados a describir la situación y aquello que nos sentimos inclinados a hacer. Si quiero explicar o comprender mi amor por mi pareja, tengo que describir la situación que compartimos, qué relación tenemos y qué hacemos; todo lo que significa, desearle lo mejor, querer su felicidad tanto como la mía propia, y lo que me siento inclinada a hacer, escucharle, cuidarle, protegerle, etc. De igual modo, si quiero explicar o comprender mi odio hacia una persona, tengo que describir la situación que compartimos, todo lo que significa y lo que me siento inclinada a hacer.

Hay otros sentimientos que requieren una mayor articulación para su comprensión y que, pese a nuestra cercanía y simpatía por Nirvana, seríamos incapaces de atribuir a una gata. En este sentido, merece la pena detenerse en el análisis de sentimientos como la vergüenza o la culpa, que el propio Taylor apunta en diferentes momentos en su exposición.¹⁰

Analicemos el sentimiento de vergüenza. Para Taylor, la vergüenza sólo es potencialmente posible en el espacio público. El sentimiento de vergüenza no es independiente de la situación en la que experimento dicho sentimiento ni, por supuesto, de la conciencia que tengo de mí misma en dicha situación. Un mismo hecho, pongamos por ejemplo una caída, puede provocar diferentes emociones. Si al salir de la ducha en la intimidad de mi casa, resbalo y me caigo, mi sentimiento probablemente será de enfado o fastidio por mi torpeza. Cuanto más aparatosa sea mi caída, mayor será mi hastío. Si bailando con mi pareja, resbalo y me caigo, mi sentimiento probablemente será de deleite o divertimento. Cuanto más aparatosa sea mi caída, mayor será mi jocosidad. Pero, si durante una exposición pública en un congreso, resbalo

¹⁰ Estos análisis pueden encontrarse tanto en "The concept of person" (1981) como en "Self-Interpreting Animals" (1985c).

y me caigo, mi sentimiento muy probablemente será de vergüenza o bochorno. Cuanto más aparatosa sea mi caída, mayor será mi sofoco. Lo vergonzoso sólo puede ser explicado a partir de la conciencia de la persona, pues la vergüenza de mi situación es parcialmente constituida por mi modo de aparecer en el espacio público. La vergüenza no es una propiedad que podamos mantener de algún modo independiente de la experiencia que los sujetos tienen. No es un significado independiente que poseo en mi conocimiento, sino más bien un significado ligado a mi ser consciente como agente.

Si quiero explicar este sentimiento de vergüenza, debo explicar la situación, desentrañar los significados implícitos y aquello que me siento inclinada a hacer. El sentimiento de vergüenza es la respuesta a una situación que está soportando una carga significativa relevante. En una situación de extrema importancia para mí, consciente de que todos los ojos están puestos en mí, ofrezco una imagen de mí misma que no es la que deseo. Destrozo la imagen que pretendía proyectar ante el público. De nada servirá que los presentes se preocupen por mí y me intenten consolar diciéndome que lo importante es que no me haya hecho daño al caer. No habrá consuelo posible para mí, pues el sentimiento depende de cómo vivencio esta situación. Lo único que quiero es desaparecer.

Pero algo mucho más profundo subyace en este sentimiento. Si siento vergüenza, porque esa no es la imagen que quiero que recuerde mi auditorio, significa que tengo una imagen ideal que es la que originalmente pretendía proyectar, una imagen a la que aspiro por tener una especial significatividad para mí. La imagen que pretendía proyectar era una imagen profesional, porque en el ideal de profesora-investigadora residen significados de gran relevancia para mi persona. En el trasfondo del sentimiento de vergüenza, aparece un agente consciente de sí como agente, aparece un mostrarse digno/índigno en el espacio público, aparece una aspiración. Los sentimientos referidos a la vida de los sujetos incorporan un sentido de lo que es verdaderamente importante para nosotros, aquello a lo que aspiramos. Si yo intento explicar mi aspiración, tendré entonces que confesar que la filosofía es mi pasión y la educación mi vocación; que me siento profundamente comprometida con mi trabajo como profesora-investigadora; que deseo ser capaz de ofrecer una argumentación, compleja, reduciendo-

la y simplificándola para hacerla fácilmente aprehensible; que anhelo poseer toda una serie de habilidades comunicativas que me permitan conectar con las personas que me escuchan —también con las que me leen— y transmitirles mi propia pasión.

