

El papel de la historia en la filosofía hermenéutica: Gianni Vattimo y Charles Taylor

The Role of History in Hermeneutic Philosophy: Gianni Vattimo and Charles Taylor

Mauro Javier Saiz*

Recibido: 14 de mayo de 2021
Aceptado: 21 de marzo de 2023

RESUMEN

El presente artículo busca aproximarse al papel que la historia —como realidad y como conocimiento— ocupa en la filosofía hermenéutica. Para ello, se aborda la teoría de dos exponentes contemporáneos de dicha tradición: Gianni Vattimo y Charles Taylor. A partir de una exposición sintética de la propuesta de ambos autores, tanto en un plano epistemológico como en el de su interpretación puntual de la época contemporánea, se pretende identificar similitudes y diferencias entre ambos modelos. Posteriormente, a través de una comparación crítica, se resaltan las debilidades y posibles contradicciones de cada planteamiento. En la conclusión, se busca defender la superioridad de la aproximación tayloreana al conocimiento histórico, en la medida que respeta de manera más consistente la pluralidad de interpretaciones de los procesos y eventos, al tiempo que deja abierta la vía para una evaluación moral y política normativa.

Palabras clave: Vattimo; Taylor; historia; hermenéutica; modernidad.

ABSTRACT

This paper seeks to approach the role that History plays in the hermeneutical philosophical tradition, both as a reality and as knowledge. To that end, it engages the theories of two contemporary exponents of said tradition: Gianni Vattimo and Charles Taylor. Starting from a synthetic exposition of their theoretical proposals, both on an epistemological level and regarding their interpretation of the contemporary age, it intends to identify coincidences and disagreements between both theoretical models. Then, through a critical comparison, each theory's weaknesses and potential contradictions are brought to light. In the conclusive remarks, it seeks to defend the superiority of Taylor's approach to historical knowledge since it more consistently respects the plurality of interpretations of processes and events while also leaving open the possibility of moral and political normative evaluations.

Keywords: Vattimo; Taylor; history; hermeneutics; Modernity.

* Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (IICS), Pontificia Universidad Católica Argentina; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: <maurojsaiz@gmail.com>.

Introducción

Mientras que algunas líneas predominantes en la filosofía contemporánea, como por ejemplo la filosofía analítica, reflexionan en términos puramente atemporales y de estructuras permanentes o no situadas, diversas corrientes han sostenido el carácter insoslayable de la dimensión histórica en cualquier reflexión acerca de la realidad humana, social y política. La consciencia histórica irrumpe con fuerza en el pensamiento filosófico en el siglo XIX, sin embargo, esta aproximación moderna es fuertemente cuestionada durante el siglo XX. Entre las múltiples voces que exigen una reconsideración del papel de la historicidad en las condiciones contemporáneas, destaca la hermenéutica.

Desde el crucial aporte de Heidegger en la primera parte del siglo pasado y, especialmente, en su evolución posterior, la hermenéutica ha enfatizado la necesidad de una aproximación a la historia que rechace el tipo de razonamiento universalista, racionalista, que pretende describir estructuras estables e invariables, pero también la dialéctica hegeliana en sus diferentes variantes, tan caras a la concepción moderna. Desde esta perspectiva, es necesaria una actitud abierta hacia los diferentes movimientos posibles en la historia, la pluralidad de caminos y direcciones disponibles, y el papel crucial de la interpretación en nuestra comprensión del pasado y del presente.

En este artículo nos enfocamos en dos exponentes contemporáneos de esta tradición filosófica: Gianni Vattimo y Charles Taylor. Mientras que el primero representa la vertiente posmoderna, nihilista y con una marcada ruptura con la modernidad, el segundo pretende una síntesis compleja entre hermenéutica y una especie particular de realismo ontológico y moral; aborda la modernidad como una época cuyas ganancias deben ser reconocidas tanto como sus peligros. La pretensión en este texto es realizar una lectura comparativa entre los dos autores, identificando sus similitudes y diferencias, señalando las críticas de las que cada uno es susceptible. En las próximas dos secciones se ofrece una exposición resumida de las propuestas teóricas de Vattimo y de Taylor; tratándose de una aproximación acotada, se busca especialmente destacar el lugar que lo histórico ocupa en cada una. La última sección plantea una comparación crítica y defiende la posición de Taylor como aquella que ofrece un espectro de posibilidades con mayor riqueza tanto para la comprensión histórica como para la realización de juicios normativos a partir de ella.

Vattimo, la historia del Ser y el lugar de la interpretación

Vattimo desarrolla su proyecto filosófico —al que ha denominado *pensamiento débil* (*pensiero debole*)— principalmente a partir de la influencia de Nietzsche y de Heidegger. La lectura conjunta y complementaria de estos dos pensadores configura, según el italiano,

una hermenéutica ontológica donde la reflexión deja de ser puramente descriptiva para preguntarse el modo particular en el que conceptualizamos y respondemos al Ser; qué noción tenemos de la realidad y qué opciones ético-políticas se abren en las condiciones de existencia de nuestra era contemporánea. En este marco teórico, el papel de la historicidad es central. A partir de las influencias antedichas, Vattimo desarrolla una perspectiva global respecto a la historia occidental, la cual ha conducido a nuestra situación actual, pero que se ve ella misma desafiada por la experiencia posmoderna en la que nos hallamos inmersos. No se trata solamente de que la concepción moderna de la historia debe ser revisada, sino que las propias características que atribuimos —o pretendemos atribuir— del conocimiento apropiado de dicha historicidad, también es puesto en cuestión. Aventurándonos a una distinción forzada y extraña a la propuesta vattimiana, podríamos decir que la perspectiva hermenéutica que el autor busca defender tiene implicaciones importantes tanto en el plano del “contenido” de la narración histórica occidental como del “método” o características apropiadas para cualquier conocimiento histórico. Abordemos ahora cada uno de estos aspectos para construir una imagen aproximada pero mayormente fiel del lugar de lo histórico en su teoría.

Siguiendo a Heidegger, Vattimo reconstruye la historia del pensamiento occidental como la de un olvido: el de la diferencia ontológica, la distinción entre Ser y ente, que atraviesa toda la tradición filosófica que Heidegger denominaría “metafísica”. De esta forma, desde la antigua teoría de las formas platónica, pasando por las versiones medievales del *esse* y continuando en la modernidad cartesiana, kantiana o hegeliana, el Ser fue cada vez más quedando reducido a la mera presencia efectiva de un ente como objeto, frente a un sujeto cognoscente (Vattimo, 1998, 2012). A lo largo de toda esta secuencia, cada época histórica está marcada por una diferente apertura del Ser, un evento destinal a partir del cual el hombre aprehende y se vincula de un modo peculiar con el Ser en la concepción del mundo que habita, los procedimientos o vías adecuadas para conocerlo y la propia experiencia de la vida humana y sus posibilidades. Por lo tanto, la estructura de la historia del Ser —o del Ser mismo— resulta ser hermenéutica.

