

Legado filosófico en Charles Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?*

Philosophical Legacy in Charles Taylor: Aristotle, Hegel or Nietzsche?

JAVIER GRACIA CALANDIN¹

Resumen: En este ensayo voy a explorar el legado de Aristóteles, Hegel y Nietzsche en Taylor en relación con su enfoque moderno. Creo que rastrear las huellas de los planteamientos de aquellos filósofos ayuda a entender mejor el enfoque de Taylor y la apropiación moderna que hace de ellos. Una pregunta surge de la búsqueda tras las fuentes filosóficas del enfoque de Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche? ¿O quizá ninguno? ¿O tal vez todos un poco? Vamos a ver en qué medida dichos filósofos han sido influyentes en el enfoque moderno de Taylor.

Palabras clave: Charles Taylor, modernidad, Nietzsche, Hegel, Aristóteles y hermenéutica.

Abstract: In this essay I will explore the legacy of Aristotle, Hegel and Nietzsche in Taylor's modern approach. I think that through the footsteps of those philosophers' thought we can better understand the approach of Taylor. A question arises out of the search for the sources of the philosophical thought of Taylor: Aristotle, Hegel or Nietzsche? Or, maybe none of them? Or perhaps all a little bit? Let us see to what extent these philosophers have been influential in the modern approach of Taylor.

Key Words: Charles Taylor, modernity, Nietzsche, Hegel, Aristotle and hermeneutics.

1. Un Aristóteles moderno

Taylor pasa por ser junto con MacIntyre, entre otros, uno de los defensores de tesis aristotélicas o nearistotélicas en cuestiones morales y políticas, siendo alineados en el bando de los así llamados «comunitaristas». No creo que el vocablo ayude si con ello se iguala el enfoque de Taylor con el del filósofo de *Tras la virtud* y se omite que Taylor es un defensor de la modernidad hasta el punto de que toda su obra filosófica puede ser considerada una reflexión en torno a ésta desde distintos puntos de vista. Taylor no sólo no niega la ganancia de la modernidad sino que cree que es irrenunciable la autonomía kantiana y la defensa de la dignidad humana. Más bien, creo que la lectura de la defensa de la comunidad en Taylor

Fecha de recepción: 20 octubre 2008. Fecha de aceptación: 18 febrero 2009.

* Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación de referencia FFI2008-06133/FISO financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

1 Dirección postal: C/ Pardines 76, pta. 5, 46134 Foios (Valencia). E-mail: javier.gracia@uv.es

debe ir acompañada y guiada por su defensa de la realización de la personalidad (*selfhood*). En este sentido he preferido referirme a un «sí mismo dialógico» y a la crítica (¡constructiva y desde dentro!) del orden liberal moderno, sin renunciar a la individualidad.²

El legado aristotélico se deja ver en aspectos decisivos de la filosofía de Charles Taylor. El modelo de razón práctica constituye una importante reformulación de la *phrónesis* aristotélica. Sin embargo, Taylor introduce elementos muy significativos como son los de crítica en términos de «bienes trascendentes» inteligibles sólo a la luz de la modernidad.³

Así mismo cabe llamar la atención sobre la alusión a Aristóteles en referencia al «ideal de inclusividad» que Taylor defiende frente a la Idea de bien platónica. A diferencia de una estrategia que consista en «negar por completo las credenciales de cualquier bien que se interponga en el camino del hiperbién», el enfoque aristotélico «afirma todos los bienes [...] la vida buena ha de entenderse como aquella que, de alguna forma, combina el mayor grado de los bienes que perseguimos». Pero inmediatamente a continuación Taylor eleva el tono crítico reconociendo la necesidad de recuperar más allá de Aristóteles las pretensiones de universalidad de «la justicia y la dignidad humana».⁴ En este sentido si alguien quisiera ver en Taylor una recuperación de Aristóteles yo añadiría que si acaso se trataría de un Aristóteles moderno, muy moderno en la medida que entronca con los motivos y bienes del liberalismo moderno.

Sin embargo, yo sigo pensando que el planteamiento aristotélico sigue latiendo en el enfoque histórico y situado de Taylor. Situado porque el razonamiento práctico de Aristóteles es el paradigma de pensamiento contextualizado y emergente de la experiencia situada. Pero también histórico porque Aristóteles constituye el primer pensador en la tradición capaz de pensar el movimiento y conferir al razonamiento del bagaje conceptual necesario para entender la génesis. En un principio en la línea de Hegel creo que Taylor ha sabido entender y recuperar las posibilidades de la «dýnamis» aristotélica. Aunque en un sentido reflexivo-transcendental que le acaba aproximando más a la historicidad irrebasable de la hermenéutica que no al fin de la historia hegeliana.

2. Hegel: ¿fin de la historia?

No sin razón se ha pensado que el planteamiento de Charles Taylor se situaba en las coordenadas de la filosofía hegeliana. De hecho podemos considerar que su obra *Hegel* constituye un importante estudio con el que Taylor se da a conocer más ampliamente en el mundo académico.⁵ Con lo cual yo sería el primero en sostener que Taylor es un magní-

2 La posición de Taylor se recoge más precisamente en los términos de un «individualismo holista». En el presente ensayo no puedo detenerme en esto sobre lo cual he abundado en mi tesis doctoral. Ver Ch. Taylor «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», en Ch. Taylor: *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, especialmente pág. 244.

3 Ver Ch. Taylor: «Die Motive einer Verfahrensethik,» en W. Kuhlmann (ed.) *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 101-135.

4 Ch. Taylor: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 82-83.

5 Ch. Taylor: *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975. También es conocida su obra posterior y más divulgativa *Hegel y la sociedad moderna* (México, Fondo de Cultura Económica, 1983). Si bien hay que decir que su tesis doctoral publicada *The Explanation of Behaviour* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964) constituye un primer y significativo punto de inflexión en el desarrollo de su filosofía posterior.

fico conocedor de la filosofía hegeliana.⁶ Sin embargo, aún cuando el legado de Hegel en Taylor es notable, creo que no es acertado calificar al filósofo canadiense de «hegeliano» o «neohegeliano». No si en la apropiación que hace no se tiene en cuenta al menos la crítica y distanciamiento respecto de aquél. Veamos cuales son las afinidades y también la crítica en la apropiación que Taylor realiza de Hegel.

Podemos considerar que la reflexión en torno a la historia es una constante en la filosofía de Taylor. Ya su primera obra, *The Explanation of Behaviour*, constituye un enfoque teleológico del comportamiento humano. Con sus estudios sobre Hegel, su interés por la historia y centralidad de la modernidad se hacen más patentes.

Creo que no es desacertado presentar la empresa filosófica de Taylor como un intento por resolver la encrucijada moderna expresada en la «paradoja kantiana». Es Hegel quizá uno de los que mejor concibió la problemática subyacente a la «autonomía» kantiana: ¿Cómo es posible ejercer la autonomía en un mundo desencantado? ¿No requiere la voluntad autónoma de una razón o norma para imponérsela a sí misma? Esto que Kant llamó el «factum de la razón» constituye para sus sucesores y de forma destacada para Hegel, el problema principal. Taylor se une a Hegel en la «superación» de la paradoja. Sin embargo el planteamiento hegeliano aunque bien concebido es corto de miras históricas y adolece de déficit experiencial (*short-lived*). De modo que la empresa de realizar y alcanzar la pretendida unidad permanece aun abierta. Para decirlo con los términos de Taylor, la cuestión consistiría en «unir la autonomía radical [de Kant] con la totalidad de la unidad expresiva con la naturaleza [de los románticos tempranos]».⁷

La primera afinidad sustancial que cabría encontrar es que, del lado de Hegel, Taylor rechaza la conclusión kantiana de que nuestro propio conocimiento como agentes nouménicos sólo pueda ser práctico (algo que sólo presuponemos en la deliberación) y no teórico (algo de lo cual podemos dar una explicación satisfactoria). Rechazo que compartiría con buena parte de los sucesores de Kant. Sin embargo, Taylor parece ir más a los orígenes del rechazo de la conclusión kantiana y prefiere remontarse a los «románticos tempranos» entre los que se encuentran Herder y Humboldt pero también en buena parte Rousseau y, por supuesto, Hölderlin y Wordsworth para elaborar su respuesta a la paradoja kantiana.⁸ De este modo su alusión a una experiencia pre-reflexiva y pre-conceptual como desarrollo de algo más profundo y original es un modo de articular la

6 No encuentro fundamento a lo que Sartori sostiene en la *Sociedad Multiétnica* acerca del desconocimiento de la filosofía hegeliana y del tratamiento que Hegel hace del reconocimiento. Páginas 75 y ss. en la edición castellana.

