

TESIS DOCTORAL

Título	CHARLES TAYLOR Y LA IDENTIDAD MODERNA
Realizada por	Juan Manuel Cincunegui
en el Centro	Facultad de Filosofía
y en el Departamento	Filosofía práctica
Dirigida por el	Dr. Carles Llinás i Puente

TESIS DOCTORAL
FACULTAD DE FILOSOFÍA
-2010-

CHARLES TAYLOR
Y
LA IDENTIDAD MODERNA

Autor: Juan Manuel Cincunegui
Director: Carles Llinás i Puente

*“¿De dónde saca nuestro examen su importancia
puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir,
todo lo grande e importante?
(Todo edificio en cierto modo;
dejando sólo pedazos de piedra y escombros.)”*
Ludwig Wittgenstein¹

“Los ciegos al ser pasan incluso por ser los únicos que ven de verdad.”
Martin Heidegger.²

¹ WITTGENSTEIN (1988), pág. 127.

² HEIDEGGER (2001), pág. 221.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	13
ABREVIACIONES	15
INTRODUCCIÓN GENERAL	17
Primera Parte	
CUESTIONES PRELIMINARES	
1 Las preguntas en torno al <i>anthropos</i> moderno	27
1.1 Hermenéutica y filosofía de la historia	29
1.2 Ontología del <i>anthropos</i>	37
1.3 Estrategias contra el naturalismo	39
2 Análisis lingüístico y fenomenología	42
2.1 Instancias de la subjetividad	42
2.2 Los límites del lenguaje corriente en el estudio de la subjetividad	44
2.3 Merleau-Ponty: mente, cuerpo y mundo	47
2.3.1 La recuperación de la primera persona	47
2.3.2 El método fenomenológico	50
2.3.3 El problema del trasfondo de significación	52
2.3.4 La distinción hecho-valor	55
3 Cuestiones en torno a la filosofía de la ciencia	58
3.1 Teleología y mecanicismo	58
3.2 La perspectiva absoluta	60
4 Filosofía de la psicología	66
4.1 Ética y filosofía de la mente	66
4.2 El caso conductista	69
4.3 Intencionalidad en los animales no humanos	73
5 Anti-epistemología	78
5.1 Fuentes: Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty, Wittgenstein	78
5.2 La razón moderna	80
5.3 El corazón del modelo epistemológico	82
5.4 Heidegger y Wittgenstein: sobre vinculación y significación	84
6 Argumentos trascendentales	88
6.1 Los argumentos trascendentales en la <i>Fenomenología del Espíritu</i>	93
7 La explicación en la historia	98
8 Naturaleza y subjetividad	104
8.1 Taylor sobre Hegel en contexto	107
8.2 La ruptura originaria	107
8.3 <i>Anthropos</i> y <i>Espíritu</i>	110
8.4 El motor de la dialéctica	114
8.5 Reconciliación racional	115
8.6 La demostración hegeliana	118
8.7 Los límites de la transparencia	121
9 La teoría expresivista del lenguaje	124
9.1 La relevancia de la significación en la cultura contemporánea	124
9.2 Dos teorías de la significación	126

9.3 Herder versus Condillac	129
9.4 La dimensión lingüística	131
9.5 Características del lenguaje entendido como “expresión”	133
10 La ecología y el habla	135
10.1 Antisubjetivismo radical	138
10.2 Salvar la tierra	146
11 Conclusiones	150

Segunda Parte

TEORÍA DE LA IDENTIDAD

1 Ética e identidad	155
1.1 Introducción: los ejes de la dimensión moral	155
1.2 Pluralismo y reduccionismo	159
1.3 Distinciones cualitativas	167
1.4 Realismo y antirrealismo en ética	174
1.5 Fe y razón	184
1.6 Horizontes morales	197
1.7 Hiperbienes	202
1.8 Tiempo y narratividad	207
1.9 Trasfondo y articulación	218
1.10 Bienes vitales y bienes constitutivos	224
1.11 Razón práctica	229
1.12 Filosofía e historia de la filosofía	233
1.13 Conclusiones	236
2 Dimensión ontológica de la Identidad	240
2.1 Introducción	240
2.1.1 Richard Rorty sobre la contingencia del Yo	246
2.1.1.1 Nueva visita al debate epistemológico	246
2.1.1.2 Rorty: Freud y Nietzsche sobre la creación de sí	254
2.1.1.3 Post-scríptum: La república rortyana	261
2.1.2 Paul Ricoeur sobre identidad personal e identidad narrativa	262
2.1.2.1 El problema de la unidad de la vida	262
2.1.2.2 Crítica inicial a la perspectiva analítica	266
2.1.2.3 Filosofías del sujeto	268
2.1.2.4 Hermenéutica del sí	274
2.1.2.5 La dimensión narrativa de la identidad	276
2.1.2.6 Las paradojas de la identidad personal en Locke y Hume	279
2.1.2.7 El contendiente privilegiado: Derek Parfit	283
2.1.2.8 El cuasi-budismo de Parfit	291
2.1.3 Conclusiones	298
2.2 Las raíces biológicas de la identidad humana	299
2.2.1 El problema de la indistinción ontológica	299
2.2.2 La aprehensión básica de yo y lo mío	303
2.2.3 Dependencia y vulnerabilidad	307
2.2.4 Creencias e intenciones en los animales no humanos	309
2.2.5 Objeciones y respuestas	311
2.2.6 Relevancia de la cuestión para la antropología de Taylor	315

2.2.7 Tesis tentativa en torno a una filosofía de la biología	318
2.3 Dimensión trascendental de la personalidad	320
2.3.1 La “naturaleza humana” a la luz de la historicidad	320
2.3.2 Tres rasgos constitutivos del anthropos	327
2.3.2.1 Autointerpretación	327
2.3.2.2 Propósito	335
2.3.2.3 Dialogicidad	345
2.4 Conclusiones	353

Tercera Parte

TEORÍA DE LA MODERNIDAD

1 La dimensión histórica de la identidad	357
2 Versiones de la modernidad	364
2.1 Verdad y libertad en Foucault	364
2.2 Jürgen Habermas y el proyecto inacabado de la Ilustración	385
2.3 Alasdair MacIntyre sobre tradición, revolución y modernidad	403
3 Charles Taylor sobre identidad y modernidad	423
3.1 Características diferenciales de la identidad moderna	436
3.1.1 La libertad y la profundidad del yo moderno	436
3.1.2 La ética de la autenticidad y la afirmación de la vida corriente	449
3.1.3 El ideal de benevolencia práctica universal	462
3.1.4 El arte epifánico	467
3.1.5 Los conflictos de la modernidad	477
3.2 Identidad y trascendencia en la era secular	482
3.2.1 Introducción: narrativas maestras de la secularización	482
3.2.2 Historia de la secularización	488
3.2.3 Los imaginarios sociales modernos	501
3.2.3.1 El orden moral moderno	503
3.2.3.2 Tres formas de autocomprensión social	505
3.2.3.3 La sociedad de acceso directo	515
3.2.4 El marco inmanente	517
3.2.4.1 Mundos horizontales	519
3.2.4.2 El relato de la muerte de Dios	527
3.2.4.3 Catolicismo y modernidad	531
4 Conclusiones	538
CONCLUSIONES FINALES	539
BIBLIOGRAFÍA	541

INTRODUCCIÓN GENERAL

1

La presente investigación tiene por objeto explorar y presentar de manera sistemática la teoría de la identidad en la filosofía de Charles Taylor.

Considerado uno de los más relevantes pensadores contemporáneos en el mundo de habla inglesa, Taylor ha contribuido a la discusión en un amplio abanico de áreas filosóficas. Como ha señalado Nicholas H. Smith³, Taylor ha escrito de modo influyente sobre los límites de la aproximación mecanicista en el estudio del comportamiento humano, el rol de la interpretación en las ciencias sociales, la relevancia del pensamiento romántico alemán para la filosofía contemporánea y la conexión constitutiva entre ética e identidad. En el ámbito de la filosofía y la teoría política, su participación en el debate entre comunitaristas y liberales, le ha valido un reconocimiento protagónico. Es también una voz destacada en las discusiones en torno a la cuestión del multiculturalismo, la globalización y el cosmopolitismo, así como importantes son sus contribuciones a la teoría de la democracia. Su lectura sobre los detractores y adherentes de la modernidad y el diagnóstico sobre sus “malestares”, junto a sus críticas a las teorías “sociológicas” de la secularización, le han convertido en un intérprete indispensable de nuestra época.

La diversidad temática a la que ha prestado su atención, sin embargo, no le ha desviado del propósito último de su empresa. Como él mismo ha señalado en el prefacio de sus *Philosophical Papers*,⁴ hay una vinculación última que conecta la diversidad de empeños a los que ha dedicado su voz, dando forma a un pensamiento consistente a partir del cual pretende formular una antropología filosófica de la modernidad. Es decir, una antropología que tiene como objeto, no al hombre en cuanto tal (sin calificación), sino al hombre situado históricamente: eso que llamamos “el hombre moderno”.

La propuesta antropológica de Taylor se caracteriza por su raigambre histórica. Eso conlleva la exigencia, para la propia antropología de: (1) ofrecer justificación sobre su propio estatuto, es decir, dar sentido y existencia a una noción análoga a la denominada “naturaleza humana”, o como señala Philippe de Lara, dar respuestas a las cuestiones en torno a las “condiciones invariables de la variabilidad humana”⁵; y (2) argumentar la controvertida noción de “modernidad” que, como ha indicado Habermas,⁶ se ha elevado a tema filosófico desde el siglo XVIII.

El recurso a la historia no es contingente. Para Taylor, el punto de partida ineludible de las argumentaciones trascendentales a partir de las cuales pretende poner de manifiesto lo constitutivo en el hombre, sólo puede ser el hombre concreto, es decir, el hombre situado históricamente.

La antropología propuesta por Taylor no pretende ser un mero preludeo a una ética y a una epistemología determinada. Se trata más bien de un acercamiento horizontal a

³ SMITH (2000), pág 1.

⁴ HAL, pág. 1.

⁵ Philippe de Lara, “Introducción”, en TAYLOR, Charles, *La liberté des Modernes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997)

⁶ HABERMAS (2008)

toda la amplia gama de preocupaciones filosóficas, justificado a partir de la convicción de que la filosofía no puede prescindir del agente humano si pensamos en ella, dice Taylor, como

... an activity which essentially involves, among other things, the redescription of what we are doing, thinking, believing, assuming, in such a way that we bring our reason to light more perspicuously, or else make the alternatives more apparent, or in some way or other are better enabled to take a justified stand to our action, thought, belief, assumption. Philosophy involves a great deal of articulation of what is initially inarticulated.⁷

De este modo, haciendo explícitas las fuentes morales que la modernidad mantiene ocultas, Taylor pretende contribuir a iluminar las posibilidades escondidas de nuestra época y sortear los peligros que las buenas noticias de la modernidad han traído consigo.

Una de los caminos emprendidos, a fin de perfilar esta antropología, es el tratamiento que Taylor realiza de la identidad humana y, en especial, el modo en el cual esta identidad se construye históricamente.

De acuerdo con Taylor, existe una relación inextricable entre la identidad y la orientación moral de los individuos. Lo que nos proponemos en las páginas que siguen es dar cuenta de los extremos de esta conexión que, según afirma el propio Taylor, han permanecido escindidos a causa del estrechamiento de la noción de moralidad en la filosofía moderna.

Sources of the Self es la obra central del filósofo en lo que respecta al tratamiento de la cuestión que nos incumbe. Su propósito, según el autor, es ofrecer una historia de la identidad moderna, es decir:

... the ensemble of (largely unarticulated) understandings of what it is to be a human agent: the senses of inwardness, freedom, individuality, and being embedded in nature which are at home in the modern West.⁸

Como ha indicado Ruth Abbey,⁹ la estructura de dicho estudio nos permite vislumbrar, de modo introductorio, la pretensión de su autor. La primera parte de la obra tiene como objetivo dar cuenta de una serie de rasgos permanentes o universales de la vida moral. Mientras que la segunda, que representa cuatro quintas partes del voluminoso estudio, ofrece un relato que pretende echar luz a las conexiones entre los sentidos de la identidad y las visiones morales a través de los tránsitos en la historia que

⁷ TAYLOR, Charles, "Philosophy and Its History", en *Philosophy in History*, Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner (eds) (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pág. 18. (... una actividad que involucra esencialmente, entre otras cosas, el examen de lo que hacemos, pensamos, creemos y suponemos, en forma tal que sacamos más claramente a la luz nuestras razones, o bien tornamos más visibles las alternativas, o, de un modo u otro, nos ponemos en mejores condiciones para dar debida cuenta de nuestra acción, de nuestros pensamientos, de nuestras creencias o de nuestras suposiciones. En buena medida, la filosofía involucra la explicitación de lo que inicialmente se halla tácito.)

⁸ SS, pág. ix. ("... el conjunto de comprensiones [casi siempre inarticuladas] de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza, que encuentra cabida en el occidente moderno.")

⁹ ABBEY (2000), pág. 9.

se despliegan desde los antiguos hasta nuestros días en el mundo occidental.

Aunque las perspectivas morales varían a medida que se suceden a lo largo de la historia, Taylor sostiene que es posible discernir una serie de rasgos estructurales que constituyen la vida moral de los seres humanos. Reconocer un extremo como éste pasa por ver el lugar que ocupa el bien en nuestra propia perspectiva moral y en nuestra vida.

La propuesta de Taylor, como en otras cuestiones en las que centra su atención, pretende ser un camino medio entre dos extremos. En este caso, uno de los extremos es el historicismo; al otro extremo le daremos el nombre de *eternalismo*.

La lógica del historicismo aboca sin desvío hacia el nihilismo, que aquí equivale a concebir que la historia no sólo no está configurada por ningún rasgo inherente, sino que es el fruto de la arbitrariedad de los sujetos. El historicismo acaba afirmando la contingencia absoluta.

El otro extremo, al que hemos llamado *eternalismo*, es incapaz de dar cuenta del cambio en cuanto tal. Las transiciones se proponen como progreso o retroceso hacia un punto fijo en el pasado o el futuro, que revela la verdad última de lo acontecido en la historia, cuyo estatuto es *ilusoriedad*.

A esto se debe que Taylor enfatice la necesidad de dar cuenta de dos cuestiones. La primera, pretende averiguar si es posible identificar aquellos factores universales que estructuran las perspectivas morales de todos los tiempos y lugares. La segunda consiste en hacer justicia a la pluralidad de perspectivas.

Una vez dicho esto, de inmediato se pone de manifiesto la dificultad inherente del proyecto. Esta dificultad no está en los extremos que se pretenden desentrañar: lo histórico y lo ontológico, sino en la cuestión acerca del modo en que se establece la relación entre los dos considerandos. Dice Paul Ricoeur:

...la difficulté consiste dans le contraste entre la première partie, consacrée à ce qui est tenu pour les *inescapable frameworks* de l'expérience morale, et le reste de l'ouvrage, qui consiste pour l'essentiel en une généalogie de la modernité, comme le sous-titre même de l'ouvrage le souligne: *The making of the Modern Identity*. La question est celle du hiatus épistémologique, au moins apparent, entre ce qu'on pourrait appeler la concurrence entre le fondamental et l'historique dans la constitution de l'ipséité.¹⁰

Sea cual sea esa conexión, de qué modo lo eterno y lo histórico se entrecruzan, de qué modo lo permanente y lo contingente se relacionan, sigue siendo la temática límite, que permanece siempre abierta, siempre en un proceso polémico de revisión y corrección, porque es al fin y al cabo, el ámbito natural (por originario) donde la filosofía encuentra su razón de ser.

Tres son los frentes polémicos abiertos por Taylor en su estudio. Por un lado,

¹⁰ RICOEUR, Paul, "Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor" en *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Laforest, Guy et de Lara, Philippe (ed.) (Paris: Les Éditions du Cerf, 1998), pág. 19. ("La dificultad radica en el contraste entre la primera parte, consagrada a lo que es tenido por *inescapable frameworks* de la experiencia moral, y el resto de la obra, que consiste esencialmente en una genealogía de la modernidad, como el subtítulo mismo de la obra señala: *The making of Modern Identity*. La cuestión es acerca del hiato epistemológico, al menos aparente, entre lo que podríamos llamar la concurrencia entre lo fundamental y lo histórico en la constitución del yo.")

responde al nihilismo, que en nuestra tradición se encuentra cómodamente representado por Nietzsche y sus herederos. Por el otro, al *eternalismo*, que en la historia de la filosofía (en clave heideggeriana) se le ha asignado a Platón. Por último, a los fracasados intentos de escabullir la tensión entre ambos extremos, representados por los diversos modelos inspirados en la filosofía kantiana y el utilitarismo. De este modo, en su propósito de definir la identidad humana en conexión con la moralidad, Taylor se ve abocado a una polémica, revisionista y correctiva, con la historia filosófica de Occidente.

2

Con respecto a la estructura de nuestro estudio, lo hemos dividido en tres partes.

En la primera presentamos un conjunto de cuestiones preliminares que Taylor desarrolló de manera fragmentaria pero concertada a fin de dar forma a su antropología. Aquí se pone de manifiesto la relevancia que tuvieron para su filosofía autores como Aristóteles, Merleau-Ponty, Hegel, Heidegger y Wittgenstein, entre otros, de quienes extrajo los instrumentos argumentales que necesitaba para plasmar su visión del *anthropos* como un animal que se autointerpreta, cuya raigambre es la comunidad de diálogo donde establece su identidad, entendida ésta como orientación y proyección hacia el bien.

La segunda se concentra en la teoría de la identidad. Comienza ofreciendo un análisis de la filosofía moral defendida por Taylor. Como ya hemos indicado, para el autor canadiense, en contraposición con los diversos reduccionismos por los que apuestan los naturalismos modernos, la esfera moral debe hacer lugar, no sólo a las cuestiones del deber ser, sino también a las cuestiones de la vida buena y la trascendencia, es decir, a aquello que se pone de manifiesto en la experiencia del sufrimiento y la muerte. Los reduccionismos de corte kantiano y utilitarista, por ejemplo, ocupados en la formulación de sus éticas universalistas, tienden a deslegitimar cuestiones relevantes para los agentes morales que sólo pueden ser objeto de consideración filosófica a partir de una comprensión pluralista de la moralidad que ceda lugar a sus reclamos. La filosofía moral propuesta por Taylor se encuentra íntimamente conectada con una ontología de la subjetividad que entiende la propia encarnación humana como fuente de la orientación del individuo en el mundo. Para Taylor, el mundo no le es indiferente al agente, sus deseos y propósitos se encuentran desde el primer momento imbricados con la realidad que habita. Frente al relativismo, Taylor propone un tipo de realismo que toma en consideración la propia experiencia que los agentes humanos tienen de los bienes a los que se adhieren. Estas experiencias señalan que los bienes hacia los cuales orientan sus conductas los agentes, a partir de los cuales organizan sus vidas y establecen sus prácticas comunitarias, son percibidos por ellos como valiosos en sí mismos, en contraposición a la noción *proyectivista* que hace de los valores el producto de las meras inclinaciones de los agentes a partir de las cuales se establece el estatuto de los mismos.

Taylor no esconde la relevancia que tiene la fe católica en la orientación última de su pensamiento, sin embargo, pretende ofrecer una filosofía que persuade, como él dice, a todos los hombres de buena voluntad. Que sea capaz de hacerlo o que, en cambio, sea necesario compartir su cosmovisión cristiana para hacer comprensible su explicación sobre la identidad y la moralidad es algo que se encuentra en disputa entre sus comentaristas. Nosotros creemos que la presentación que realiza sobre los horizontes de

significación donde los individuos dan forma a sus propias identidades, orientados hacia una jerarquía de bienes que miden nuestras maduraciones y fracasos en el transcurso de la totalidad de la vida organizada narrativamente, resulta una ontología esclarecedora con independencia de los trasfondos de sentido que habitan los individuos. Una muestra de la relevancia de la ontología de Taylor es la labor histórica que realiza, en la que, analítica y cronológicamente, traza mapas de conexiones oscurecidas entre sentidos de identidad y visiones morales durante los tránsitos que conducen a la sociedad contemporánea, no sólo en *Sources of the Self*, sino también en su más reciente obra, *A Secular Age*.

A continuación nos centraremos en la interpretación ontológica e histórica de la identidad humana. Pero, para ello, comenzaremos haciendo referencia a las raíces biológicas de dicha identidad, enfocando nuestra atención en un tipo de aprehensión básica de sí que no se circunscribe al ámbito del animal humano exclusivamente, sino que se caracteriza por ser una aprehensión universal, de los seres vivientes en general, de su propia existencia separada e independiente. Esta aprehensión no está articulada lingüísticamente. En ella se pone de manifiesto, en ciertas circunstancias como las instancias de peligro o de estimulación, el modo más básico de existencia de los entes vivientes, en su mera corporalidad y cohesión.

Haciéndonos eco de las advertencias de Alasdair MacIntyre, creemos que es imprescindible formular una ética que tome en consideración la biología, lo cual implica explicar “cómo es posible la vida moral para seres constituidos biológicamente como el ser humano al ofrecer una explicación de su desarrollo hacia una forma de vida y dentro de ella”¹¹. Eso significa explicar la manera en la cual los animales humanos, a partir de su condición animal, transitan hacia un modo de vida diferenciado, que no deja de ser animal debido al tránsito.

De acuerdo con MacIntyre, las antropologías que ocultan el punto de partida de nuestra existencia animal, y el desarrollo subsecuente a partir de dichas instancias animales, niegan aspectos esenciales de nuestro desarrollo como humanos, lo cual le lleva a recomendar una antropología filosófica que estudie comparativamente (y no sólo con intención de diferenciar) el ser humano y otras especies animales inteligentes.

Hay un segundo aspecto en la obra de MacIntyre que nos persuade de la importancia de esta consideración. Al rastrear las correcciones que Tomás de Aquino realiza en su lectura de Aristóteles, MacIntyre señala una serie de recursos que nos permiten reflexionar sobre “la importancia que tiene en la vida del ser humano la vulnerabilidad ante los peligros y daños físicos y mentales”¹².

Una vez clarificado este asunto, nos volvemos a lo que concierne exclusivamente al animal humano, no en su mera “mundanidad”, como se pretende, sino en el hecho de que el animal humano habita una “mundanidad” específica, “semántica”, es decir, un topos donde además de la significación que le confiere su experiencia prelingüística, se le agregan las significaciones que hace posible la lingüisticidad.

A fin de echar luz sobre los constitutivos universales, aquellos que para el autor son condición de posibilidad de la orientación moral de los individuos de todos los tiempos y lugares, Taylor argumenta ofreciendo un triple análisis (fenomenológico,

¹¹ MACINTYRE (1999), pág. x.

¹² *Ídem*, pág. xi.

trascendental y hermenéutico): (1) A partir de la facticidad de la experiencia humana se pretende extraer (2) los rasgos permanentes (constitutivos) que hacen posible (3) la diversidad de perspectivas morales de los individuos humanos.

De esto se desprende, una noción del *anthropos* como animal involucrado de manera inherente en el descubrimiento e invención de significación, un animal que se autointerpreta, y por ende, un animal dialógico, constituido teleológicamente en su específica orientación hacia el bien.

Siendo como somos, agentes autointerpretantes, nuestra identidad está constituida, en buena medida, por el tipo de comprensión que tenemos de nosotros mismos. Estas autocomprensiones no son fenómenos estáticos, sino que se encuentran siempre sujetas a redescripciones. Sin embargo, Taylor cree que dichas redescripciones no son arbitrarias ni caprichosas sino que, por el contrario, se encuentran estrechamente condicionadas por nuestros propósitos intrínsecos u originales. Por otro lado, la identidad humana no se constituye a partir de una actividad desvinculada y monológica del sujeto, sino en el seno del intercambio real o imaginado con los otros significativos. Las identidades se negocian por medio del diálogo, abierto e interno, con los otros.

La antropología filosófica de Taylor, por lo tanto, es una antropología de la encarnación, una antropología que echa sus raíces en el tiempo. Por ello, y a fin de responder a la pregunta acerca de lo que somos, nosotros, los modernos, es necesario regresar al pasado en busca de aquello que nos ha permitido convertirnos en esto que hemos devenido, y articular los bienes hacia los cuales orientamos nuestras prácticas y establecemos nuestras instituciones. Eso implica, nos dice Taylor, articular una historia de la identidad moderna, entendida ésta como el conjunto de comprensiones (no necesariamente explícitas) acerca de lo que significa para nosotros ser un agente humano. Lo cual conlleva explicar la interioridad, la libertad, la individualidad, nuestro sentido de incrustación en la naturaleza que es peculiar del Occidente moderno.¹³ Pero conlleva también explorar los imaginarios sociales que subyacen al surgimiento de la modernidad occidental a partir de la premisa de que con ello asistimos al surgimiento de un nuevo orden moral de la sociedad, que pasó de ser, en primer lugar, sólo una idea en las mentes de algunos pensadores influyentes, para convertirse luego en algo autoevidente para nosotros. Como dice Taylor:

The mutation of this view of moral order into our social imaginary is the coming to be of certain social forms, which are those essentially characterizing Western modernity: the market economy, the public sphere, and the self-governing people, among others.¹⁴

Como ha indicado Ruth Abbey,¹⁵ el propósito de Taylor al enfrentarse a la dimensión histórica es triple: (1) un propósito genealógico, a través del cual pretende desenterrar las formas tempranas a partir de las cuales surgieron las perspectivas actuales; (2) un propósito práctico, a partir del cual pretende contribuir a la labor de

¹³ SS, pág. 9.

¹⁴ MSI, pág. 2. (“La transformación de esta visión del orden moral en nuestro imaginario social tiene lugar a través del surgimiento de ciertas formas sociales, características de la modernidad occidental: la economía de mercado, la esfera pública y el autogobierno del pueblo, entre otras.”)

¹⁵ ABBEY (2000), pág. 72-3.

autoconocimiento, echando luz a los aspectos de la identidad que damos por sentado o que consideramos naturales y que, sin embargo, son el producto de los advenimientos históricos; y (3) un propósito emancipatorio que da ocasión a que los individuos esquiven la tendencia moderna a ocultar la pluralidad de bienes que reclaman nuestra lealtad. A esto debe sumarse una saludable consecuencia: la comprensión de nuestra identidad como una de entre muchas formas culturales que han sido posibles en el transcurso de la historia humana.

Para Taylor, la modernización no debe ser entendida de forma primaria a partir del conjunto de procesos aparentemente neutrales a las que están sujetas las sociedades, consistentes en un precipitado de cambios institucionales y estructurales como la secularización, el desencanto del mundo, el surgimiento de la ciencia o el énfasis en la racionalidad instrumental. Para él, la explicación apropiada de la modernización gira en torno a la masiva mutación cultural que trajo consigo una nueva comprensión de nuestra relación con Dios, el cosmos, los otros humanos y el tiempo. Lo que distingue al yo moderno, entre otras cosas, es la peculiar noción de libertad a la que aspira, su sentido de la interioridad, su énfasis en la autenticidad, su novedosa afirmación de la vida corriente y su extendido compromiso con una ética de la benevolencia práctica.

A diferencia de otros pensadores, Taylor no considera que pueda ofrecerse un veredicto definitivo sobre la modernidad. Como ha señalado Terry Pinkard,¹⁶ la obra de Taylor contiene una importante preocupación en torno a la comprensión del agente como sujeto histórico, y una reflexión acerca del modo en el cual debemos aproximarnos a lo histórico e interpretarlo. En *The Ethics of Authenticity*, Taylor desafía las visiones optimistas de la historia que la conciben como progreso, pero también aquellas otras que ofrecen una lectura del advenimiento de la modernidad como un itinerario de declive. Como él mismo señala, “la edad moderna es una combinación de grandeza y peligro”.¹⁷

¹⁶ PINKARD, Terry, “History, Agency, and the History of Philosophy” en ABBEY, Ruth (2004), pág. 187-209.

¹⁷ SS, pág. x.