Si soy capaz de articular todos estos significados subyacentes, entonces puedo llegar a comprender que nada tiene que ver mi caída ni con la filosofía, ni con la educación, ni con mi discurso, ni con mi argumentación, ni con mis habilidades comunicativas. A través de la articulación, desenredo el entramado de mis sentimientos y redirijo el foco de atención hacia lo verdaderamente significativo. Entonces, el sentimiento originario se transforma. Es posible que aún quede un poco de congoja —una también tiene su propia vanidad—, pero se abre paso a la satisfacción o a la frustración dependiendo de si me acerco o me alejo de mi verdadera aspiración.

Dado que estos sentimientos son vivenciados por las cargas significativas a las que refieren, es posible sentir vergüenza irracionalmente; pero también es posible articular los significados intrínsecos y descubrir racionalmente que la situación no es en realidad vergonzosa. Moverse de una comprensión confusa, incoherente, de lo verdaderamente significativo a una comprensión más articulada, más clara, más consciente encaja con la definición de interpretación de Taylor. Esta interpretación exige una conciencia reflexiva capaz de la articulación, y nuestro único medio para la articulación es el lenguaje. El significado (lingüístico) de vergüenza sólo puede ser explicado con referencia a los sujetos para los que estos significados (emocionales) tienen peso, y viceversa. Si no existiesen tales sujetos, un término tal no tendría significado. A ver, Nirvana, dime tú cuándo y por qué sentiste vergüenza.

6. El ser humano como animal que se autointerpreta

La reflexión sobre los sentimientos humanos lleva a Taylor a la definición del ser humano como animal que se autointerpreta: estamos constituidos por la comprensión que tenemos de nosotros mismos. Los seres humanos se autointerpretan porque la existencia humana está constituida primordialmente por el conjunto de significados que las cosas tienen para nosotros, significados determinados a su vez por las interpretaciones de los propios agentes. El ser humano está condenado a una incesante reformulación indefinida.

Efectivamente, el núcleo esencial de la antropología filosófica de Taylor —y, por extensión, de toda su filosofía— podemos situarlo en esta definición del ser humano como un animal que se autointerpreta (*"Self-Interpreting Animals"*, 1985c). El propio Taylor reconoce que no es una idea propia, sino más bien una caracterización recurrente en la filosofía contemporánea. Es una tesis central dentro de las ciencias del hombre que entró en la filosofía gracias a Dilthey y se hizo muy fuerte a finales del siglo xx con la contribución de autores como Heidegger, Gadamer o Habermas.

Partiendo del *factum* del sentimiento, Taylor elabora una argumentación trascendental, esboza una fenomenología del sentimiento, que revela la naturaleza del ser humano como animal que se autointerpreta. En esta ocasión la argumentación se estructura en cinco afirmaciones básicas. En primer lugar, afirma Taylor, nuestros sentimientos son de tal modo que decir adecuadamente lo que son implica expresa, hacer explícita, una carga significativa. Experimentar un sentimiento es ser consciente de nuestra existencia, estado, condición o situación como humillante, vergonzosa, indignante, excitante, maravillosa, etc. Cada una de estas cualidades conlleva algo importante, esto es, una "carga significativa": apunta al modo en que algo puede ser relevante o de gran importancia para nuestros deseos, objetivos, aspiraciones o sentimientos.

En segundo lugar, algunas de estas cargas significativas son única y exclusivamente referidas al sujeto, dependen de la vivencia del sujeto. Esto es evidente en el análisis de los sentimientos propiamente humanos. El significado lingüístico de estos sentimientos sólo puede ser explicado en relación con el significado emocional, y viceversa. No existe un conjunto de sentimientos humanos en sí. Los sentimientos no son propiedades que podamos mantener de modo independiente de la experiencia de los sujetos que los vivencian.