Ninguna definición es verdaderamente originaria, sino que cada época —y cada apertura del Ser en el lenguaje— es reacción e interpretación de otra época bajo una estructura indisoluble de apelación-respuesta. Sin embargo, esta reflexión no conduce a una interpretación hegeliana, ya que no se trata de un ordenamiento temporal de las épocas, como pasos necesarios que se van superando dialécticamente. Una época está marcada por una forma de apertura del Ser en el lenguaje —se evidencia, por ejemplo, en cómo se usan ciertos términos clave, como el de *ser*—, pero no necesariamente comprende un periodo histórico en el sentido banal/inauténtico. Esto quiere decir que en el mismo tiempo cronológico puede coincidir o superponerse más de una época del Ser (Vattimo, 1989: 212-213). Sin embargo, el caso de la modernidad habría conducido a la máxima expresión de la estructura

misma del pensamiento metafísico, llevándola hasta sus últimas consecuencias y socavando en última instancia sus propios fundamentos.

Un punto controvertido en esta reflexión historiográfica es el papel que ocupa Nietzsche. Heidegger le atribuía a Nietzsche el rol de la culminación de la metafísica, al desnudar cualquier intento de fundar el conocimiento verdadero sobre una base objetiva, realista, como nada más que una manifestación de la voluntad de poder, es decir, una imposición de una interpretación como privilegiada y última, por encima y en oposición a otras, que quedaban relegadas al campo del error o la falsedad. Sin embargo, Vattimo insiste en una lectura armonizadora de ambos. Nietzsche no solamente sería quien mostraría en sus últimas consecuencias los límites de la metafísica y revelaría su reducción a imposición infundada del sujeto sobre el objeto, sino también quien ofrece por primera vez una posibilidad de superarla, abriéndose a algo novedoso (Vattimo, 1993).

En efecto, en la interpretación de Vattimo —y, según él, en la del último Heidegger—, Nietzsche no debería ser leído exclusivamente como propuesta de una reducción irracionalista y vitalista de toda la existencia humana a un juego de fuerzas. Esto indudablemente está presente en algunas obras y pasajes, pero, especialmente en algunos de los conceptos más ambiguos y complejos de su producción tardía —como la muerte de Dios, el eterno retorno o el *Übermensch*—, también se puede hallar un llamado a una actitud distinta. Según Vattimo, el modelo de vida propugnado por el último Nietzsche sería uno que se reconociera libre de los condicionamientos de toda moral pretendidamente objetiva y que, en cambio, mantuviera una tesitura de distanciamiento y degustación estética de la vida. En palabras de Nietzsche, se puede esperar que quienes venzan en esta nueva época, tras la muerte de Dios, sean “los más moderados, aquellos que no tienen necesidad de principios de fe extremos, aquellos que no sólo admiten, sino incluso aman una buena cuota de azar y de absurdidad” (citado en Vattimo, 2012), a quienes Vattimo subsecuentemente identifica con los artistas.

A partir de esta doble influencia, Vattimo describe la época actual con el término heideggeriano de *Ge-Stell*, es decir, el mundo del control y organización totales. Nuestra era es aquella de la metafísica consumada, en la cual el pensamiento metafísico, encarnado ahora en el conocimiento científico, reduce al Ser completamente a objeto —incluyendo al mismo *Dasein*—. Todo en el mundo se nos presenta ahora como entes externos, aprehendidos en su composición fisicoquímica, manipulados para maximizar el imperativo de la productividad tecnológica. Lo mismo sucede con los seres humanos, bajo un modelo de ciencias sociales que imita el método de las naturales y trata a su objeto como un centro de conductas o propiedades descriptibles, cuyas acciones deben ser previstas, gestionadas o manipuladas de la manera más eficiente posible.

¿Por qué en esta época histórica la metafísica se encuentra consumada (*compiuta*)? Como reconocieran tanto Nietzsche como Heidegger, se trata de un punto en el desarro-

llo de la tradición occidental donde al parecer desaparecería la nota de historicidad del ser humano, lo cual es paradójico, ya que la modernidad es, al mismo tiempo, la época de la toma de consciencia histórica —tanto así que el historicismo deviene en una “enfermedad”—. Sin embargo, la imagen del progreso que se desarrolla en ese marco termina por devenir rutinaria. De igual manera, se pretende que el progreso científico y técnico sea continuo en una secuencia de comprensión y control cada vez mayor del mundo material; sin embargo, este movimiento se mantiene siempre dentro del mismo marco conceptual o paradigma y no es más que una explicitación de todas las potencialidades ya contenidas en las premisas de comprensión del Ser. Lo que desaparece en este permanente progreso, predecible y lineal, es la posibilidad de atender auténticamente a un nuevo darse del Ser, es decir, la apertura de una época y una verdad o forma de situarse existencialmente en el mundo, distintas y realmente originales. En la época de la consciencia histórica y el progreso científico-tecnológico indefinido, se pierde cualquier auténtica novedad, la cual representa el sentido más profundo de la historicidad humana —lo que Arendt designaría en el término “natalidad”— (Vattimo, 1998).

Sin embargo, este mundo contemporáneo de la *Ge-Stell* no constituye una conclusión fatalista de la historia. Retomando algunos pasajes de la obra madura de Heidegger, Vattimo insiste en que el mundo del control total puede ser “el primer parpadeo del *Ereignis*” —*primo lampeggiare dell’ Ereignis* (Vattimo, 1998; 2000; 2012)—, es decir, puede que contenga en sí mismo las posibilidades de apertura a una época nueva y una distinta relación con el Ser, una forma de vivir, de sentir y de pensar posmetafísica. Aquí es donde se marca una de las particularidades de la teoría del filósofo italiano en cuanto continuadora de la propuesta de Heidegger. En efecto, la posición de Vattimo se ubica en lo que algunos han llamado “heideggerianismo de izquierda” (Woodward, 2009: 77-78; Woessner, 2017), en donde la actitud de espera y escucha del Ser no se interpreta como la expectativa de lograr una forma de vinculación más auténticamente en contacto con aquel, sino en un sentido negativo y nihilista (Rovatti y Vattimo, 1995: 9). De tal forma, el único camino para trascender los límites de la metafísica sería profundizar su debilitamiento y hasta disolución, abandonando cualquier noción de un conocimiento pleno o fundacional y, paralelamente, la categoría fuerte de *verdad* que el pensamiento metafísico impone.