7 Ch. Taylor: *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, pág. 570. Cabría preguntarse si no es la experiencia estética un modo anticipado de auto-superación de la paradoja. Ver, por ejemplo, el párrafo 59 de la *Crítica del juicio* de Kant. Ver también J. Conill: *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 19-90.

8 Como expone en *A Secular Age* en términos de «malestar de la modernidad» filósofos como Rousseau y Shaftesbury tienen una importancia crucial en la reivindicación de los «sentimientos profundos». En Schiller y Goethe, por otra parte, se consumaría la armonización de la aspiración moral con los sentimientos a través de la bellaza. Ver Ch. Taylor: *A secular Age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp. 313-317 y la «Sexta carta» de *La educación estética del hombre* de Schiller (citado por Taylor).

actividad configuradora del sujeto (espontaneidad) y el modo como el mundo realmente es (receptividad).⁹

Atendiendo a la cuestión de la historia, lo primero que habría que decir es que la reflexión en torno a la historia es heredera de la «historia filosófica» de Hegel. Su interés no es el de una crónica de los hechos acaecidos en el devenir histórico (historia empírica), sino de descubrir lo que de racional hay en el devenir histórico. En el caso de Taylor en *Fuentes del yo* se trata de dar razón de qué bienes son reales para nosotros, si tenemos que estar en algún tipo de posición para caracterizar algunas transiciones como racionales.¹⁰

Taylor se distancia, no obstante, de la recepción intelectualista de la filosofía de la historia hegeliana como una doctrina que sostiene que la fuerza causal en la historia es la razón misma. El enfoque de Taylor, sin embargo, se descubre en clave hermenéutica como un ejercicio interpretativo (no explicativo causalmente) de dar razón de ciertas concepciones del agente humano en el tránsito y desarrollo a nuestra concepción del sí mismo.¹¹ Efectivamente, no es un asunto de «auto-conciencia» consistente en superar (*aufheben*) errores de ciertas formas de autoconciencia por factores puramente intelectuales. Por el contrario, el enfoque hermenéutico de Taylor descubre al sí mismo como un animal que se auto-interpreta, evaluador fuerte y sí mismo dialógico. Frente al historiador «objetivista» que considera que sólo los factores objetivos cuentan en la explicación histórica, pero también frente al relativista que abstrae los factores normativos, el enfoque interpretativo de Taylor no sólo retrata las motivaciones de los propios sujetos (de otras épocas o de la presente), sino que articula el sentido moderno del sí mismo (el nuestro ahora). El punto de vista consiste en que comprendemos mejor y por lo tanto articulamos mejor lo que a nosotros nos importa sólo si entendemos la génesis de cómo ha llegado a ser importante a la luz del desarrollo histórico.

No obstante, el punto decisivo entre el hegelianismo y el posicionamiento hermenéutico de Taylor consiste en asumir que la ganancia racional, el movimiento consistente en la reducción de error no conduce a una posición absoluta. Nada previene el razonamiento práctico de estar influenciado por factores completamente contingentes. Hay una apertura insuperable e inerradicable (historicidad). De este modo Taylor se muestra crítico respecto a las explicaciones de cambios históricos «desde fuera» porque eliden un elemento crucial de lo que está en juego en los cambios históricos. Por el contrario, los agentes no son causales a la historia sino que la historia no puede ser conducida por leyes completamente externas a la auto-comprensión de los propios agentes, esto es, el modo como ellos han llegado a articular lo que les importa de veras y qué tipo de alternativas hay ante ellos. Entender una transición histórica es, por lo tanto, entenderla «desde dentro», es decir, como fue vivida por

9 Tampoco puedo detenerme en la experiencia pre-conceptual y Crítica a John McDowell que Taylor desarrolla en su obra aún en curso por publicar *Retrieving Realism* (Agradezco al profesor Charles Taylor haberme dejado leer los manuscritos. En el apartado 7.2.3.2.3.3. de mi tesis doctoral me detengo en esa cuestión a propósito del «momento de realidad»). Ver también bibliografía citada en la nota 27 por T. Pinkard: «Taylor, 'History', and the History of Philosophy» en Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 204-205.

10 Llama la atención Terry Pinkard de que en el fondo la empresa histórica de Taylor sería heredera de la distinción hegeliana entre «historia empírica» e «historia filosófica». Ver Pinkard 2004: 200 y ss.

11 Está es también, a juicio de Pinkard, la diferencia más sustancial. Ver Pinkard 2004: 190-191, ver especialmente notas 2, 3 y 4.

los sujetos históricos. Pero sin olvidar sino dando cuenta a su vez de las fuerzas y hechos que les movieron «desde fuera». Por ello es importante incidir en que el enfoque interpretativo es complementario y no sustitutivo del causal.¹² En cualquier caso, Taylor insiste sobre todo en que no es posible entender la historia si no damos cuenta del modo como los propios agentes se orientan en el mundo.¹³

Encontramos en ambos la insatisfacción y pretensión de superación de la amenaza del mero relativismo e historicismo de reducir nuestros estándares de razón, verdad y rectitud a nada más que convenciones contingentes. Sin embargo, las importantes diferencias con el planteamiento hegeliano, aparecen cuando el espíritu objetivo desemboca en espíritu absoluto a través de la dialéctica óntica. Hasta el punto de identificar el acontecer histórico con el necesario desplegarse de los estadios del espíritu (*Geist*) y la razón. Este es, a juicio de Taylor, un supuesto inaceptable hoy en día. El filósofo canadiense, por lo tanto, critica la ontologización del *Geist* operada por Hegel. Pretender hallar el fundamento de nuestro orden político-moral en el orden de las cosas conllevaría aceptar la existencia de un logos óntico.¹⁴ En esa hipóstasis que termina anulando la conciencia individual (espíritu subjetivo) y ontologizando el Estado radica la tentación hegeliana que hay que superar desde el prisma hermenéutico.¹⁵

Efectivamente, Taylor considera que el orden moral moderno constituye una auténtica «ganancia ética», «posición superior éticamente» de manera que en la sociedad democrático-liberal están en vigor los «más elevados estándares de la moralidad política que han evolucionado en nuestra civilización».¹⁶ El interrogante que la hermenéutica de Taylor plantea es cómo se puede llegar a «asegurar la transición histórica a una sociedad liberal». Una vez más se trata de un enfoque que combina el elemento normativo de lo deseable o lo mejor éticamente considerado con el elemento fáctico de la «transición histórica».

El enfoque hermenéutico de Taylor descubre su herencia hegeliana al adoptar un punto de partida sustancialista que permita conjugar el carácter normativo del orden moral con la efectividad de la «transición histórica». En definitiva, una reformulación de la tesis hegeliana de que lo racional está/es en la historia. El aprovechamiento de la imagen hegeliana del búho de Minerva que alza su vuelo al atardecer es a su vez reapropiada por Taylor. La hermenéutica alzaría igualmente su vuelo una vez la razón hubiera efectuado los progresos

12 «Uno ha de entender primero las auto-interpretaciones de la gente y sus visiones del bien, si es que se propone explicar cómo surgen; pero la segunda tarea no puede quedar paralizada por la primera, del mismo modo que no se puede suprimir la primera a favor de la segunda». (Ch. Taylor: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 220). Lo cual está acorde con su distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas como dos enfoques complementarios.