Las emociones peculiarmente humanas son merecedoras de un examen minucioso porque remiten a la vida de los sujetos como sujetos, porque incluyen, en tercer lugar, una explicación de cómo es vivenciada esa vida y del ideal hacia el que esa vida aspira. Nuestros sentimientos de vergüenza, dignidad, culpa, orgullo, al igual que nuestros sentimientos de admiración o desprecio, de autoaceptación o de remordimiento, ofrecen una explicación potencial dentro de nuestras

vidas como sujetos. Incorporan no sólo algo que es vivido como significativo para mí, sino un sentido de lo que es importante para nosotros. Nos abren al dominio de lo que realmente significa ser humano, del ideal normativo del ser humano —no será meramente casual que Taylor continúe desde aquí deslizándose paulatinamente hacia la reflexión ética.

Ahora bien, ciertos sentimientos exigen una explicación más profunda que otros. Los significados que incorporan deben ser articulados. Este es el motivo por el que tiene sentido hablar del ser humano como animal que se autointerpreta, pues estas articulaciones son ya interpretaciones del yo. Nuestros sentimientos referidos al sujeto, exigen un cierto grado de articulación con el fin de abrirnos, traer a la luz, los significados implícitos. Que nuestros sentimientos están ligados a un proceso de articulación es la cuarta afirmación de Taylor. Y es esta característica, sobre la cima de las otras tres, la que nos posibilita hablar del ser humano como un animal que se autointerpreta.

Esta interpretación no es un extra opcional, sino que es una parte esencial de nuestra existencia. Pero la articulación, la interpretación, sólo es posible porque somos animales de lenguaje, última afirmación nos devuelve a uno de los rasgos trascendentales del ser humano. Sólo nosotros, animales de lenguaje,¹¹ tenemos sentimientos como la vergüenza o la dignidad. El lenguaje no sólo permite articular nuestras emociones, poner el foco de atención en los significados implícitos, en lo verdaderamente importante y expresarlo, compartirlo, con los demás, sino que también nos otorga el poder de la transformación. A través del lenguaje articulo el entramado de mis sentimientos y redirijo el foco de atención hacia lo verdaderamente significativo. Pero si en la articulación cambia nuestra comprensión del significado, también cambia el sentimiento que de hecho experimentamos.

Podemos sintetizar lo expuesto hasta aquí recogiendo las cinco afirmaciones básicas: (i) que algunas de nuestras emociones implican atribuir cargas significativas, (ii) que algunas de estas cargas significativas

¹¹ Merece la pena destacar que el último libro de Taylor, publicado en el 2016, *The Language Animal*, recupere las tesis expuestas en sus primeras obras para mostrar que el lenguaje no se limita a describir, sino que constituye el significado y da forma a la experiencia humana. Tras quince años dedicado en exclusiva a los estudios sobre el proceso de secularización en Occidente y la redefinición del concepto de laicidad, Taylor regresa al punto de partida, señalando nuevamente tesis propias que han pasado más o menos desapercibidas.

son referidas exclusivamente al sujeto, (iii) que nuestros sentimientos referidos al sujeto son la base de nuestra comprensión de lo que es ser humano, (iv) que estos sentimientos están constituidos por articulaciones, y (v) que estas articulaciones requieren lenguaje, para concluir que ser persona es vivir intentando dar respuesta a una cuestión que siempre permanece abierta: *¿quién soy yo?*

Una última apreciación, a riesgo de ser repetitivos. Esta antropología filosófica, esta definición del ser humano, es el eje fundamental de toda la filosofía de Taylor, el prisma a través del cual se proyectarán las diferentes líneas de investigación que desarrollará en su filosofía —ética, política y religión— como una constante búsqueda de significados y de nuevas interpretaciones —el ser humano como fuerte evaluador, como animal social y como ser espiritual, respectivamente— de lo que significa realmente ser humano. Perder de vista esta definición del ser humano y el proyecto que Taylor explícitamente inicia en sus primeros escritos puede llevarnos a una deficiente comprensión de su filosofía. De ahí los múltiples —y, a veces, hasta contradictorios— intentos de catalogar a Taylor ahora en historia, ahora en sociología, ahora en política, ahora en teoría crítica, ahora en religión. Y es que Taylor es, por excelencia, el filósofo de la identidad que con mayor derecho podría entonar ese *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*.