La posmodernidad, es decir, la época que abre un mundo de categorías y verdades debilitadas y menos violentas, sería menos una superación (*Überlieferung*) de la *Ge-Stell* que una distorsión o retorcimiento (*Verwindung*) de la misma. La propia modernidad, guiada por sus presupuestos metafísicos, lleva a las últimas consecuencias y agota sus posibilidades; ella misma pone en cuestión el carácter último y definitivo, fundacional, de su metanarrativa —y todas las anteriores— permitiendo concebir la posibilidad de un nuevo evento epocal (Vattimo, 1998; Perkins y Gillespie, 2017). Esto se da en múltiples planos y se manifiesta en distintos fenómenos, como la descolonización en lo político, el surgimiento y expansión

de los medios de comunicación masiva, la globalización capitalista llevada a sus extremos o el propio cuestionamiento interno de los fundamentos del conocimiento científico por sus practicantes —Kuhn, Lakatos, Feyerabend— (Vattimo, 2000; 2010; 2012; Vattimo y Zabala, 2011). De todas estas dimensiones, nos limitaremos a abordar la transformación que sufre la concepción de la historicidad en la época posmoderna.

En efecto, una de las transformaciones que Vattimo enfatiza —así como muchos otros autores posmodernos como Lyotard (1991) con su tesis del fin de los grandes relatos o metanarrativas— es la ruptura de la concepción histórica propia de la modernidad: una que se representaba todo movimiento histórico, y su conocimiento, como uniforme, lineal y progresivo (Vattimo, 2000). Cada una de estas características se encuentra hoy desbancada —aunque no refutada, por cuanto no se trata de una demostración objetivamente fundada (Vattimo, 2010)—, lo cual parece increíble después de haber reconocido el carácter profundamente etnocéntrico del ideal que las animaba. La situación contemporánea conduce a reconocer que la historia es múltiple y fragmentaria y, en el mismo sentido, el resto de la realidad puede ser interpretada de múltiples maneras, cada una tan legítima —o infundada— como las otras.

Llegados a este punto, cabe introducir en el análisis la dimensión metodológica del abordaje vattimiano de la historicidad. Esta distinción entre “método” o aspecto formal del estudio histórico y su “contenido” es puramente analítica, extraña a la teoría del filósofo italiano. La posibilidad de la crítica epistemológica y metodológica que realiza sólo es posible en el marco de una época histórica como la actual, tras la consumación de la metafísica y los cruciales aportes nietzscheanos y heideggerianos. En otras palabras, la posibilidad de criticar el abordaje de la historia como disciplina está atada a la modificación de nuestra consciencia y actitud hacia el mundo mismo en cada época. Con todo, la distinción es útil a los efectos de la exposición en este trabajo.

Desde sus primeras obras publicadas, Vattimo adhiere a la crítica heideggeriana de la historia —concebida como mera sucesión de momentos concatenados (*Historie*), la cual encuentra inauténtica y banal— y la opone a la comprensión de ésta como historia del Ser y como destino (*Geschichte*), en el cual el pasado no determina el presente a través de una cadena causal cronológicamente ordenada, sino que pasado, presente y futuro se deben concebir como unidos y recíprocamente referidos, según la temporalidad auténtica (Vattimo, 1989). Según la concepción heideggeriana (y vattimiana) sobre el lenguaje, la historia no es tanto una narración secuenciada de fenómenos externos y objetivos —de “cosas” o “hechos”—, sino una historia de palabras. Es en el (y a través del) lenguaje en una época histórica específica que el Ser se revela o se oculta. En consecuencia, desde una perspectiva hermenéutica, el conocimiento histórico estará menos preocupado por lograr un rigor lógico-analítico o empírico que por rastrear el modo en que el Ser se ha donado o dado en diferentes momentos de la historia a través de la articulación lingüística; subyace necesariamente allí cierta

circularidad, por cuanto más que una producción lineal de efectos, cada momento entra en diálogo con el pasado y ambas partes se definen recíprocamente (Vattimo, 1989; Flores d'Arcais, 2007; Marcos, 2020).

Por otro lado, según Vattimo, hacer historia de la filosofía o de un autor, no puede encararse sino como un diálogo con las ideas. Buscar una explicación externa, mecánica o positivista de los factores contextuales o biográficos que condujeron a —o “causaron”— esos actos de habla, y aspirar a objetividad y conclusividad en este campo, es un error o, cuanto menos, es atender a una dimensión derivada, secundaria. Un abordaje hermenéutico del estudio del pensamiento de un autor o un texto exige entrar en diálogo con él, es tomarse en serio lo que dice, asumir el desarrollo de sus ideas y cómo unas conducen a otras, antes que buscar una causa externa para ellas o prescribirlas una dirección desde fuera (Vattimo, 1989).

El filósofo turinense vincula esta crítica de la historiografía positivista y objetivista con la que desarrollara Nietzsche en el siglo XIX, la cual acusa a su contexto de padecer una “enfermedad histórica” (*malattia storica*), consistente en que el exceso historiográfico decimonónico habría conducido a una pasividad e incapacidad por parte de los contemporáneos de crear algo verdaderamente nuevo (Vattimo, 1989; 1993). Mientras que Nietzsche inicialmente buscó oponer esta fuerza estática de una historiografía científica con las fuerzas “eternizantes” y productivas de la ciencia y la religión, en su teoría posterior a *Humano, demasiado humano* terminaría por adoptar una posición más historicista, en la cual la solución al dilema pasaría por concebir a un “superhombre” capaz de vivir su condición histórica de manera unitaria, como proceso en curso y no como resultado final, puramente transparente y justificado en una cadena causal previa al modo dialéctico.

Este argumento nietzscheano le permitió a Vattimo criticar a otros exponentes de la hermenéutica contemporánea, quienes, según él, nunca asumieron todas las consecuencias de la herencia nietzscheana y heideggeriana. Estos exponentes todavía conciben a la hermenéutica como la descripción atemporal de la estructura interpretativa de todo conocimiento. Aunque ellos mismos se posicionen como adversarios de la historiografía científica y objetivista, al mantener la dicotomía entre una estructura eterna del conocimiento y la práctica concreta e históricamente situada, tampoco logran resolver la tensión inherente que conducía al problema de la falta de novedad o creatividad. El desafío persiste: es necesaria una concepción historicista —en el sentido de históricamente consciente y situada, no determinista ni dialéctica— que no obstante reconozca el carácter esencialmente interpretativo, discutible, plural del conocimiento histórico.

¿Qué posibilidad resta, entonces, según Vattimo? Una vez asumida la perspectiva heideggeriana de izquierda de que, tras toda la historia de la metafísica sólo queda esperar y promover un paulatino debilitamiento del Ser, la actitud deberá ser un expectante reconocimiento de los signos de una nueva época, la cual no puede apoyarse en una nueva concepción metafísica y, consecuentemente, tampoco en una epistemología fundacionalista

ni en la pretensión de un conocimiento verdadero y último. El propio conocimiento histórico necesita resignar el reclamo metafísico de certeza, univocidad y objetividad, lo cual constituye propiamente la actitud posmoderna hacia la historicidad. Sin embargo, ¿cómo puede operar entonces un conocimiento histórico distinto?

Vattimo se apoya en el concepto heideggeriano de *Andenken*, es decir, un cierto conocimiento rememorante. La memoria no es entendida como una recolección de hechos en una cadena cronológica y causalmente ordenada, como lo plantea la historiografía positivista. Por el contrario, asumir el Ser como recuerdo es asumirlo como algo que nunca está presente, sino siempre ya consumado en el envío; implica reconocer el carácter de posibilidad, eventual, de lo que somos. También exige recorrer la historia —del pensamiento filosófico, aunque no exclusivamente— e identificar la multiplicidad de potenciales interpretaciones alternativas y entender cómo cada época histórica imprimió su propia impronta interpretativa, en función de la relación de los contextos con el Ser, la cual nunca es causalmente determinista. Se trata así de un trabajo hermenéutico de interpretación y reinterpretación infinitos, sin aspiración de lograr una transparencia total o identificar una secuencia dialéctica en la histórica que condujera irresistiblemente en una dirección teleológica, como lo planteaba el hegelianismo. La hermenéutica es una herramienta no para la autoconsciencia subjetiva plena, sino para la asunción de la diversidad de interpretaciones que constituye nuestra relación con la historia y con nuestro presente (Vattimo, 1993; 1998; 2010).¹

Taylor, la crítica al naturalismo y la identidad moderna

En el caso de Charles Taylor también se evidencia una fuerte consciencia del carácter históricamente situado de cualquier experiencia humana. Como Vattimo, Taylor rechaza cualquier pretensión de descripción puramente objetivista, universalista y atemporal de la realidad sociocultural. En consonancia con su pertenencia a la teoría del “comunitarismo” —de la que fue uno de los más prominentes representantes durante las décadas de 1980 y 1990—, así como con su influencia hermenéutica, este autor rechaza lo que él denomina “naturalismo”, es decir, la apelación a la metodología de las ciencias naturales para la explicación de fenómenos sociales; cualquier intento de comprender una realidad humana —instituciones, prácticas, relaciones, identidades— deberá tomar en cuenta fundamentalmente los

¹ Aquí cabe hacer un comentario adicional sobre un aspecto que no queda suficientemente desarrollado en el argumento del presente apartado, que se ha concentrado en el tratamiento de Vattimo respecto de la tradición que constituye el trasfondo de nuestra realidad. La historicidad también se manifiesta en su pensamiento como interpretación del “evento”, el cual no tiene por qué ser cronológicamente lejano. Al contrario, implica una lectura del presente a la luz de las diversas posibilidades que encierra como darse del Ser; constituye una “ontología del presente” (Rivera, 2017b).

significados específicos e históricamente situados que los participantes manejan y a partir de los cuales dan sentido y orientan su acción (Taylor, 1985b; Abbey, 2000).²

Siguiendo un camino inverso al de la sección precedente, aquí se comenzará por algunas observaciones epistemológicas y metodológicas acerca del lugar de la historia en la filosofía tayloreana, para luego pasar a una imagen resumida de los principales postulados históricos sustantivos del autor, especialmente en lo que se refiere a la edad moderna.

En la que por mucho tiempo fuera su *magnum opus*, el libro *Sources of the Self* (1989), Taylor dedica un capítulo específicamente a una digresión sobre la *explicación histórica*. Llamativamente, afirma que dicha obra no representa, en rigor, una investigación de ese tipo. Una explicación histórica propiamente dicha implicaría una enunciación de todos los factores causales diacrónicos que precipitaron la emergencia de un fenómeno cultural, tomado como objeto de estudio. En cambio, Taylor aspira a un aporte más modesto de naturaleza interpretativa: desea articular las imágenes del bien implícitas en la identidad moderna, sus *ideas-fuerza*, aquellas que suscitan la adhesión de sus seguidores. Esto le permite una reflexión más general sobre el tipo de preguntas y de respuestas que se pueden dar en el campo de la historia. Según este autor, debe evitarse la unilateralización de cualquiera de las dimensiones que intervienen en los fenómenos humanos: no se puede ignorar el peso de las ideas que permiten dar sentido y orientan a los protagonistas de las transformaciones históricas, como si éstas fueran meramente epifenómenos, derivados respecto de las “verdaderas” causas materiales; planteamiento, por ejemplo, del llamado “marxismo vulgar” y de la biología evolucionista aplicada a la sociología y psicología. Por otro lado, tampoco puede caerse en una ilusión idealista que atribuya a las ideas y conceptos una prioridad causal, en la cual dichas ideas sean la condición necesaria y suficiente para la transformación social. Frente a estas posiciones extremas, Taylor defiende una concepción moderada y compleja, según la cual las dimensiones de los significados, ideas, prácticas y condicionamientos externos se afectan recíprocamente sin una prioridad clara y estable:

It is clear that change can come about in both directions, as it were: through mutations and developments in the ideas, including new visions and insights, bringing about alterations, ruptures, reforms, revolutions in practices; and also through drift, change, constrictions or flourishings of practices, bringing about the alteration, flourishing, or decline of ideas. But even this is too abstract. It is better to say that in any concrete development in history, change is occurring both ways. The real skein of events is interwoven with threads running in both directions. A new revolutionary interpretation may arise partly because a practice is under threat, perhaps for reasons quite extraneous to the ideas. Or a given interpretation of things will gain force because the

² También Taylor es deudor de Heidegger en lo relativo al carácter interpretativo de la existencia humana y su constitutiva historicidad, como él mismo ha reconocido (Taylor, 1985a, 1995a; Ruiz, 2013).

practice is flourishing, again for idea-extraneous reasons. But the resulting changes in outlook will have important consequences of their own. The skein of causes is inextricable. (Taylor, 1989: 205-206; cfr. Taylor, 2007: 213)

Más allá de la naturaleza de la relación causal entre factores involucrados, este autor también rechaza el determinismo de muchas de las filosofías de la historia del siglo XIX, como la hegeliana y la marxista. No considera justificado sostener que existe una única línea de desarrollo necesario que todas las sociedades recorrerían, atravesando un número de etapas definidas y sucesivamente ordenadas. En estos planteamientos, el ideal europeo moderno se revela etnocéntrico en su raíz y colonialista en sus consecuencias. No obstante, Taylor no renuncia a cierta versión de teleología histórica que exhibe Hegel, pero que puede rastrearse tan atrás como en Aristóteles. En este sentido, Taylor no está pensando en una etapa histórica última, claramente definida en términos sociales, organizativos e institucionales, al cual todas las civilizaciones eventualmente llegarían, sino a que el ser humano posee una naturaleza que encierra una serie de potencialidades que deben desarrollarse. A medida que las diferentes transformaciones sociales y culturales se suceden históricamente, sería posible rastrear ciertos progresos en dicho desarrollo, es decir, identificar ciertas “ganancias” en la historia en la medida que determinados elementos —ideas, prácticas, valores— puedan significar algo deseable, pero carente en un periodo anterior. Sin embargo, dicho progreso no sería lineal ni necesario y este tipo de juicios valorativos serían perfectamente compatibles con el reconocimiento de que las diferentes épocas y configuraciones socioculturales son también susceptibles de estancarse o hasta retroceder respecto de otras dimensiones de la vida humana que, quizá, culturas previas habían logrado expresar y alentar de un modo superior.³ La consecuencia lógica de una imagen semejante del movimiento histórico —como de ganancias y pérdidas— es la necesidad de realizar juicios históricos comparativos y valorativos, los cuales no están exentos de numerosas dificultades, pero que resultan ser enormemente relevantes tanto a los efectos de la comprensión interpretativa de la historia como de la prescripción normativa moral y política en el mundo contemporáneo (Taylor, 1995a).⁴

La posibilidad de emitir juicios no implica una infinita maleabilidad de la trama histórica. En efecto, Taylor cree que algunas posibilidades histórico-culturales están irremediabilmente perdidos y son irre recuperables, por ejemplo, la concepción medieval del mundo como reflejo o como manifestación de un orden cósmico u ontológico definido e invariable —la teoría

³ Esta descripción de la teoría tayloreana sólo resulta plenamente comprensible a la luz de su antropología filosófica. Sería imposible presentarla aquí en toda su complejidad ya que, según el mismo autor, toda su producción intelectual apunta y contribuye precisamente a ello (Taylor, 1985a). Para una exposición más detallada del tema, se puede consultar la obra de Abbey (2000), Smith (2002) y Bellomo (2011).

⁴ Resulta imposible abordar este tema en toda su complejidad en este espacio limitado. Para profundizar en el aspecto de las condiciones de una comparación entre culturas o periodos históricos ver Saiz (2020).

de las Formas, o la Gran Cadena del Ser (*Great Chain of Being*) en el lenguaje renacentista y temprano-moderno— (Taylor, 1985a; 1994; 1995a). A la inversa, algunas ganancias morales parecen igualmente irreversibles: la consagración de los derechos de las mujeres, la prohibición de la esclavitud o el reconocimiento de los derechos humanos (Dreyfus y Taylor, 2015; Taylor, 1989; 2007). Otro tanto sucede con ciertas estructuras sociopolíticas cuya vigencia, con sus efectos positivos y negativos, parece absurdo negar, como la democracia y el sistema económico capitalista (Taylor, 2007). En definitiva, toda reflexión filosófica debe ser siempre histórica. Una comprensión genética de los problemas, conceptos y preguntas nos permite liberarnos de la aceptación acrítica de los presupuestos contemporáneos, además de intentar restaurar una imagen previa (o parte de ella) e identificar aquello que hay de valioso en modelos de pensamiento y de vida hoy marginados u olvidados (Taylor, 1984).

Ahora bien, presentadas estas consideraciones acerca de las características del conocimiento histórico, se debe realizar al menos una somera exposición de la explicación concreta que el autor ofrece de la historia moderna. Es importante resaltar que las dos obras más importantes de Charles Taylor, *Sources of the Self* y *A Secular Age* (2007), constituyen sendos estudios históricos acerca de la emergencia de algunos de los aspectos típicos de la cultura moderna: su noción de identidad, su relación con lo trascendente.

Taylor rechaza el tipo de explicación de la modernidad que denomina “acultural”, es decir, que la entienden como un proceso neutral que se va dando (necesariamente) en toda sociedad por razones socioeconómicas, históricas y de desarrollo racional. Al contrario, él ofrece una lectura en donde la modernidad aparece como una configuración novedosa, distinta —aunque vinculada— a otras culturas previas, pero sin afirmar que haya sido una simple ganancia en racionalidad y una superación de la superstición. Taylor también se opone a la idea de que la modernidad sea uniforme, sino que existen múltiples modernidades, según la recepción de estas transformaciones internas y contextuales, y el modo peculiar en que se manifiesten en cada sociedad (Taylor, 1995b, 2004). Es un error común tratar el modelo cultural que emerge en las sociedades occidentales avanzadas como un conjunto de elementos coherentes e indisociables y realizar un juicio global. En tanto el proceso de modernización es, como todo proceso histórico, uno de ganancias y pérdidas parciales, se hace imprescindible un juicio matizado, profundo, que permita evaluar y reconocer los aportes, como también los peligros y defectos de nuestra configuración sociocultural contemporánea (Taylor, 1991; Thiebaut, 1991; Dallmayr, 1994).

Para lograr una mejor comprensión de cómo se formaron los ideales y los significados, y qué potencialidades —positivas y negativas— encierran de cara al presente es importante articularlos según la emergencia histórica del modo peculiarmente moderno de percibir y representarnos la identidad moral —una de cuyas novedades es, precisamente, la de poder conceptualizarnos como *yoes*—. En *Sources of the Self* la identidad moderna se ordena según tres características, que habrían surgido y evolucionado a lo largo de los últimos siglos:

I focus on three major facets of this identity: first, modern inwardness, the sense of ourselves as beings with inner depths, and the connected notion that we are “selves”; second, the affirmation of ordinary life which develops from the early modern period; third, the expressivist notion of nature as an inner moral source. The first I try to trace through Augustine to Descartes and Montaigne, and on to our own day; the second I take from the Reformation through the Enlightenment to its contemporary forms; and the third I describe from its origin in the late eighteenth century through the transformations of the nineteenth century, and on to its manifestations in twentieth-century literature. (Taylor, 1989: x)

La primera dimensión se refiere a la emergencia de una concepción del yo como un espacio interior, parcialmente independiente de su manifestación externa frente a los otros miembros de la sociedad. El yo es el ámbito donde se halla a Dios (San Agustín), el núcleo que se cuestiona o piensa, previo a cualquier experiencia sensible (el *cogito* cartesiano), el yo “puntual” lockeano o el sujeto racional que domina sus pasiones (en la formulación neoestoica de Montaigne). A la larga, la noción de interioridad conduce a imaginar el yo como algo separado y hasta aislado del “orden de cosas” del mundo, un “yo desvinculado” (*disengaged*). Los pensamientos y sentimientos son ahora nuestros, propiamente personales, antes que una respuesta convencional según valores y roles socialmente compartidos o impuestos.

La segunda dimensión remite a lo que él llama “afirmación de la vida ordinaria”, es decir, el progresivo rechazo de la distinción entre actividades y formas de vida consideradas superiores —las vocaciones monacales y eclesiásticas en general— y la valoración del ejercicio de profesiones y papeles sociales comunes. En el contexto de la Europa cristiana postreforma, esto significaba resituar el servicio a Dios en un modo de desempeñarse en el ámbito de la familia y el trabajo productivo como auténticas formas de salvación. Con el eventual relegamiento de la dimensión teológica a lo largo del siglo XVIII y los subsiguientes, la herencia de esta transformación consiste en nuestra propensión contemporánea a situar un ideal de vida en bienes y tareas intramundanas en busca de la felicidad en el transcurrir de la vida cotidiana, antes que su sacrificio, en aras de alcanzar un plano trascendente de salvación espiritual o conocimiento contemplativo.

Finalmente, una tercera dimensión consiste en la transformación de nuestro vínculo con la naturaleza, especialmente a través del arte. Mientras que el desarrollo de la racionalidad instrumental y científico-técnica —propia de la Ilustración— constituye una línea insoslayable de la mentalidad moderna, que convive con la reacción del Romanticismo y el contacto profundo con la naturaleza a modo de tener contacto espiritual con sentimientos más puros y auténticos. Mientras que los románticos elaboraron esta concepción —especialmente con relación a la naturaleza, incluso en el sentido biológico del término— eventualmente el arte hereda este rol incluso prescindiendo de lo natural externo. El arte contemporáneo ya no es un medio de reafirmación de los sentidos comunes de una sociedad, conocidos y com-

partidos públicamente, sino que se ha convertido en una manifestación de interioridad, el acceso a un mundo emocional distinto de —y muchas veces opuesto a— la organización social racional.

El objetivo de Taylor al analizar estas múltiples líneas de transformación sociocultural es articular y comprender mejor los ideales morales modernos, constitutivos de nuestra identidad, lo cual nos permite reconocer mejor el potencial (positivo y negativo) del mundo moral contemporáneo.

A lo largo de las décadas siguientes, Taylor publicó trabajos en los que complementa esta primera investigación con otras ideas, prácticas e instituciones típicas de las sociedades contemporáneas: la idea de autenticidad (Taylor, 1991; Conill, 2010), estructuras como la economía de mercado, la esfera pública y la noción de un pueblo que se autogobierna (Taylor, 2004). Sin embargo, no se puede dejar de mencionar su otra gran obra —y la más extensa que ha publicado—, *A Secular Age*, donde discute con las teorías de la secularización predominantes, sobre una concepción de lo secular como un proceso de racionalización lineal, donde los elementos religiosos de la vida humana van quedando relegados como superstición irracional y eventualmente desaparecerán completamente. Es evidente el paralelismo de esta discusión con aquella otra acerca de la modernización; también aquí Taylor plantea que se necesita un análisis más matizado y sutil. Los diferentes contextos culturales contemporáneos han reaccionado y canalizado el proceso de modos distintos, incluso en la propia cultura occidental moderna existen múltiples posibilidades y tendencias contradictorias; por ejemplo, nuestra sociedad admite simultáneamente justificaciones desde una cosmovisión imanentista del mundo y el bien humano, y también una trascendente.

Comparación crítica y las posibilidades de la evaluación histórica

A la luz de la exposición previa acerca del papel de la historicidad y el conocimiento histórico en los modelos teóricos de Vattimo y Taylor, en esta última sección se presentan algunas reflexiones comparativas que buscan señalar similitudes y diferencias, pero, sobre todo, identificar las principales críticas de cada propuesta y el potencial heurístico que ofrecen al lector contemporáneo.

Lo primero que salta a la vista es una marcada similitud en algunos presupuestos metodológicos o, para ser más precisos, en la crítica a los paradigmas epistemológicos dominantes en las ciencias sociales, incluida la historia como disciplina. Ambos autores son declarados oponentes de las pretensiones de un método científico social objetivista, naturalista, que busque explicar los fenómenos humanos a partir de modelos propios de las ciencias naturales. En el plano historiográfico esto implica un rechazo de cualquier explicación que se pretenda una descripción puramente neutral, exhaustiva y causalmente suficiente de al-

gún evento humano. Los dos filósofos son, en ese sentido, antifundacionalistas. No existe un apoyo apriorístico metodológico último e incuestionable, sobre el cual edificar un conocimiento teórico con certezas apodícticas, especialmente en el campo de las realidades humanas.

En este planteamiento se aprecia la pertenencia de los pensadores a la tradición hermenéutica: estos autores coinciden en que cualquier explicación de fenómenos sociales deberá considerar el plano de los significados que dan sentido a las acciones, prácticas e instituciones en cualquier sociedad concreta. El conocimiento científico social —específicamente el histórico— es siempre de naturaleza interpretativa. Por el mismo motivo, la historicidad del conocimiento y de la realidad humana pasa a primer plano: toda interpretación está anclada al trasfondo cultural de conceptos, valores e imágenes disponible para quien lo formula o articula.

Ambos pensadores rechazan las visiones teleológicas de la historia, como la propuesta de Hegel, aunque también de aquellas lecturas de la modernidad como progresión lineal y ganancia en racionalidad. Según Taylor y Vattimo, no hay una sola secuencia histórica necesaria, sino que se debe atender a la irreductible pluralidad de la realidad humana. Dicho pluralismo es aplicable al conocimiento histórico: existen diversas maneras de narrar la propia historia, que cada sociedad, clase o grupo cultural expresa. Si se subsume en un punto de vista ajeno, este conocimiento posiblemente se vea distorsionado, como sucedía con la concepción histórica moderna que, en gran medida, se revela como etnocéntrica en la actualidad. Además, esta idea también es válida en relación con los desarrollos sociohistóricos en sí, los cuales no tienen un camino preestablecido y no se manifiestan de la misma manera en todo el mundo. En cambio, siempre albergan diversas posibilidades, tal y como demuestra la idea tayloreana de las modernidades múltiples.

Estas distinciones analíticas entre conocimiento histórico y realidad social es artificial a las teorías de los autores, por cuanto ambos consideran que la misma realidad está parcialmente —para Taylor— o totalmente —en el caso de Vattimo— constituida por nuestras propias interpretaciones; los conceptos, prácticas y posibilidades materiales se retroalimentan de manera recíproca.⁵

No obstante, a pesar de compartir posiciones teóricas, el modelo histórico-filosófico resultante no es el mismo en cada caso. Hay quienes encuentran en Vattimo un cierto determinismo histórico implícito (White, 2009; Miller, 2009; Bueno, 2019). En efecto, la secuencia de las diferentes épocas del Ser que Vattimo hereda de Heidegger no deja de ser una historia de su progresivo debilitamiento, en un proceso relativamente lineal y unidireccionado, a pesar de no pretender ningún tipo de desarrollo dialéctico del Espíritu. Este punto se corrobora en la consideración mucho más detallada que Vattimo hace de la edad moderna

⁵ En este sentido, ver la cita de Taylor sobre la explicación histórica transcripta en la sección anterior.

y la subsiguiente condición posmoderna, donde se logra observar cómo, contra la declaración inicial de la infinidad de historias posibles, sujetas a la interpretación y experiencia particular de cada grupo, la modernidad es descrita como un movimiento sustancialmente homogéneo, con ciertos imperativos funcionales, sociológicos y epistemológicos generales, que profundizan y “consuman” la tradición metafísica, al punto de subsunción total del Ser en los entes tratados como objetos materiales manipulables. Del mismo modo, frente a esta situación existencial global, solamente se abre la posibilidad alternativa de la subversión posmoderna de los pilares filosóficos fundamentales de la metafísica.⁶

Vattimo no se reconoce en esta clave determinista o teleológica de la historia tal como aquí se formula, sin embargo, cuando conceptualmente presume que la hermenéutica nihilista es “la última/única chance” (como ha dicho en numerosas ocasiones), más allá del recurso retórico-literario que evidentemente está empleando, parecería estar presuponiéndose que no hay otra salida posible al momento de compleción metafísica en la sociedad de la organización total; la única posibilidad de un evento epocal que irrumpa, de una verdadera emergencia histórica, es ésta. Si bien esta propuesta carece de la necesidad propia del determinismo historicista decimonónico —según el cual con certeza una tal etapa histórica debe tener lugar— al menos presenta la misma exclusividad respecto de que no puede suceder otra cosa —más que permanecer irremediablemente en el mundo actual de la ausencia de emergencia—. En otras palabras, la secuencia histórica occidental mantuvo una dirección clara y progresiva y, en este momento, solamente hay una alternativa epocal posible.⁷ Resulta cuanto menos problemático explicar por qué esta caracterización de la historia no se convierte precisamente en el tipo de metanarrativa que el posmodernismo declara rechazar —aunque ciertamente una cuyo contenido positivo se reduce al mínimo, puesto que estaríamos en una etapa donde, “internamente”, las interpretaciones históricas serían múltiples—.

En este aspecto, la formulación de Charles Taylor es más sólida y coherente con sus propios presupuestos. En efecto, Taylor no parece prever una fuerza necesaria en ninguna transición histórica concreta, más allá del reconocimiento de que, una vez ocurridas, ciertas posibilidades quedan clausuradas. Al contrario, como se hace evidente en su discusión de las múltiples modernidades y en las narraciones que construye en *Sources of the Self y A Secular Age*, las diferentes fuerzas conceptuales, morales, económicas, tecnológicas, etc., que

⁶ El mismo Vattimo reconoce que su interpretación histórica no tiene otro sustento que la propia experiencia vivida de la situación contemporánea, en la medida que su teoría excluye cualquier tipo de argumentación o justificación apoyado en realidades externas u objetivas consideradas últimas o suficientes, al modo metafísico (Vattimo, 2018). Rivera (2017a) observa cómo este planteamiento hermenéutico nihilista responde a los horizontes de experiencia de las democracias capitalistas avanzadas, ignorando la trayectoria de muchas otras sociedades y que, incluso en este campo acotado, ignoraba muchos de los aspectos del mundo contemporáneo que contradicen la tendencia así identificada.

⁷ Resulta problemático explicar por qué esta caracterización de la historia no se convierte precisamente en el tipo de metanarrativa que el posmodernismo declara rechazar, aunque ciertamente una cuyo contenido positivo se reduce al mínimo, puesto que estaríamos en una etapa donde, “internamente”, las interpretaciones históricas serían múltiples.

han contribuido a moldear nuestra época contemporánea no solamente han sido recibidas y plasmadas de modos diversos en diferentes coordenadas espaciotemporales y culturales, sino que ellas mismas encierran direcciones variadas y hasta contradictorias (*cross-pressures*), lo cual permite concebir la modernidad —y, en principio, cualquier otra época histórica— de manera más rica, albergando un espectro de posibilidades alternativas, coincidentes u opuestas, cada una de las cuales debe ser articulada y considerada en su potencial aporte o perjuicio para la vida humana plena.

Es evidente que el análisis histórico que este autor propone no se guía exclusivamente por un criterio de rigor historiográfico objetivista o positivo, sino en encontrar tendencia o movimientos en múltiples planos que tengan alguna capacidad de explicar las transformaciones sociales y el modo en que hoy interpretamos nuestra realidad. En este sentido, Taylor ha sido criticado por no prestar suficiente atención en sus estudios históricos a los datos sociológicos concretos (Calhoun, 1991), aunque otros han elogiado esta mezcla de filosofía e historia (Thunder, 2004).

Esto se conecta con un punto de comparación adicional, aunque más complejo. La perspectiva general de Taylor se apoya en una concepción moral realista y en una antropología filosófica que, aunque no apela frecuentemente al término “naturaleza”, presenta, por un lado, una imagen compleja del ser humano como una conjunción de elementos dados o constantes trascendentales y, por otro, otras características históricamente adquiridas o contingentes; esta imagen del hombre subyacente —explícita, aunque nunca exhaustivamente articulada— sirve como guía para nuestros juicios morales actuales y para la comparación intercultural o entre sociedades más o menos distantes históricamente. No nos hemos detenido en este trabajo en el proceso y las complejas consideraciones que tal tipo de comparación conlleva, sin embargo, esto da una pauta acerca de la posibilidad de hacer evaluaciones de ganancia y pérdida entre diferentes manifestaciones históricas.

Esta posición no está exenta de dificultades. Woodford realiza una crítica especialmente fuerte de la tensión que existe entre un historicismo que reconoce el carácter construido e históricamente variable de toda experiencia humana y la onto-teología que conlleva una necesidad humana universal por lo trascendente, lo cual, en última instancia, se identificaría estáticamente con Dios. En su opinión, adoptar un historicismo como el de Taylor necesariamente debilita cualquier argumento de orden normativo (Woodford, 2012: 189-190). Basta recalcar aquí que este equilibrio tenso es propio de cualquier teoría que reconozca la dimensión histórica de la existencia humana con todas sus implicaciones, pero rechace la salida relativista que el historicismo parecería implicar. Incidentalmente, la respuesta de Vattimo es mucho más acorde a la perspectiva de Woodford. Éste también pretende evitar las consecuencias relativistas más radicales del pensamiento débil y lo logra a través de una cierta apelación a la misma historicidad: siempre nos encontramos inmersos en un marco de normas proporcionado por la tradición a la que pertenecemos; no hay razón para abandonar o

ignorar estas reglas, aunque debemos aproximarnos a ellas con la consciencia de su carácter infundado en cualquier verdad objetiva más allá del mero hecho de haber sido constitutivas de nuestra cultura y nuestra procedencia, aunque ciertamente no estemos atados a ellas de manera invariable (Vattimo, 2010).

La solución de Vattimo es insuficiente desde un punto de vista teórico y práctico. Es claro el paralelismo entre su propuesta y el modelo del *Andenken* como “pensamiento rememorante”, el cual recorre la tradición de la metafísica descubriendo sus variadas posibilidades, potenciales interpretaciones y conclusiones, al distorsionarla en un movimiento de *Verwindung*. Sin embargo, traducido al plano normativo esto no ofrece una motivación psicológica —racional ni emotiva— suficiente al individuo para adherir de manera significativa a una norma concreta. Adicionalmente, no evita los mismos resultados potenciales de adherir al relativismo teórico explícitamente, por cuanto no habría forma de criticar ni disputar a una comunidad que desarrollara su tradición en un sentido que violara los derechos de minorías, por dar un ejemplo. En este sentido, Vattimo tampoco logra resolver satisfactoriamente el dilema entre las consecuencias de abandonarse a las fuerzas irracionales de la voluntad de poder —en la estela nietzscheana— y mantener una variable de salvación en el “destino histórico” de la época posmoderna y el debilitamiento del Ser (Flores d’Arcais, 2007: 263-266).

En conclusión, la teoría de Taylor, a pesar de las tensiones identificables y posiblemente irresolubles, ofrece una aproximación a la historia que reconoce su carácter insoslayable para la comprensión de cualquier realidad humana, sin relegarla a una mera descripción cronológicamente ordenada de hechos positivos u objetivos y sin reducirla a momentos de un desarrollo dialéctico necesario. Sin embargo, al mismo tiempo, mantiene abierta la posibilidad de juicios históricos que permitan reconocer la relevancia normativa de la historia, comparar y someter a crítica nuestros ordenamientos contemporáneos, apreciar sus virtudes y corregir sus errores, aprendiendo del pasado. En este sentido, una crítica similar a la debilidad de la teoría de Vattimo —aunque sin referencia a la alternativa tayloreana— puede observarse en el trabajo de Bueno González (2019), quien insiste en que aceptar la crítica al racionalismo, a la noción moderna de progreso histórico y al error metafísico de reducir el Ser al ente, no conllevan un abandono total de la verdad, la realidad independiente ni una orientación histórica plasmada en la tradición.

Sobre el autor

MAURO JAVIER SAIZ es doctor en Ciencias Políticas por la Pontificia Universidad Católica Argentina y becario posdoctoral del CONICET. Sus líneas de investigación son: la filosofía comunitarista, las posibilidades de debate entre tradiciones filosóficas y las consecuencias políticas de la hermenéutica. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *El diálogo entre tradiciones y culturas* (2020) Buenos Aires: Teseo; “Gianni Vattimo, Charles Taylor y los corolarios políticos de la hermenéutica” (2021) *Estudios Políticos*, 194.

Referencias bibliográficas

- Abbey, Ruth (2000) *Charles Taylor*. Teddington: Acumen.
- Bellomo, Santiago (2011) *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*. Navarra: EUNSA.
- Bueno González, Antonio (2019) “Vattimo y el anuncio heideggeriano de la eventualidad del ser” *Claridades. Revista de filosofía*, 11: 141-188.
- Calhoun, Craig (1991) “Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self” *Sociological Theory*, 9(2): 232-263.
- Conill Sancho, Jesús (2010) *Ética hermenéutica*, 2da ed. Madrid: Tecnos.
- Dallmayr, Fred (1994) “Modernity Rescued from Knockers and Boosters. The Ethics of Authenticity by Charles Taylor” *The Review of Politics*, 56(1): 153-157.
- Dreyfus, Hubert y Charles Taylor (2015) *Retrieving Realism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Flores d’Arcais, Paolo (2007) “Gianni Vattimo; or rather, Hermeneutics as the Primacy of Politics” en Zabala, Santiago (ed.) *Weakening Philosophy. Essays in Honor of Gianni Vattimo*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, pp. 250-266.
- Liotard, Jean-François (1991) *La condición postmoderna*, 2da ed. (trad. de Mariano Antolín Rato). Madrid: Cátedra.
- Marcos, Jairo (2020) “Debilitamiento: el ocaso hermenéutico desde Gianni Vattimo” *BROCAR*, 44: 165-194.
- Miller, Ted (2009) “In Hermeneutic Circles. A Reply to White” *Political Theory*, 37(6): 817-822.
- Perkins, Lucas y Michael Gillespie (2017) “The Dangerous Divide: Between Weak Thought and Practical Politics” en Mazzini, Silvia y Owen Glyn-Williams (eds.) *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*. Nueva York: Springer, pp. 137-149.
- Rivera, Víctor (2017a) “El fin del pensamiento débil. Gianni Vattimo, nihilismo y violencia global” *Estudios Filosóficos*, 66: 59-84.

- Rivera, Víctor (2017b) "Evento y milagro. El 11 de septiembre: ¿Gianni Vattimo o Joseph de Maistre?" *Diánoia*, 62(79): 49-75.
- Rovatti, Pier Aldo y Gianni Vattimo (1995) "Premessa" en *Il pensiero debole*, 10a ed. Milán: Feltrinelli, pp. 7-11.
- Ruiz Schneider, Carlos (2013) "Modernidad e identidad en Charles Taylor" *Revista de Filosofía*, 69: 227-243.
- Saiz, Mauro Javier (2020) *El diálogo entre tradiciones y culturas. El pensamiento de A. MacIntyre y C. Taylor*. Buenos Aires: Teseo.
- Smith, Nicholas (2002) *Charles Taylor: Meaning, Morals, and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Taylor, Charles (1984) "Philosophy and its history" en Rorty, Richard; Schneewind, J. B. y Quentin Skinner (eds.) *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 17-30.
- Taylor, Charles (1985a) *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1985b) *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1989) *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1991) *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1994) "Reply to Commentators" *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1): 203-213.
- Taylor, Charles (1995a) *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1995b) "Two Theories of Modernity" *The Hastings Center Report*, 25(2): 24-33.
- Taylor, Charles (2000) "Several Reflections on the Theme of Solidarity" (trad. de A. Rosman) *Thinking in Values – The Tischner Institute Journal of Philosophy*, 1: 68-77.
- Taylor, Charles (2004) *Modern Social Imaginaries*. Londres: Duke University Press.
- Taylor, Charles (2007) *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thiebaut, Carlos (1991) "Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral" *Isegoría*, 4: 122-152.
- Thunder, David (2004) "The Flattening of Time. Modern Social Imaginaries by Charles Taylor" *The Review of Politics*, 66(3): 519-521.
- Vattimo, Gianni (1989) *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 2da ed. Génova: Marietti.
- Vattimo, Gianni (1993) *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger* (trad. de Cyprian Blamires). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Vattimo, Gianni (1998) *La fine della modernità*, 2da ed. Milán: Garzanti.
- Vattimo, Gianni (2000) *La società trasparente*, 3ra ed. Milán: Garzanti.
- Vattimo, Gianni (2010) *Adiós a la verdad* (trad. de M. T. D'Meza). Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, Gianni (2012) *Della realtà*. Milán: Garzanti.

- Vattimo, Gianni (2018) *Essere e dintorni*. Milán: La nave di Teseo.
- Vattimo, Gianni y Santiago Zabala (2011) *Hermeneutic Communism*. Nueva York: Columbia University Press.
- White, Stephen (2009) "Violence, Weak Ontology, and Late-Modernity" *Political Theory*, 37(6): 808-816.
- Woessner, Martin (2017) "Hermeneutic Communism: Left Heideggerianism's Last Hope?" en Mazzini, Silvia y Owen Glyn-Williams (eds.) *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*. Nueva York: Springer, pp. 35-48.
- Woodford, Peter (2012) "Specters of the Nineteenth Century. Charles Taylor and the Problem of Historicism" *Journal of Religious Ethics*, 40(1): 171-192.
- Woodward, Ashley (2009) "The *Verwindung* of Capital: On the Philosophy and Politics of Gianni Vattimo" *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 13(1): 73-99.