13 Quizá porque en los años setenta y ochenta, que es cuando emerge su crítica, la posición objetivista era la predominante. Cabría preguntarse si no perdura aún la preponderancia de ésta.

14 «Once we cu loose from seeing our moral-political ethos as grounded in the order of things, in an ontic logos, and see our moral-political ethos as grounded in the order of things, in an ontic logos, and see it as arising in historical evolution, then this question comes on the agenda». (Ch. Taylor: «Comment on Jürgen Habermas' 'From Kant to Hegel and Back Again'», *European Journal of Philosophy*, 7/2, 1999, p. 159.).

15 Ver P. Ricoeur: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 231-239.

16 Ch. Taylor «Comment on Jürgen Habermas' 'From Kant to Hegel and Back Again'», *European Journal of Philosophy*, 7/2, 1999, p. 159.

en la historia. En este sentido la hermenéutica siempre va a la zaga del acontecer de la historia y por lo tanto en contra de la tesis hegeliana, no puede agotarlo, sino que «la última palabra sobre las posibles combinación [para resolver las luchas y conflictos] no pueden ser dichos ahora». La razón hermenéutica es aún más zaguera que la del propio Hegel y en esto consiste su radical estar abierta a nuevas experiencias. El concepto subyacente de razón es diferente porque no existe una semejante equivalencia exacta entre razón y dialéctica óptica que nos disponga a una total confianza. Por el contrario, la hermenéutica de la historia en la que entronca Taylor, es capaz de «fundamentar racionalmente» la transición como una ganancia, sin incurrir en una ontologización de la razón y absoluta racionalización de la realidad.¹⁷

Es en este sentido que yo he distinguido entre contraste o relieve (*Abhebung*) de supresión-supresión (*Aufhebung*).¹⁸ Yo creo que es una distinción crucial para demarcar la filosofía hegeliana de la hermenéutica de Taylor. Ambas suponen una transición histórica y una «auténtica ganancia». La primera, sin embargo, no clausura la ganancia sino que mantiene siempre el interrogante y la interpelación sin asimilar lo otro-diferente sino contrastando con ello y dejándose interpelar por él a través del relieve adquirido desde la comparación con aquél. La interpelación, por lo tanto, perdura y descubre en el enfoque genealógico nietzscheano el reverso de la «supersession».

La vía que sigue Taylor para justificar normativamente la superioridad del orden moral moderno la llama «*historical supersession*». Histórico no hay que entenderlo aquí como separado de lo racional o argumentativo, sino precisamente como la dimensión que permite descubrirlo. Porque determinados acontecimientos demuestran su racionalidad, volver a estadios regresivos se torna inconcebible racionalmente.¹⁹ No se puede prescindir de la dimensión efectiva, del momento de realidad para descubrir sus fundamentos racionales. En este sentido, es en el que cabe llamar a determinadas transiciones «irreversibles». Sin embargo, en contra de Hegel, no todas las transiciones son irreversibles, sino que determinados (presuntos) «avances», difícilmente aceptaríamos que lo son en sentido unívoco y menos aún éticamente considerados. Por ello Taylor aún insiste en afirmar que sólo determinadas transiciones «no son únicamente irreversibles de facto», sino que demuestran la racionalidad del argumento. Sin embargo, en contra de Hegel no todas las transiciones son irreversibles, sino sólo aquellas que dan razones de serlo. Lo cual da entrada al significado de «suplantación» que queda recogido en el vocablo «supersession».

17 Todo ello llevaría a la ruptura con Hegel ya que ni la filosofía ni el arte nos darían una visión del todo, ¿podemos alcanzar dicha visión con la religión? Ver T. Pinkard «Taylor, 'History', and the History of Philosophy» en: Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 212, nota 36.

18 Ver J. Gracia: «El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor» en *Diálogo filosófico n° 64*, enero/abril 2006, Madrid, Ediciones diálogo filosófico, pp. 77-94.

19 En *A secular Age* lo expresa de modo muy elocuente entroncando en la empresa hermenéutica por descubrir el trasfondo. La modernidad supone una *supersession* respecto a épocas premodernas por la ganancia en tomar conciencia, descubrir y reconocer el trasfondo: «the difference I've been talking about above is a one of the whole background framework in which one believes or refuses to believe in God. The frameworks of yesterday and today are related as 'naïve' and 'reflective', because the latter has opened a question which had been foreclosed in the former by the unacknowledged shape of the background» (Ch. Taylor: *A Secular Age*, Cambridge: The Belnap Press of Harvard University Press, 2007, p. 13).

A mi modo de ver, la diferencia fundamental de la hermenéutica de Taylor (también de Gadamer y Ricoeur) con el planteamiento hegeliano es la asunción de un punto de vista absoluto por parte de este último. La hermenéutica sabedora de la finitud y facticidad del ser humano, rechaza la posibilidad de aludir a un punto de vista absoluto. La comprensión no queda clausurada, sino que «hacer una experiencia» nos abre a nuevas experiencias.²⁰ El rechazo de un punto de vista absoluto y la asunción del carácter fáctico de la comprensión humana no dejan a la hermenéutica a la deriva de la arbitrariedad y contingencia del devenir como piensan algunos planteamientos hegelianos. Más bien, con la hermenéutica se hace posible levantar desde la historicidad y facticidad humanas nuevas instancias críticas.²¹

Visto el distanciamiento con la filosofía hegeliana se nos plantea el siguiente interrogante: ¿es acertada la apropiación crítica que Taylor realiza de Hegel? ¿Es la crítica de Taylor sesgada y, por lo tanto, aún podemos pensar que Hegel da más de sí?²² El distanciamiento de Taylor respecto de Hegel, ¿es debido a que no lo ha comprendido suficientemente bien; o, por el contrario, se debe a que lo ha entendido bien, demasiado bien hasta el punto de no aceptar dos siglos más tarde todas sus tesis? Sea como fuere, el legado filosófico de Taylor no se reduce a Aristóteles ni tampoco a Hegel. Tras el rastro de aquellos encontramos en su planteamiento una pluralidad de fuentes que le confieren una riqueza y originalidad que, a mi modo de ver, no es reducible a ninguno de aquellos. Al menos habría que incluir a todos ellos el legado de la genealogía nietzscheana (e incluso entonces –creo– habría que añadirles un plus).

20 En *Verdad y método* encontramos, a mi modo de ver, una de las críticas más lúcidas a la tesis del fin de la historia «La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es a través de experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias. La consumación de su experiencia, el ser consumado de aquél a quien llamamos experimentado, no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie. Por el contrario, el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma» (H.-G. Gadamer: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 431-432).

21 Nicholas H. Smith ha comparado la superación del representacionalismo moderno por parte del idealismo hegeliano y por parte de la hermenéutica llamando la atención sobre las diferencias y mutuas críticas de planteamientos hegelianos como el de Pippin y la hermenéutica de Gadamer y Taylor. Pippin critica la oscuridad fundamental y falta de articulación sobre los asuntos de normatividad. Desde el prisma del idealismo absoluto hegeliano, de modo que sin el punto de vista absoluto estamos desprovistos de criterios relevantes y abandonados a cuestiones fácticas. La invocación a la tradición como fuente de parámetros normativos es vista como fatuos intentos del acontecer contingente. Por mi parte sospecho que planteamientos hegelianos como el de Pippin ocuyen el hecho de que sea posible apelar a intentos normativos sin un «punto de vista absoluto». Ver N. H. Smith: «Overcoming Representationalism» en: Arto Laitinen y Nicholas H. Smith (ed.) *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Acta Philosophica Fennica, Helsinki, The Philosophical Society of Finland, vol 71, 2002.

22 Creo que esta es, en parte, la posición de Terry Pinkard al final de su artículo sobre «Taylor and the History of Philosophy» (T. Pinkard: «Taylor, 'History', and the History of Philosophy» en: Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 208-209, ver especialmente notas 37 y 38). Al cual siempre se le podría interpelar si su reflexión que pretende ser hegeliana es la de un Hegel genuino o, por el contrario, comporta también cierta apropiación crítica.

Taylor sostiene la tesis de que un problema filosófico solo se vuelve inteligible a la luz de su génesis histórica. Y alude a Hegel como exponente de su «perspectiva genética» pues con él la filosofía y la historia de la filosofía se funden mostrando el carácter inherentemente histórico de la filosofía.²³ Pero yo creo que en ciertas ocasiones su «perspectiva genética» es más acorde con la genealogía nietzscheana. Sobre todo cuando lo que busca es «deshacer el olvido» y desconstruir²⁴ la imagen epistemológica que con el surgimiento de la nueva ciencia ha ido infiltrándose en nuestro trasfondo hasta el punto de convertirse en la exclusiva. Para liberarnos de la hegemonía y presunción de exclusividad de dicha imagen epistemológica Taylor de modo muy afín a la genealogía de Nietzsche propone desocultar los orígenes, articular descripciones creativas y descubrir el carácter inevitablemente histórico de la filosofía. La genealogía que nos permite volver a los orígenes es el camino para liberarnos de las imágenes de trasfondo que nos tienen presos. A través de la articulación de dicho trasfondo es como conseguimos neutralizar sus efectos y liberarnos.²⁵

Sin embargo, aún cuando la herencia nietzscheana en Taylor es notable, hay algunas diferencias entre ambos tipos de genealogías. Efectivamente, la desocultación de los orígenes constituye un importante motivo para la comprensión del pasado y así liberarnos a nosotros mismos. Pero Taylor añade, «debemos también conducirnos a formulaciones tempranas en vistas a *restablecer* [*restore*] una imagen, o las prácticas de las que intenta informar».²⁶

23 «The rival view of the nature of philosophy is the one so strongly articulated by Hegel: Philosophy and the history of philosophy are one. You cannot do the first without also doing the second. Otherwise put, it is essential to an adequate understanding of certain problems, questions, issues, that one understands them genetically. Without espousing Hegel's precise reasons, it is a view of this kind which I want to defend here. What I would like to do is to show how this fact about philosophy, that it is inherently historical, is a manifestation of a more general truth about human life and society, from which, I think, certain things follow about validity and argument in philosophy» (Ch. Taylor: «Philosophy and its History» en: Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner (eds.) *Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 17).

24 Aunque el término «deconstruir» o «deconstrucción» no es, hasta donde conozco, empleado por Taylor y a pesar que su enfoque genealógico dista del planteamiento del postestructuralismo francés, sin embargo, creo que *una parte* de su énfasis en la «articulación» de las fuentes, va encaminado a deconstruir la imagen epistemológica, representacionista o mediacional que nos tiene presos, según el aforismo wittgensteiniano que Taylor sí que emplea.

25 «Challenging an outlook of this kind means undoing this process of forgetting. Just presenting an alternative will not help, as long as we are captured within the terms of a certain received 'common sense'. For if this hold us in virtue of being embedded in our practices, then we have to articulate what they embody if we are to neutralize its effects. Otherwise, we remain as it were captured in the force field of a common sense which frustrates all our attempts to take a critical stance towards its basic assumptions. [...] It helps to explain why this process of re-articulation so often involves going back in history. [...] Getting clear on them involves recovering this formulation.» (Ch. Taylor: «Philosophy and its History» en: Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner (eds.): *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 24).

26 «But historical retrieval is not only important where you want to free yourself from some picture. It is very important to my thesis that even in this negative case, where you want to break loose, you need to understand the past in order to liberate yourself. But liberation is not the only possible motive. We may also find ourselves driven to earlier formulations in order to *restore* a picture, or the practices it is meant to inform. This is the reason, for instance, why some people turn to the paradigm formulations of the civic humanist tradition. Or without seeking either outright rejection or straight restoral, we may be looking for a perspicuous reformulation for our time of some traditional doctrine, and this too may require that we go back. In order to have a better look at this whole gamut of possibilities, I would like to say something in general terms about practices and their articulations» (Ch. Taylor: «Philosophy and its History» en: Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner (eds.): *Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 22).

En Taylor la vuelta a los orígenes, a las formulaciones originarias con las que emergen los nuevos paradigmas va encaminada a «articular lo latente en las prácticas presentes».²⁷

3. Nietzsche y Taylor: pugna de genealogías

Nietzsche es un autor que está muy presente en el planteamiento de Charles Taylor.²⁸ El filósofo canadiense recurre a Nietzsche (y explícitamente alude a él) para explicar el carácter genealógico de su enfoque en torno a la modernidad. Sin embargo, se distancia de él, y más habría que decir de los nietzscheanos porque descubriendo la génesis y transvaloración de los valores terminan por borrar el horizonte, banalizando el pasado y la tradición y abocando al nihilismo. Antes de adentrarnos en el rechazo de Taylor al nihilismo nietzscheano habría que insistir en que la crítica explícita de Taylor se dirige más bien contra los nietzscheanos o neonietzscheanos como Michael Foucault que no propiamente contra Nietzsche.²⁹

En este apartado dedicado a la herencia genealógica de Nietzsche en Taylor, en un primer momento y muy brevemente vamos a retomar lo que Taylor considera «el problema de la verdad en Foucault». En él exploraremos lo que él cree –y nosotros también– un déficit de dicho planteamiento: incapacidad de dar *razón* de las rei-vindicaciones. A continuación y en un segundo momento, pasaremos a ensayar una comparación entre la genealogía de Nietzsche y el zahoriar de Taylor.

3.1. Problema de la verdad en Foucault

Aunque uno de los aspectos que Taylor critica de la estrategia foucaultiana es precisamente la «glosa nietzscheana», consistente en la crítica a todo discurso por ser un modo de hacer violencia sobre las cosas y en este sentido igualmente impositivos, falseadores y mentirosos, reconoce que el planteamiento de Nietzsche es mucho más rico y complejo y no es acertado etiquetarlo de hueru nihilismo.³⁰ En el tránsito de su crítica a la «obcecación» y «prejuicio» foucaultiano Taylor reconoce que Nietzsche da más de sí y ofrece diversas respuestas al problema de la verdad.³¹

27 Ch. Taylor «Philosophy and its History» en: Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner (eds.) *Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 28. En el propósito de Taylor por pensar a fondo las posibilidades de la democracia liberal moderna, esta articulación puede, por ejemplo, adoptar dos formas: o bien la recuperación del sedimento de ciudadanía legado por el humanismo cívico; o «el intento de una teoría del capitalismo avanzado». Las cuales evidentemente no veo –con Taylor– por qué habrían de excluirse mutuamente y no más bien complementarse.

28 Resulta especialmente significativo que Nietzsche sea el autor (quizá junto con Aristóteles y Rousseau) que Taylor cita en mayor número de ocasiones. Aunque en buen número de ocasiones lo hace de forma indirecta para referirse a los nietzscheanos o neonietzscheanos como, por ejemplo, Michael Foucault. Lo cual nos lleva a pensar que es un filósofo que está muy presente en el planteamiento de Taylor, si bien en ciertos aspectos como trampolín para ir más allá (o más acá) de aquél respecto a la tradición moral.

29 Ver nota 20 del capítulo 2 de Ch. Taylor: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*.

30 En su interesante y mantenido debate con William Connolly Taylor ha incidido en algunos aspectos especialmente importantes sobre la teoría de la verdad subyacente al planteamiento de Michael Foucault.

31 «It seems to me that the hermeneutic theory of truth as self-interpretation is the only one within which this debate can be carried on without prejudice. Whereas the suggestion arising from Foucault's *obiter dicta* about violence and imposition just seem to close down all the lights and leave us blindly clinging to one answer –I

A juicio de Taylor, el problema foucaultiano consiste en derivar de la crítica a la teoría representacionalista de la verdad heredera de la epistemología moderna (imagen mediacional) el rechazo a la verdad como tal y la censura a cualquier teoría posible de la verdad. En una encrucijada hermenéutica Taylor distingue entre la teoría representacional, por un lado, de las «reivindicaciones de la autocomprensión», por otro. Mientras respecto a las primeras Foucault habría desenmascarado perspicazmente el carácter dominador violento, impositivo y represivo de la imagen mediacional, al negar las segundas habría incurrido en una contradicción. La posición de Taylor de recuperar las «reivindicaciones de la auto-comprensión» no consiste en postular un orden ontológico verdadero. Más bien, aún concediendo que toda (auto-)interpretación y (auto-)comprensión es distorsionadora llama la atención que un aspecto crucial acerca de la verdad perdura: ¿son todos los regímenes igualmente malos? ¿No tiene sentido (y mucho) luchar por un modo de auto-comprensión que deshaga la supresión de esquemas dominantes? Taylor deliberadamente (hermenéuticamente) no clausura la cuestión: «yo no quiero prejuzgar el asunto; sólo mostrar cómo mantenerlo realmente abierto». Pero, a su juicio, Foucault sí que habría prejuzgado, clausurado y ejecutado (*fore-close*) cualquier posible ganancia en nuestra auto-comprensión transformada.³²

Taylor critica el planteamiento foucaultiano de contradictorio por *mor* de la hermenéutica. Hermenéutica que no relega la dimensión lingüística en la autocomprensión del propio humano. Porque si pretendemos que algún tipo de autocomprensión funcione y, sin embargo, consideramos que dicha autocomprensión es un modo de traicionar otras facetas del ser humano suplantada por dicha autocomprensión, entonces estamos abocados a una contradicción irresoluble. ¿Es viable un tipo de hermenéutica que tome al cuerpo como hilo conductor sin asumir los presupuestos de que dicha hermenéutica ya es un tipo de autocomprensión? No consiste en negar que también el cuerpo comprenda a su modo, ni de que nuestra inteligencia y autocomprensión sea radicalmente sentiente;” se trata de no incurrir en el extremismo contrario que polarice la comprensión de esas otras «facetas de la vida suplantadas».

En contra de Foucault, Taylor sostiene que aunque el mundo no es, según la visión de Platón, un universo organizado por Ideas, sí que podemos considerar que contiene un «material suficiente logomórfico para ser conformado (y, por lo tanto, distorsionado e impuesto) por palabras». ¿Cómo es posible sostener que nuestras reivindicaciones y deseos de corrección son y jamás podrán dejar de ser infundados?

would have said the Nietzschean answer, except that Nietzsche himself had more than one. Foucault seems to espouse the notion of truth as imposed order from the *Gay Science*, and neglects the ‘yea-saying’ of Zarathustra» (Ch. Taylor: «Connolly, Foucault and Truth» en: *Political Theory*, 13, 1985, pp. 383-384).

- 32 «My hope here is not decide the issue, whether there can be a gain in our transformed self-understanding. My point is that this is too important an issue to prejudge; moreover, it is one for which we lack at present an adequate language. We have to struggle to find the terms to address it. My great beef against Foucault, and his shotgun attacks on theories of ‘truth’ is that –after doing so much to nudge us toward this issue– he does fore-close it» (Ch. Taylor: «Connolly, Foucault and Truth», *Political Theory*, 13, 1985, p. 379).

3.2. ¿Nihilismo versus realismo? Encrucijada de lo moral

Adentrándonos más directamente en la filosofía de Nietzsche, vemos que tanto su filosofía como la de Taylor hay que considerarlas dentro de un enfoque genealógico. Pero no vamos a realizar una comparación en toda su amplitud, sino que atendiendo a las pretensiones y enfoque de este trabajo nos vamos a detener en los planteamientos nietzscheanos sobre el lenguaje para ver en qué medida casan o no (o acaso si podrían en qué sentido) con la hermenéutica de Taylor que hemos expuesto.

En primer lugar, vemos que la exploración acerca de los orígenes de la cultura occidental y del lenguaje en Nietzsche se corresponden en Taylor con el zahoriar tras las fuentes morales y la defensa de un holismo hermenéutico del lenguaje.³³ El propio Taylor recurre a Nietzsche en diversos lugares para caracterizar el «malestar de la modernidad» y se vale de la afilada crítica nietzscheana para recabar y recobrar el sentido de las tensiones irresolubles. Así, la incisión en el sentido del sufrimiento y la tragedia, la reacción contra la pérdida de los valores más elevados e instauración de la mediocridad son todos ellos cuestiones que Taylor pone de relevancia valiéndose del demoledor análisis genealógico nietzscheano.³⁴

Sin embargo, pienso que existen diferencias cruciales entre ambos tipos de genealogías:

La genealogía de Nietzsche se encamina a remover aquello que se tenía por fundado y definitivamente establecido llegando a echar por tierra la «mentira original» fruto de un olvido voluntario y, en definitiva, de la voluntad de poder (expresión radical de la libertad).³⁵ Así lo que nos parece abigarrado y lleno de sentido se debe —a juicio del filósofo alemán— a que una multitud de errores, miedos, ficciones y fantasmas lo han hecho nacer. Esa historia ficticia de occidente es la que Nietzsche se propone reducir al absurdo del nihilismo. Así pues en el fondo no hay nada, ni esencias ni coordenadas originarias, nada.

Por el contrario, la hermenéutica genealógica de Taylor apunta a un propósito bien distinto: descubrir las fuentes morales de sentido originarias. No para concluir que en el fondo no hay nada o que consisten en una «mentira originaria» y que en definitiva no es posible más que hablar de «estímulos nerviosos» (*Nervenreize*). El zahoriar de Taylor descubre bienes; y bienes en sentido constitutivo. Bienes que a la luz de la dimensión genuinamente práctica y moral del hombre cabe entender como auténticas «fuentes morales». En ellos enraízan las fuentes creativas del ser humano.

33 Sus respectivos enfoques del lenguaje entroncan en la tradición hermenéutica que arranca a fines del siglo XVIII con Herder y Humboldt. En el caso de Taylor lo hemos expuesto en el capítulo tercero de mi trabajo de tesis doctoral. En el caso de Nietzsche ver J. Conill: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 35-54.

34 Recientemente a vuelto ha recuperar la afilada dentadura nietzscheniana (post-romántica) para incidir en el malestar de la modernidad. Ver Ch. Taylor: *A Secular Age*. Cambridge, The Belnap Press of Harvard University Press, 2007, pp. 318-319.

35 Me centro especialmente en los escritos sobre filosofía del lenguaje: «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» y los cursos de retórica del propio Nietzsche del invierno de 1872-1873 (F. Nietzsche *Escritos sobre retórica*: Madrid: Trotta, 2000, edición a cargo de L. E. Santiago Guervós). Ver también el célebre ensayo de Hans Vaihinger «la voluntad de ilusión en Nietzsche» y J. Conill: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

El concepto de «fuente moral» de Taylor es heredero de Nietzsche (en parte también de Kierkegaard y Dostoievski). Porque reconocer un nuevo bien que estaba ocluido (en el caso de Nietzsche, la autoafirmación total del superhombre) me *empodera* a hacer el bien. Es la aceptación auto-afirmante de la realidad que contribuye a producir esa bondad.³⁶ Con todo el planteamiento nietzscheano presenta para Taylor un «cruel dilema»: ¿es posible llevar a cabo la autoafirmación total que pretende Nietzsche en el superhombre una vez se ha extirpado y minado cualquier ligamen con la ética de la benevolencia (que, a juicio de Nietzsche, está lastrada por una moral auto-negadora)? Taylor recupera aquí la mordaz crítica de Nietzsche (y también de Dostoievski en *Los demonios*) a la benevolencia por ser movida por la «compasión» negadora del destinatario y, en última instancia, expresión de desprecio y odio. Sin embargo, la crítica de Nietzsche es tomada por Taylor como «desafío» y la réplica pronto se deja sentir: «sólo si existe algo como el *ágape*, o alguno de los pretendientes seculares a su sucesión, cabe decir que Nietzsche está equivocado».³⁷

Taylor critica el «error capital» de considerar la moral de modo unilateral como algo malo y reprobable desde la visión superior del superhombre. Taylor se resiste a aceptar esta crítica por ser excesivamente unilateral. El enfoque de las fuentes morales, por el contrario, es ambivalente. Efectivamente la genealogía permite descubrir que «las aspiraciones y los ideales espirituales más altos también amenazan con imponer aplastantes cargas sobre la humanidad». Pero a pesar de que las más grandes visiones de la humanidad hayan sido muchas veces (demasiadas) «cálices envenenados» el error consiste en pensar que una solución viable sería cegar esas fuentes (que en cierto sentido trascienden al sujeto). Frente a la estrecha imagen de la «moral» nietzscheana de la tradición como un lastre infecundo redescubrir de nuevo esas fuentes morales, recuperar los ideales morales y religiosos de

36 Nietzsche alude explícitamente al mito del eterno retorno del *Así habló Zaratrustra*. En la interesante nota al pie 76 de ese capítulo 23 de *Fuentes del yo*, sin embargo, Taylor cuestiona la crítica de Nietzsche a la moral moderna y se pregunta si no habrá desembocado dicha crítica en nihilismo (aun cuando este sea activo). Ver F. Nietzsche: *La gaya ciencia* § 346 y F. Nietzsche: *La Genealogía de la Moral*, I sección 12 (citado por Ch. Taylor: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 596).

37 Charles Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, p. 538. Y es en los testimonios vitales de un amor y entrega a los demás dichos con la vida la mejor demostración de que es posible apuntar a un nuevo horizonte aún dentro de la espiritualidad cristiana, a pesar de Nietzsche y sí como descubrió Dostoievski. «But the careers of Mother Teresa or Jean Vanier seem to point to a different pattern, emerging from a Christian spirituality» (*Fuentes del yo*, Barcelona: Paidós, 1996, p. 539)). En sus últimas obras Taylor ha incidido especialmente en recuperar las distintas manifestaciones de Dios en las sociedades secularizadas. De modo que la experiencia de Dios lleva a explorar nuevas formas y lugares modernos de la religión. Ver *A Catholic Modernity?* (Oxford University Press), *Modern Social Imaginaries*, (Durham, NC, Duke University Press, 2004) y sobre todo su más reciente *A secular Age* (Cambridge: The Belnap Press of Harvard University Press). Reacciones teístas (aunque no ateas) como las de Connolly «Catholicism and Philosophy: A Nontheistic Appreciation» en Ruth Abbey (ed.) *Charles Taylor*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 165-186; o las de Skinner «Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections» en *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge, 1994, pp. 37-48. No olvidar la respuesta de Taylor (Ch. Taylor: «Comments and Replies,» *Inquiry*, 34, 1991 y Ch. Taylor: «Charles Taylor Replies» en J. Tully (ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 225-226). Otro punto de distanciamiento es la afirmación, por parte de Taylor, de las fuentes morales teístas. Taylor concibe que la religión también puede ser fuente moral y que efectivamente es posible desentrañar signos que descubran el extraordinario potencial religioso moderno.

la tradición (aún cuando en ellos veamos fuentes de conflicto y de reconciliación) es un «trabajo de liberación».³⁸

Frente al presunto nihilismo latente de la genealogía de Nietzsche (aunque nihilismo activo),³⁹ Taylor defiende el realismo (hermenéutico). Así pues, un mismo método que les lleva a tesis contrapuestas ¿dos extremos que se tocan? Quizá no sea un modo tan desatinado de plantearlo. Pues, ¿no hay en el fondo de esa «nada» («res» en catalán; «rien» en francés) un sustrato irreductible, más originario, de «cosa» («res» en latín)?⁴⁰ Y por otro lado, ¿no es la «cosa» algo que trasciende nuestra propia reflexividad y a partir de cuyo contacto originario el animal que se auto-interpreta desarrolla la dimensión semántica? Pero, ¿por qué reducir la «corrección intrínseca» de la dimensión semántica a «mentira originaria»? Yo sería el primero que defendería que se trata de un realismo «hermenéutico» y, por lo tanto, sabedor del carácter (auto-)interpretativo. Pero no veo claro por qué la genealogía del lenguaje ha de reducir el lenguaje a fórmulas convencionales y deshacerse de las pretensiones epistémicas (*rei*-vindicações hermenéuticas). ¿No podríamos hablar de una experiencia pre-conceptual o pre-proposicional (un trasfondo experiencial) que opera como cordón umbilical con la realidad, es decir, vínculo con la realidad desde el cual cobra sentido hablar de reducción de error, es decir, un vínculo no reducible a pura convención social? Y en parte, creo que Nietzsche habría de aceptar esto si toma en serio las pretensiones implicadas en su crítica al concepto de verdad y al hombre racional y su defensa de un lenguaje metafórico propio del arte y del mundo pulsional y corpóreo de la vida como mundo real inaprensible.⁴¹ De lo

38 Estas son las últimas reflexiones con las que cierra Taylor *Fuentes del yo*. Ver Ch. Taylor *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 540-543. Pero que reaparece de diversos modos en el dilema entre humanismo y trascendencia en su obra más reciente *A secular Age*. Ver Ch. Taylor: *A Secular Age*. Cambridge, The Belnap Press of Harvard University Press, pp. 625-639.

39 Creo que es necesaria la distinción entre un nihilismo pasivo y el nihilismo activo que cabe encontrar en pasajes donde el hombre se metamorfosea en «Übermensch» encarnando la figura del «niño» (*Así habló Zaratrustra*, «Las tres metamorfosis») o el «hombre del futuro vencedor de Dios y de la nada» (F. Nietzsche: *Genealogía de la moral*, 2, §24) o «los espíritus libres» (F. Nietzsche: *La Gaya ciencia*, § 343) o el «hombre intuitivo» (F. Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, § 14).

40 Si en Nietzsche queremos ver un nihilismo del lenguaje, es decir, que en el fondo (en realidad) el lenguaje no es nada y que una genealogía de éste llevaría a concluir una mentira original sobre la que descansan la verdad, el sujeto, causalidad, y demás conceptos de la filosofía y de la ciencia, ¿por qué no acudir a la etimología –como, por otro lado, hace el propio Nietzsche en multitud de ocasiones– para descubrir que la «nada» es una ficción, que deriva de la realidad y por lo tanto lo originario es la «cosa»? La etimología lo dice bien claro. «Nada» deriva del participio del latín «nasci» (nacer). Significa por lo tanto algo nacido. Lo mismo cabría decir de los equivalentes del francés «rien» y catalán «res» derivados del latín «res» (cosa); o de «personne» que en un origen no tenía el sentido negativo sino el de persona. Atendiendo a la etimología la sustantivación de la negación («nada», «nadie») no son lo originario. Pero quizá con estos argumentos no salgamos de la circularidad del lenguaje y en el fondo no alcancemos con ello a criticar la genealogía nietzscheana pues el lenguaje es precisamente lo que se está poniendo entre paréntesis por ser derivado. Pero, ¿es posible poner entre paréntesis el lenguaje?; o dicho de otra forma, ¿no comporta la genealogía nietzscheana pretensiones de una comprensión más aguzada, si bien tomando el cuerpo como hilo conductor? ¿Cómo es posible dar sentido de ésta desde los propios presupuestos nietzscheanos?

41 En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el propio Nietzsche parece haberse dado cuenta de la contradicción en la que incurre al aperebirse del carácter lingüístico de su defensa de lo individual frente a lo general: ¿no habría en el fondo una arbitrariedad (irresoluble) en la distinción entre lo individual y lo general? «También nuestra contraposición entre individuo y género es antropomófica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos atrevemos a decir que no le corresponda: porque eso sería una afirmación dogmática y, como tal, tan indemostrable como su contraria» (F. Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, párrafo 7)

cual no creo que necesariamente se deduzca que toda palabra y expresión configurada por el lenguaje sean fórmulas convencionales. ¿No hay un sustrato real (cosa) a la metafóricidad del lenguaje? ¿Por qué pensar que las metáforas son igualmente arbitrarias? El realismo que yo defiendo con Taylor radicado está entrañado en una «experiencia pre-conceptual de contacto primordial con la realidad» y constituye una modalidad hermenéutica de realismo que de modo no-dogmático y manteniendo la apertura a nuevas interpretaciones (perspectivismo) permite *realmente* dar sentido a las pretensiones de la razón práctica in-corporada de la vida cotidiana, salvándola de la deriva del relativismo.

Es meritorio el trabajo de Nietzsche de descubrir el carácter genealógico del lenguaje (*Entstehungsgeschichte*) en vistas a desasir el pensamiento de la petrificación de certezas racionalistas y conferirle la flexibilidad creativa de la danza que adquiere en el signo, (¿el signo de interrogación?). El problema, a mi modo de ver, es que ello le lleva inexorablemente a una devaluación de la dimensión semiótica rebajándola a «pura apariencia y engaño». ¿Es el lenguaje sólo un esquema, una interpretación entre otras como parece deducirse de la genealogía de Nietzsche? Y aquí podemos ver dos lecturas antagónicas de la crítica nietzscheana a la concepción representacionista. En su análisis del proceso de formación de palabras Nietzsche afirma:

Partiendo del estímulo nervioso inferir una causa existente fuera de nosotros es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón [...]

La naturaleza no conoce ni formas ni conceptos ni tampoco, en consecuencia, géneros sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible.⁴²

Así una primera lectura más inmediata lleva a pensar que Nietzsche reduce el punto de partida a «estímulos nerviosos» situándose en las coordenadas de Hume para rechazar el vínculo causal con la realidad. ¿Está asumiendo Nietzsche los presupuestos de la imagen mediacional (concepción representacionista) para elaborar su genealogía del lenguaje?⁴³

Sin embargo, una segunda lectura situaría a Nietzsche como un crítico de esa imagen mediacional. Efectivamente, Nietzsche no sostiene que se haya de partir de dicho estímulo nervioso. Más bien, lo que hace es descubrir las limitaciones internas a dicho punto de partida. Y aquí cobra pleno sentido su crítica al idealismo porque desvaloriza lo real por debilidad para soportar la realidad. Es ese idealismo el que nos ha hecho perder contacto

42 F. Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, párrafos 5 y 7.

43 ¿«En sentido extramoral»? ¿No es un reducto del naturalismo moderno pretender separar la epistemología de la moral? ¿No es la mentira un fenómeno originariamente moral? Efectivamente, no creo que la solución sea rememorar la correspondencia platónica entre lo lógico, lo razonable y lo bueno (el bien). Pero realmente a tenor de una genealogía de las fuentes morales, es decir, en este sentido de moral, ¿es posible hablar de la verdad y la mentira «en sentido extramoral»? ¿No son las fuentes genuinamente morales de un modo que trascienden las convenciones sociales? ¿No arraigan en una pre-comprensión del mundo, en una experiencia de nivel pre-conceptual? Esta lectura haría inteligible la «sospecha» nietzscheana como una nueva versión, si bien sustancialmente transformada, de la duda moderna (formulada paradigmáticamente por Descartes) que mina el contacto primordial con la realidad.

con la realidad y nos ha imbuido de ficciones.⁴⁴ Sólo el «superhombre» consigue con su lógica de la sobreabundancia reventar los odres viejos de la falsificación de lo real y regido por el instinto de vida encarnar la libertad radical.⁴⁵ Sin embargo, aunque Nietzsche se sitúa deliberadamente en un nivel «extramoral» (más allá del bien y del mal), y por lo tanto más básico que las convenciones del lenguaje, la dimensión propositiva de su filosofía no deja de ser dilemática.⁴⁶ Una vía sería pensar en una voluntad de poder que despertando a la llamada de la transvaloración crea *ex nihilo*. A favor de Nietzsche cabría decir que su propuesta se hace más «digerible» y muy atractiva si en clave vitalista (no lógica) descubrimos una hermenéutica que toma como «hilo conductor el cuerpo» y por lo tanto reivindicando desde instancias no-lógicas sino corporales una comprensión de otro tipo.⁴⁷ Me temo, sin embargo, que con ello la realidad se ha transfigurado en poder. Poder que pierde la carga epistémica y apertura a la verdad que sí tiene en el realismo de Taylor. ¿Podríamos vivir y sobre todo convivir sin esas rei-vindicaciones y pre-tensiones de verdad?

Por mi parte, tampoco tengo claro que el cambio radical operado por Nietzsche en la noción de realidad no sea acaso excesivamente parasitario de la aporética noción de «cosa en sí».⁴⁸ Parasitario en el sentido de una «apariencia» que nos conformamos en llamar realidad, pero presuponiendo en el fondo que hay una «cosa en sí» incomprendible que preexiste cualquier interpretación y que aunque hemos de descatalogarla hace que lo que «se nos aparece»

44 Es célebre la crítica de Nietzsche al pensamiento abstracto (que él llama «concepto» en tanto que residuos de metáforas y «monedas gastadas») por conducir a un proceso de degradación de la energía pulsional originaria que contenía la excitación sensible. Punto de partida del impulso nervioso (*Nervenreize*).

45 Ver J. Conill: *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991: 308-329.

46 Paul Ricoeur ha llamado la atención sobre un «dilema» en el planteamiento nietzscheano: «En cuanto a la filosofía propia de Nietzsche, o bien se excluye ella misma de este reino universal de la *Verstellung* —¿pero mediante qué astucia superior escaparía al sofisma engañador?—, o bien sucumbe a él; pero, ¿cómo justificar entonces el tono de revelación con el cual serán proclamados la voluntad de poder, el superhombre y el retorno eterno del mismo?» (Ricoeur *Sí mismo como otro*. Madrid: siglo XXI, 1996, pp. xxv-xxvi). Por otro lado, Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud* reconoce que «Nietzsche fue el único gran filósofo que no se acobardó ante esta solución», a saber, dejar de emplear el lenguaje moral del pasado debido a su carácter engañoso. Pero el mérito de superar los pseudoconceptos de la moral moderna se minimiza al generar, a juicio de MacIntyre, el nuevo pseudoconcepto de «*Übermensch*». La crítica de Nietzsche se agrava teniendo en cuenta los dos argumentos de MacIntyre en contra de éste y a favor de Aristóteles. A mi modo de ver, la visión de MacIntyre respecto a la filosofía nietzscheana es excesivamente miope y el aporte de Nietzsche a la filosofía moral, sin embargo, rebasa la lectura unilateral que de él hace MacIntyre. Pero no es menos cierto que la crítica nietzscheana al lenguaje comporta un insoslayable carácter aporético: ¿No es la metáfora en Nietzsche un concepto? La transvaloración de la metáfora y la dóxa ¿no implican una conceptualización de ello? L. E. de Santiago Guervós ha llamado la atención sobre las dificultades que entraña la crítica radical al lenguaje de Nietzsche y el posible giro de un paradigma retórico a un «paradigma más equilibrado que es el de la interpretación». Ver la «Introducción» de Santiago Guervós a F. Nietzsche: *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000: 61-68. Ver también Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*. Paris, Galilée, 1972, p. 9.

47 Algunos fragmentos apuntan de modo muy lúcido a ello: «esencial, partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Él es el fenómeno más rico, el que permite un más claro examen. La fe en el cuerpo está mejor afianzada que la fe en el espíritu»; «cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido». Citados por J. Conill: *El poder de la mentira*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 114 y 115.

48 Desde la dialéctica del límite (hegeliana) se muestra lo inconcebible de dicha expresión. Desde la lógica del contraste (supersession hermenéutica) creo que se podría sustituir por la de apertura radical a la verdad.

(el fenómeno) sea sólo «apariencia» («ilusión», «mentira», «ficción», «engaño»).⁴⁹ Y si al «tomar la apariencia como realidad» afirmamos que no hay mundo en sí, sino un «mundo de relación», siempre diferente desde cada perspectiva y su determinante «medida de poder», ¿qué sentido tiene seguir afirmando que la falsedad y engaño convienen a la totalidad del mundo? ¿No presupone dicha falsedad, mentira o engaño una verdad o realidad para que tenga *sentido*?⁵⁰ ¿No es esta noción cambiada y cambiante de realidad en el fondo vacía (nada) de lo cual algo es mentiroso, falso o engañoso, huera apariencia?⁵¹

Por ello yo situaría la genealogía de Taylor a cierta distancia de la de Nietzsche y de la arqueología de Foucault. Distancia que mantiene la apertura a la verdad y a la realidad que en Nietzsche ha desaparecido en el proceso pansemiótico. Este distanciamiento de Nietzsche consiste para Taylor en una aproximación (des-distanciamiento) a la realidad en la forma de experiencia pre-conceptual del contacto primordial con ella. El «momento de realidad» como anclaje en el ejercicio práctico de la razón sitúa la hermenéutica de Taylor próxima a las de Gadamer y Ricoeur.⁵²

Con todo, la peculiar genealogía nietzscheana «siguiendo el hilo conductor del cuerpo» y de carácter eminentemente transvalorador puede contribuir notablemente a conferir nuevas modalidades de «trasfondo experiencial» poniendo de relevancia la inteligencia (*Klugheit*) que ya opera en nuestro cuerpo antes de emerger la conciencia. En el cuerpo acontece y es el cuerpo mismo el intérprete antes de hacer entrada en la conciencia. Pensamos que es éste un magnífico filón aún por aprovechar también en la propuesta hermenéutica de Taylor, si bien aunque fuera de modo complementario.

49 Ya es bastante significativo que Nietzsche rehusase deliberadamente el término «Erscheinung» porque «[d]as Wort Erscheinung enthält viele Verführungen, weshalb ich es möglichst vermeide: denn es ist nicht wahr, dass das Wesen der Dingen in der empirischen Welt erscheint» (párrafo 9 de «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral»). En parte podría pensarse que el castellano le da la razón, si tenemos en cuenta que el sustantivo «aparición» no es una alternativa posible por el significado de «visión de un ser fantástico» que en el lenguaje coloquial comporta. Todo presunto aparecer, derivaría en «apariencia», esto es, figura o aspecto exterior de algo, en términos nietzscheanos: una metáfora. Yo aceptaría que la noción de «cosa en sí» es aporética y que inevitablemente la comprensión humana sólo hace inteligible la «cosa para nosotros» (este constituye el enclave hermenéutico de toda comprensión). Pero no veo por qué erradicar el polo objetivo o «momento de realidad» y reducir todo a «apariencias». ¿Estamos *realmente* dispuestos a con-formarnos con esto?

50 No deja de ser paradójico que si, según Nietzsche, no hay otro modo de poner sentido más que mintiendo con perspectivas simplificadoras y falseadoras (figuraciones), la mentira o la falsedad sólo cobran sentido bajo el presupuesto de la verdad o realidad aun cuando sea estereoscópica o perspectivista. Y este presupuesto lo es también del lenguaje (no lo agota) porque de este emerge la «corrección intrínseca» de la dimensión semántica.

51 J. Figl llama «ontología nihilista» al nuevo realismo nietzscheano. Jesús Conill, sin embargo, apuesta en un sentido más propositivo por el de «perspectivismo ontológico». Perspectivismo, sin embargo, que ha perdido el nervio epistémico (la apertura a la verdad) que contenía en otras hermenéuticas como la de Gadamer, Ricoeur o Apel. Ver J. Conill: *El poder de la mentira*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 101-111 y J. Conill: «La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento» en *Nietzsche y el lenguaje. Revista de la sociedad española de estudios sobre Nietzsche*. Número 4, 2004, p. 43.

52 Creo que son atinadas las consideraciones de L. E. de Santiago Guervós respecto a la aporética crítica radical de Nietzsche al lenguaje y frente a un «paradigma retórico» su propuesta de preferir «un paradigma más equilibrado que es el de la interpretación». Ver la «Introducción» de Santiago Guervós a F. Nietzsche: *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000, p. 66.

Como conclusión de este ensayo podemos decir que en Taylor se entrecruza una interesante apropiación hermenéutica de Hegel, por un lado, y de Nietzsche por otro; manteniendo, sin embargo, cierta distancia crítica respecto de ambos. La filosofía especulativa hegeliana y la genealogía nietzscheana dejan paso a la concepción hermenéutica de la historia que es capaz de justificar racionalmente la superioridad de la modernidad, reconociendo, a su vez, que no hay tal fin de la historia, sino que junto a la superioridad de determinados rasgos modernos como es la igualdad entre hombres y mujeres, coexisten otros elementos inherentemente conflictivos y bienes que han quedado suplantados. Por ello la modernidad entendida en términos hermenéuticos no constituye un punto de llegada, un fin de la historia, como afirmarían ciertos planteamientos hegelianos.⁵³ Desde la hermenéutica de Taylor se descubre el carácter experiencial de la historia, es decir, «hacer una experiencia» que abre a nuevas experiencias. La situación de conflicto y lucha en la modernidad entre distintos bienes (hiperbienes) insta a seguir buscando en el camino de la comprensión los modos en los que la razón actúa en la historia. «No es posible decir ahora la última palabra sobre si pueden ser combinables».⁵⁴

Bibliografía complementaria

1. Günter FIGAL: «Hermeneutische Modernität» en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44, 1994, pp. 655-660.
2. Paul RICOEUR: «Le fundamental et l'historique, note sur Sources of the Self» en Guy LAFOREST y Philippe de LARA (editores), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris, Centre International de Cerisy-La-Salle, Cerf ; Saint Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1998. Pp. 19-34.
3. Nicholas H. SMITH: «Taylor and the Hermeneutic Tradition» en Ruth ABBEY (editor) *Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

53 Al final de su oportunista obra de 1992 (*El fin de la historia y el último hombre*, Madrid, editorial Planeta) Francis Fukuyama pergeña una imagen de la historia de la humanidad como si de un conjunto de carretas se tratara que avanzan convergiendo en la misma dirección. Frente a ésta yo recuperaría la tesis de las «modernidades múltiples» de Taylor especialmente atenta a los peligros empobrecedores de la homogeneización y uniformización de occidente. Ver Ch. Taylor: *Modern Social Imaginaries*, Durham, NC: Duke University Press, 2004, pp. 195-196.

54 Ch. Taylor: «Comment on Jürgen Habermas' 'From Kant to Hegel and Back Again'», *European Journal of Philosophy*, 7/2, 1999, p. 163.