Referencias

- Abbey, R. (ed.), 1994, *Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Campillo, A. y D. Manzanero (eds.), 2015, *Actas I Congreso de la Red Española de Filosofía*, Publicacions de la Universitat de València, Volumen II.
- Carrithers, M., S. Collins y S. Lukes (eds.), 1985, *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Gracia, J., 2009, *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural* [Tesis Doctoral], Universidad de Valencia, Valencia.
- , 2010, “Perfil hermenéutico de la antropología filosófica de Charles Taylor”, en San Martín y Domingo (eds.) 2010, pp. 252-266.
- Honneth, A. y H. Joas, 1988, *Social Action and Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kontos, A. (ed.), 1979, *Power, Possessions and Freedom*, University of Toronto Press, Toronto.
- Laitinen, A. y Smith, N. H. (eds.), 2002, “Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor”, *Acta Philosophica Fennica*, vol. 71, Helsinki.

- MacIntyre, A. (ed.), 1972, *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, Nueva York.
- Mischel, T. (ed.), 1977, *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, Blackwell, Oxford.
- Rodríguez García, S. E., 2014, "Charles Taylor: de la antropología filosófica a la filosofía antropológica", *Investigaciones Fenomenológicas*, no. 11, pp. 263-280.
- , 2015, "Antropología filosófica y filosofía antropológica en la obra de Charles Taylor. La reflexión filosófica como proyecto vital", en Campillo y Manzanero (eds.) 2015, vol. II., pp. 83-96.
- , 2017, "La investigación trascendental de Charles Taylor", *Investigaciones Fenomenológicas*, no. 14, pp. 213-238.
- Rorty, A. (ed.), 1976, *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley.
- Rosenblum, N. L. (ed.), 1989, *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge.
- San Martín, J. y T. Domingo (eds.), 2010, *La imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Smith, N. H., 2002, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Swindal, J. C. y H. J. Gensler (eds.), 2005, *The Sheed & Ward Anthology of Catholic Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Taylor, Ch., 1964, *The Explanation of Behaviour*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- , 1971, "Interpretation and the Sciences of Man", *Review of Metaphysics*, no. 25, pp. 3-51.
- , 1972, "The Opening Arguments of the Phenomenology", en MacIntyre (ed.) 1972, pp. 151-187.
- , 1976, "Responsibility for Self", en Rorty (ed.) 1976, pp. 281-299.
- , 1977, "What Is Human Agency", en Mischel (ed.) 1977, pp. 103-135.
- , 1978, "The Validity of Transcendental Arguments", *Proceedings of the Aristotelian Society*, no. 79, pp. 151-156.
- , 1979, "Atomism", en Kontos (ed.) 1979, pp. 39-61.
- , 1981, "The Concept of Person" [conferencia], en Taylor 1983, pp. 48-67, y Taylor 1985a, pp. 97-114.
- , 1983, *Social Theory as Practice*, Oxford University Press, Nueva Delhi.
- , 1985a, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1985b, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1985c, "Self-Interpreting Animals", en Taylor 1985a, pp. 45-76.
- , 1985d, "The Person", en Carrithers, Collins y Lukes (eds.) 1985, pp. 257-281.

- , 1988, “Foreword”, en Honneth y Joas 1988, pp. vii-ix.
- 1989a, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 1989b, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, en Rosenblum (ed.) 1989, pp. 159-182.
- , 1991a, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto.
- , 1991b, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 1993, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton.
- , 1994, *La ética de la autenticidad*, trad. Pablo Carbajosa, Paidós, Barcelona.
- , 1995, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 1996, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Paidós, Barcelona.
- , 1997a, *Argumentos filosóficos*, trad. Fina Birulés, Paidós, Barcelona.
- , 1997b, *La liberté des modernes*, ed. de Philippe de Lara, Presses Universitaires de France, París.
- , 2002, —, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 2003, *Las variedades de la religión hoy*, trad. Ramón Vilá, Paidós, Barcelona.
- , 2005, *La libertad de los modernos*, trad. Horacio Pons, Amorrortu, Buenos Aires.
- , 2007, —, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 2009, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, trad. Mónica Utrilla et al., Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2015, *La era secular*, trad. Ricardo García y María Gabriela Ubladini, Gedisa, Barcelona.
- Tully, J. (ed.), 1994, *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge.