

(Anti-)Epistemología

por Juan Manuel Cincunegui*

Resumen

En este artículo se explora la crítica a la tradición epistemológica que Charles Taylor identifica en las obras de Hegel, Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty. Estos autores apuntan a cierta noción de la razón reducida ontológicamente a su función procedimental. En contraposición, ofrecen una concepción situada del sujeto, una comprensión de vinculación radical del hombre como ser-en-el-mundo, inmerso en una cultura, en una forma de vida, que se opone a la pretendida desvinculación que promueven sus contrincantes en el debate.

Palabras clave: Epistemología, Ontología, Wittgenstein, Heidegger, Hegel, Merleau-Ponty

(Anti-)Epistemology

Abstract

This article explores the criticism to the Epistemological tradition that Charles Taylor identifies in the works of Hegel, Heidegger, Wittgenstein and Merleau-Ponty. These authors point to some notion of reason ontologically reduced to procedural function. In contrast, they offer a situated conception of the subject, a radical understanding of man's relationship to the world as being-in-the-world, immersed in a culture, a way of life that is opposed to the alleged disengagement of the subject promoted by his opponents in the debate.

Key Words: Epistemology, Ontology, Wittgenstein, Heidegger, Hegel, Merleau-Ponty.

* Licenciado y Doctor en Filosofía (Universitat Ramon Llull, Barcelona, España). Profesor de Filosofía Social en la Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel. manucincunegui@gmail.com

Introducción

La revolución científica supuso una brutal mutación filosófica, especialmente en el ámbito de la epistemología, el área de la filosofía a la que le conciernen las cuestiones del conocimiento. Esta transformación de nuestra comprensión del conocimiento produjo resonancias en todos los ámbitos de la cultura, más allá de los debates en torno a la naturaleza de la verdad, el conocimiento o la determinación del procedimiento o método apropiado en lo que concierne al uso de la razón.

Podemos pensar el trasfondo que subyace a las innovaciones epistemológicas llevadas a cabo en aquella época con la imagen inaugurada por Max Weber del “desencantamiento del mundo”. Con ello apuntamos a la pérdida de significación intrínseca sufrida por el cosmos moderno, y el modo en el cual, a partir de ese vaciamiento de la significación, comienza a gestarse una versión mecanicista de la naturaleza que será la marca distintiva de la nueva era. La mutación cosmológica se encuentra estrechamente vinculada al desarrollo del pensamiento científico moderno, en cuanto éste supone el anhelo de un conocimiento desvinculado y objetivo que tiene como correlato un universo neutro.

El punto de partida de la crítica a la tradición epistemológica promovida por el filósofo canadiense Charles Taylor es la lectura de cuatro pensadores capitales: Hegel, Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty. En la *Fenomenología del Espíritu* refiriéndose justamente a la tradición epistemológica, nos dice Hegel, que el miedo al error (la búsqueda de certidumbre absoluta), revela un temor a la verdad. La idea de fondo es que esta postura está atada a una cierta aspiración a la individualidad y la separación, que resiste la verdad de la identidad sujeto-objeto. En el caso de Heidegger, hay una explícita comprensión de la perspectiva epistemológica moderna como un estadio en el desarrollo de una postura de dominación del mundo que culmina con la sociedad tecnológica contemporánea. Merleau-Ponty, por su parte, ofrece una noción alternativa de libertad que surge de su crítica al empirismo y al intelectualismo. Wittgenstein también apunta a la epistemología, y sus seguidores muestran afinidad hacia esta crítica de la posición desvinculada, instrumental y atomista¹.

Estos autores nos han ayudado a emerger del racionalismo moderno, es decir, a cierta noción de la razón que se caracteriza, fundamentalmente, por haber ontologizado el procedimiento racional, interpretándolo como constitutivo de la propia mente. En este sentido, Hegel es un punto de referencia indispensable si queremos entender esta búsqueda de una

subjetividad situada². Heidegger, Merleau-Ponty y Heidegger, en su estela, nos han heredado una imagen del hombre como agente vinculado, como un ser-en-el-mundo, inmerso en una cultura, en una forma de vida, que se opone a la pretendida desvinculación del agente que promueven sus contrincantes en el debate³.

A diferencia de lo que ocurre con la visión racionalista dominante, en la cual el modelo es el de un pensador desvinculado que actúa a partir de cálculos estratégicos en función de ecuaciones medios-fines; y que lo hace sobre la base de la composición de una imagen mental del mundo que es producto del procesamiento de los fragmentos de información que recibe a través de la percepción; la noción de vinculación aboga por una imagen del agente que habita un mundo moldeado de manera esencial por su forma de vida, su historia y su existencia corporal.

1. La razón moderna

Podemos identificar dos facetas de la razón moderna. Por un lado, su compromiso procedimental. Por el otro, su labor objetivante. El anhelo moderno de lograr un pensamiento apropiado no se encuentra conectado con la aspiración de vincularse con el orden de las cosas en el universo, sino con la convicción de que la razón tiene como propósito la construcción de una imagen del mundo que, para ser lograda, requiere por parte del agente un estrecho escrutinio del edificio construido en una suerte de giro reflexivo. Por otro lado, en la razón moderna hay una muy pronunciada aspiración a escapar del “provincialismo” de la subjetividad, con el fin de captar el mundo en su mismidad. Lo cual trae consigo la apertura de un abismo entre el modo real del ser de las cosas al cual el científico debe acceder, y el modo en que las cosas aparecen al sentido común. La aspiración a la objetividad es, al fin de cuentas, el intento por eludir toda perspectiva, mirar el mundo desde ninguna parte, desde ninguna forma de vida en particular. Con ello, lo que se pretende es abandonar el punto de vista que hace que las cosas aparezcan del modo en que lo hacen, para llegar a lo que las cosas verdaderamente son.⁴

Lo que subyace a la razón moderna es una noción acerca de lo “mental” que distorsiona la naturaleza de la experiencia humana que está presente en la psicología conductista, y en la mayor parte de las teorías contemporáneas de la mente. Sin embargo, la aproximación al conocimiento que nos presenta el modelo epistemológico se encuentra

² C. TAYLOR. *Hegel*. Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 1975, p. 571.

³ C. TAYLOR. *Philosophical Arguments*, p. 61.

⁴ Thomas NAGEL *A View From Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1979, p. 208.

¹ Charles TAYLOR., *Philosophical Arguments*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1995, p. 8.

incrustada de manera ineludible en la condición primaria de nuestra experiencia que es la del agente encarnado. Aunque es posible reconocer la importancia crucial que tiene dicha aproximación subsidiaria, por ejemplo, para el desarrollo de la física moderna, la ontologización de esta perspectiva desvinculada, que debió haberse entendido como un logro extra-ordinario por parte del agente, se interpretó como una descripción de la propia naturaleza de la mente.

Ahora bien, si queremos *escapar* de la trampa epistemológica, de esta “figura que nos tuvo cautivos”⁵, dice Wittgenstein, “preguntar si el mundo es real es no saber lo que uno está diciendo”⁶, continúa Merleau-Ponty. Es decir, escapar de la prisión epistemológica implica renunciar a la creencia de que este modelo es un mapa fidedigno (el único mapa fidedigno) acerca del modo de ser de las cosas en relación con la mente en el mundo. Para ello, tenemos que volver hacia el pasado y constatar que el nuevo modelo fue una opción a la que era posible adherirse por medio de un análisis creativo en sus formulaciones fundacionales⁷.

En este caso las formulaciones fundacionales son las del cartesianismo y el empirismo clásico, precursores de todo un conjunto de posiciones en la filosofía de la mente. Descartes fue quien nos introdujo a esta “imagen que nos tuvo cautivos”, a la cual llegamos por medio de la distinción interior-exterior que establece una rotunda demarcación entre los estados mentales y los eventos físicos. De acuerdo con este modelo, los estados mentales son objetos de la conciencia, lo cual incluye una gran variedad de fenómenos que van desde los cosquilleos y los dolores, hasta los pensamientos más abstractos y exaltados, pasando por las sensaciones, las percepciones de nuestro entorno, las emociones y los sentimientos. Para Descartes, todos estos fenómenos tienen en común el hecho de que están presentes en la conciencia del sujeto que los piensa. Por otro lado, estos fenómenos son inteligibles en sus propios términos, independientemente del mundo exterior, lo cual implica que estas dos esferas, la mental y la material, son independientes la una de la otra.

En el caso del modelo empirista, aun cuando se diferencia de la formulación ofrecida por el cartesianismo, presenta un contraste análogo. La mente está poblada de “ideas” que son adquiridas a través de la percepción.

⁵ Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988, p. 125.

⁶ Maurice MERLEAU-PONTY. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 396.

⁷ C. TAYLOR, “Philosophy and Its History” en *Philosophy in History*, de J.B. Scheneewind & Q. Skinner, Richard Rorty. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 19-20.

Como ocurre con los pensamientos en el modelo cartesiano, las “ideas” son contenidos que están presentes de manera inteligible en un mundo interior independiente. Un aspecto crucial de esta perspectiva es que comprende el mundo como una exterioridad que rodea al sujeto, una exterioridad con la cual la mente interactúa, lo cual suscita el tema de la frontera. La idea de conocimiento es la de interacción: lo que sucede en el interior está modelado, al menos en parte, por lo que existe en el exterior. La pregunta, como sabemos, es de qué manera debemos concebir dicha interacción⁸.

2. El corazón del modelo epistemológico

En la filosofía contemporánea son muchos los autores que repudian el legado epistemológico. Sin embargo, cuando prestamos atención a lo que significa la epistemología para cada uno de estos autores, el aparente consenso se quiebra. Richard Rorty, por ejemplo, ayudó a cristalizar y acelerar el rechazo del proyecto epistemológico como totalidad a partir de la publicación de su obra *Philosophy and the Mirror of Nature*⁹. Sin embargo, es interesante prestar atención a la pregunta acerca de lo que es preciso negar cuando hablamos de superar la epistemología. De acuerdo con Rorty, el problema central es el proyecto fundacionalista, el cual consistió en establecer una disciplina rigurosa “que pudiera controlar las credenciales de todas las pretensiones de verdad” de las ciencias positivas¹⁰.

Charles Taylor ha argumentado de manera convincente contra esta versión. Según Taylor, no alcanza la crítica contra el fundacionalismo para arrancarnos del proyecto epistemológico, porque lo que se encuentra en el corazón de la moderna epistemología es, en primer lugar, el representacionalismo, seguido por la presunción de desvinculación y una cierta perspectiva ética inherente al proyecto¹¹. Esta estructura sigue vigente en nuestro pensamiento y en otros elementos de nuestra cultura. Aunque Descartes no esté de moda debido a su dualismo, su racionalismo y una psicología desprestigiada, la estructura básica de su pensamiento continúa vigente. Por esa razón parece necesario articular una explicación genética, debido, básicamente, a la naturaleza del olvido que reviste nuestra anuencia al modelo epistemológico. Debemos resolver por qué razón

⁸ C. TAYLOR, “Inwardness and Culture of Modernity”, en *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, de Axel Honneth, Thomas MacCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 2003, p. 106.

⁹ RICHARD RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.

¹⁰ C. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, p. 66.

¹¹ RUTH ABBEY, *Charles Taylor*. Teddington: Acumen, 2000, p. 178.

el excitante logro que significó el descubrimiento de la agencia desvinculada en el ámbito de la investigación científica se convirtió en la cosa más obvia del mundo. O para decirlo de otro modo: ¿De qué manera se produce un olvido de la magnitud del que estamos hablando respecto a la naturaleza de nuestra propia experiencia? La respuesta es que el modelo epistemológico se ha convertido en el principio organizador de nuestras prácticas de pensamiento y acción en el mundo. Podemos rastrear su presencia en el modo en el que cultivamos las ciencias naturales, en nuestra tecnología, en los modos dominantes de organización política, y en muchos de los protocolos de la curación, reglamentación y organización de los hombres en sociedad, y otras muchas esferas¹².

La interpretación epistemológica se encuentra en la base de tres importantes manifestaciones históricas de la modernidad. En primer lugar, la imagen del sujeto idealmente desvinculado, en la cual la libertad y la racionalidad del agente lleva al extremo de que él mismo se distingue de manera radical de los mundos natural y social, de tal modo que ya no se define a sí mismo a partir de lo que está fuera en esos mundos. En segundo lugar, la perspectiva del yo puntual, cuyo ideal de libertad y racionalidad lo conmina a tratar los mundos natural y social de manera instrumental, como objetos de cambio y reorganización, con el fin de asegurarse el bienestar para sí mismo y otros. Y como consecuencia de lo anterior, una construcción atomista de la sociedad, constituida, en última instancia con la vista puesta en los propósitos individuales.

Existe una muy estrecha conexión entre (1) la concepción representacionalista del conocimiento y (2) la ciencia mecanicista del siglo XVII. La concepción representacionalista del conocimiento y la mecanización de la imagen del mundo socava la comprensión anterior que entendía el conocimiento a partir del modelo aristotélico, es decir, como una actividad en la cual la mente se volvía una con el objeto conocido en una suerte de participación del *eidós* del objeto y la propia mente¹³. A partir de Locke, sin embargo, y hasta los modelos contemporáneos de inteligencia artificial, el conocimiento se explica en términos mecanicistas, siendo la percepción concebida como una recepción pasiva de las impresiones del mundo exterior, y el propio conocimiento la relación que se establece entre lo que está fuera y ciertos estados interiores.

Este modelo es el que domina las llamadas ciencias cognitivas. De acuerdo con sus adherentes, la mente es definida a partir de características funcionales análogas a las que poseen las máquinas computacionales. Bajo

¹² C. TAYLOR, "Philosophy and Its History", p. 20.

¹³ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos, 1995, p. 157, 431b20-23.

Dice el estagirita: "Recapitulando ahora ya la doctrina que hemos expuesto en torno al alma, digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible."

esta perspectiva, la mente es descrita como un mecanismo de procesamiento de entrada de información bruta, registrada atomísticamente. Este esfuerzo de la psicología cognitiva no puede ser desacreditado enteramente. Indudablemente, su labor explicativa conlleva una importante ganancia epistémica en lo que concierne a los complejos mecanismos del sistema neuronal. Esto es así porque, aunque el modelo es incongruente con una característica crucial de los sujetos encarnados, eso no implica que el modelo sea falso. Su validez depende del nivel de explicación al cual se aplique. Podemos distinguir dos niveles. Un nivel explicativo "profundo" de la acción, que sería el que ofrece el científico cognitivo; y un nivel explicativo "superior" que pretende dar cuenta del agente. De ese modo, hay lugar en psicología para aquellos que aspiran a transformar la psicología en una ciencia mecanicista, y aquellos para quienes el sentido o el significado juegan un rol ineludible en la explicación del comportamiento. De todas maneras, la extrapolación resulta fatal. En vista del fenómeno de la subjetividad encarnada que es el objeto de interés del fenomenólogo, el retrato de la mente ofrecido por estas teorías resulta incongruente.

Si volvemos ahora a la definición de la persona que estamos intentando desentrañar, vemos que la razón última de dicha incongruencia resulta del hecho de que el sujeto encarnado es esencialmente un ser que se encuentra en pugna con el mundo. El mundo que percibe no le es indiferente, sino que actúa en él sobre la base de sus deseos y propósitos. La diferencia crucial entre los hombres y las máquinas no es la conciencia, sino más bien el significado. Nuestra conciencia nos permite enfocarnos en la significación que tienen las cosas para nosotros y, sobre todo, transformarlas por medio del lenguaje. Sea como sea, lo que nos distingue de las máquinas, también distingue a los animales no humanos de ellas. Estos es, la significación que tienen las cosas para nosotros¹⁴.

3. Heidegger y Wittgenstein: sobre vinculación y significación

Las estrategias de Heidegger y Wittgenstein a favor de la agencia humana entendida como "finita" o "vinculada" son complementarias. Ambos ponen especial énfasis en el rol que tiene el trasfondo para la comprensión. Desde esta perspectiva, sólo podemos explicar la inteligibilidad tomando en consideración el contexto de nuestra agencia encarnada. El trasfondo es el horizonte no explicitado dentro del cual la experiencia puede entenderse.

Ahora bien, aunque no seamos explícita o focalmente conscientes de ello, el trasfondo no se define exclusivamente a partir de esta consideración negativa. Lo que resulta más importante es que cumple un rol crucial

¹⁴ C. TAYLOR, *Human agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 201.
Stromata 69 (2013) 113-138

en cuanto ofrece inteligibilidad a aquello de lo que somos conscientes de manera incontestable. El trasfondo es el equivalente a la precomprensión heideggeriana, esa dimensión tácita, siempre sabida, que somos capaces de articular, es decir, "sacar a relucir" (de manera siempre parcial) de la condición de implícito. El trasfondo, por lo tanto, no puede explicitarse totalmente. Pretender tal cosa resulta incoherente, debido a que el trasfondo es lo que emerge junto con el agente vinculado; siempre ha de haber un contexto desde el cual prestamos atención. Llevar a la articulación un aspecto implícito de nuestra experiencia supone aun un trasfondo¹⁵.

De este modo, la estrategia utilizada para superar la imagen desvinculada del agente consiste en articular lo que ella supone, en el caso de Heidegger a partir de una clarificación de la noción de precomprensión, y en el caso de Wittgenstein a partir de lo que se supone en una definición ostensiva¹⁶.

Más adelante veremos con mayor detalle la estructura básica de los argumentos utilizados por estos autores, inaugurados por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, en el capítulo de la deducción trascendental, con el fin de superar el atomismo de entrada de información adoptado por el empirismo. Hume había señalado que era posible, a través de un escrutinio reflexivo, aislar el nivel básico de la percepción, es decir, llegar a los fragmentos de información, a las impresiones individuales, que a posteriori se agregaban ofreciéndonos la apariencia de realidad intrínseca de los fenómenos. En líneas generales, la respuesta de Kant es que las partículas individuales, para ser aprehendidas como tales, deben ser concebidas a priori como fragmentos de información, lo cual conlleva darles un lugar en el mundo que percibimos. Resulta incomprendible pretender que dichos fragmentos sean aprehendidos como fragmentos de información si los tomamos de manera aislada. Según Kant, lo que Hume y los empiristas olvidan es que para otorgarles dicho estatuto, estos deben tener ya un lugar en el mundo aprehendido de manera unitaria. En breve, la unidad del mundo es un presupuesto para todo lo que se presenta como un fragmento de información. Por esa razón, ese fragmento no puede ser independiente de todo lo demás. El trasfondo es condición de posibilidad de la impresión simple, y por lo tanto, esta no puede tener el sentido radical que Hume le otorga¹⁷.

¹⁵ C. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, p. 70..

¹⁶ Sobre esta cuestión, véase la obra de Michael POLANYI, *The Tacit Dimension*. Chicago: The Chicago University Press, 2009. Dice el filósofo húngaro-británico: "Nos aproximamos aquí a una cuestión crucial. El propósito declarado de la ciencia moderna es establecer un conocimiento objetivo, estrictamente independiente. La distancia que aún nos queda por recorrer para alcanzar dicho ideal es aceptada únicamente como una imperfección temporal que debemos tener el propósito de eliminar. Pero supongamos que el conocimiento tácito forma parte de modo indispensable de todo conocimiento, entonces el ideal de eliminar todos los elementos personales del conocimiento será, en efecto, el intento por destruir todo conocimiento."

¹⁷ C. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, p. 72.

Este argumento está en línea con la analítica existencial que lleva a cabo Heidegger en *Ser y Tiempo*, cuya intención primaria no consiste en ofrecernos una descripción de los que significa vivir en el mundo, sino mostrarnos que nuestra aprehensión de las cosas como objetos neutrales es sólo una de las posibilidades que tenemos contra el trasfondo de nuestro ser-en-el-mundo, en el cual las cosas se revelan como *zuhanden*¹⁸. Para Heidegger, la actitud descrita en la concepción desvinculada requiere estar situada en una postura estructuradora y continúa con el mundo que se supone antitética a ella. Eso significa que esta actitud no puede ser original y fundamental. La auténtica condición de su posibilidad nos prohíbe dar a esta postura neutral el lugar paradigmático en nuestras vidas que la imagen desvinculada le atribuye¹⁹.

De manera semejante, en las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein hace con el atomismo del significado lo que Kant con el atomismo de entrada de información. En este sentido, hablamos de atomismo cuando pensamos en aquellas teorías del lenguaje que defienden que la significación de una palabra le viene dada por la relación que tiene con el objeto al cual hace referencia. Tomando como punto de partida la ilustración que encuentra en *Confesiones* (I.8.)²⁰, que anticipa la versión lockeana de la mente en la cual la palabra recibe su significación, no ya del objeto directamente, sino de la idea que representa dicho objeto, Wittgenstein argumenta contra la plausibilidad de un hipotético lenguaje privado que una teoría como esta convertiría en una posibilidad.

Por razones análogas a las que hemos apuntado en Kant contra el atomismo de entrada de información, el atomismo del significado es insostenible. Los adherentes de esta teoría creen que el significado de una palabra puede darse por medio de una ceremonia de nombramiento o señalamiento del objeto, pero Wittgenstein demuestra, en lo que concierne a las definiciones ostensivas, que éstas sólo funcionan si quien aprende la palabra sabe muchas otras cosas sobre el lenguaje y el lugar que dicha palabra ocupa dentro de dicho juego. La idea de que el significado de una palabra consiste *sólo* en su relación

¹⁸ *Ibid.*, p. 73.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*, p. 2: "1. Agustín en las Confesiones (I. 8): [Cuando ellos (los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla. Pues lo que ellos pretendían se entresacaba de su movimiento corporal: cual lenguaje natural de todos los pueblos que con mímica y juegos de ojos, con el movimiento del resto de los miembros y con el sonido de la voz hacen indicación de las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas. Así, oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos.]"

con los objetos que nombra, fracasa en la comprensión de que tal relación se inspira en una comprensión del trasfondo y que no tiene sentido sin ella. Esta comprensión no concierne a las palabras individuales, sino a los juegos de lenguaje en los que estas figuran y eventualmente a toda la forma de vida en la cual estos juegos adquieren su sentido²¹.

Por lo tanto, Wittgenstein como Heidegger coincidieron en su ataque al retrato desvinculado. Como hemos dicho, Heidegger plantea la cuestión a partir de la noción de la "finitud" del *Dasein*; Wittgenstein situando los significados de las palabras en el contexto de nuestra forma de vida. Charles Taylor considera que hay buenas razones para hablar de estos filósofos como "respirando al unísono", y repasar sus argumentaciones conjuntamente. La necesidad de repasar los argumentos antiepistemológicos se debe a la vigencia del punto de vista desvinculado en nuestra cultura. Aún estamos bajo la hegemonía de instituciones y prácticas que requieren y defienden una actitud desvinculada: "la ciencia, la tecnología, las formas racionalizadas de producción, la administración burocrática, una civilización favorable al desarrollo, etc. El tipo de pensamiento del que ambos son variantes tiene una cierta importancia contracultural, implica un ataque contra las formas hegemónicas de nuestro tiempo."²²

4. Argumentos trascendentales

A la validación de las descripciones fenomenológicas sólo se puede acceder con el tipo de argumentación que inauguró Kant en el capítulo de su *Crítica a la Razón Pura* dedicada a la Deducción Trascendental, que Hegel llevó a su más lograda forma en los capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* bajo el título "Conciencia", y que de una manera u otra han renovado autores como Merleau-Ponty, Heidegger o Wittgenstein, quienes inspiran una antropología filosófica encarnada.

Estos "argumentos trascendentales" comienzan con alguna suelta faceta innegable de nuestra experiencia a fin de concluir que esta experiencia debe tener ciertas características o ser de cierto tipo, puesto que, de otra manera, esa faceta innegable no sería²³.

En el caso de Kant, el argumento tendría la siguiente estructura:

1. La afirmación de un rasgo indudable de la experiencia que esté más allá de cualquier objeción.

²¹ C. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, pp. 74-5.

²² *Ibid.*, pp. 75-6.

²³ C. TAYLOR, "The Opening Arguments of the Phenomenology", en *Hegel: A Collection of Critical Essays*, de Alasdair MACINTYRE. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1972, p. 151.

2. Una conclusión fuerte relativa a la naturaleza del sujeto o la posición del sujeto en el mundo.
3. Lo cual proveería, de manera apodíctica, de una característica sin la cual la primera afirmación no sería plausible. En este sentido, la conclusión sería una "condición de posibilidad" o "condición trascendental" de la afirmación inicial.

Un argumento de este tipo es el que utiliza Kant contra la concepción de Hume sobre el conocimiento. El argumento de Kant se inicia con el reconocimiento de la coherencia incontrovertible de nuestra experiencia. Es un hecho que no necesita demostración alguna que el mundo que tenemos delante no se presenta como un juego ciego de representaciones, sino que parece acomodarse a un orden bien definido. Hume, por su parte, pretende que la experiencia consiste en una mera agregación contingente de átomos sensoriales. De esta manera, comprobamos que un elemento crucial está ausente en esta explicación. La mera agregación atómica de sensaciones no puede responder a la apariencia de coherencia que hemos identificado en primer lugar. Lo que está ausente en la explicación de Hume son, justamente, las condiciones trascendentales que dan respuesta y explican la afirmación preliminar con la cual dimos comienzo a la argumentación. En este caso, cierta capacidad por parte del agente para distinguir el mundo objetivo de los estados de conciencia subjetivos, las categorías del entendimiento o la unidad de las representaciones.

La relevancia de los argumentos radica en el modelo y el rol que tienen en la filosofía contemporánea. Apuntemos otro ejemplo. Esta vez, los argumentos desplegados por Wittgenstein en torno a la cuestión de las reglas y convenciones. Considerémoslos a la luz de lo que hemos dicho acerca de la argumentación trascendental. La aplicación de una regla, de acuerdo con la perspectiva intelectualista, blanco de la crítica wittgensteiniana, necesita de cierto tipo de conocimiento consciente. Wittgenstein objeta que el agente no sólo no es consciente de la totalidad de cuestiones que tienen relevancia para la aplicación de la regla, sino que además no puede ser consciente de ello. Ejemplo: sabemos cómo seguir flechas. Pero si se pregunta, ¿qué quiere decir saber seguir flechas? La postura intelectualista lo interpreta como si hubiera en alguna parte de nuestra mente una premisa, afirmada consciente o inconscientemente, acerca de cómo seguir flechas²⁴.

El problema con la explicación intelectualista es que hay un número indefinido de puntos en los cuales, dada una explicación de la regla y los casos correspondientes, alguien podría de todos modos malinterpretarla. Esta versión pretende que todos esos temas potenciales deben estar resueltos a priori por nosotros a fin de ser capaces de aplicar correctamente la regla en cuestión.

²⁴ C. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, p. 165.
Stromata 69 (2013) 113-138

Pero una pretensión de esta naturaleza resulta problemática, debido a que siempre existen asuntos pendientes en cualquier explicación. La respuesta de Wittgenstein al "fundacionalista" es que no puede transparentarse de modo absoluto el trasfondo inarticulado que damos por supuesto y en el que nos apoyamos a la hora de seguir una regla. De manera semejante a lo que vimos en el caso de la argumentación kantiana, el argumento regresivo propuesto por Wittgenstein nos conduce a la conclusión de que el trasfondo inarticulado es condición de posibilidad de la comprensión y aplicación de una regla.

En las *Investigaciones Filosóficas*, I, parág. 258 ss., encontramos otro ejemplo²⁵. Allí, Wittgenstein intenta mostrar que no podemos tener éxito operando con un signo privado "S" en relación con cierta sensación. El argumento muestra que no podemos tener "criterio de corrección" para dicho signo. ¿Por qué? Porque nuestros conceptos son generales y se utilizan para reidentificar ejemplos frescos del tipo que ellos incluyen. En consecuencia, una distinción debe ser posible entre reidentificación correcta e incorrecta y usos correctos o erróneos del término. Esto funda la necesidad de criterios, lo que acaba justificando que sea dejada de lado como una imagen de la experiencia y su relación con el lenguaje²⁶.

El ataque de Wittgenstein se dirige a una concepción que sostiene que existe una esfera de conocimiento privado al que el sujeto tiene un acceso privilegiado. Para el adherente de esta concepción esto es plausible porque imagina la posibilidad de una experiencia preverbal. Sin embargo, no puede tratarse de una genuina experiencia preverbal o no verbal, puesto que para nosotros el conocimiento se encuentra conectado de manera ineludible a que podamos decirlo, aunque sea muy imperfectamente. Una experiencia de la que no podemos decir nada estaría por debajo del umbral que consideramos esencial para el conocimiento. Si fuera así, la viviríamos inconscientemente o, por el contrario, sería tan periférica que no podríamos ejercitar recuperación alguna de la misma²⁷.

Lo que Wittgenstein tiene en mente, en última instancia es que incluso para los adherentes del lenguaje privado, la imagen que presentan del sujeto es tal que éste es capaz de nombrar el objeto de la experiencia en un lenguaje privado. Lo cual implica que el sujeto está en posesión de una conciencia lingüística, puesto que el nombrar no puede ejercitarse de manera aislada, fuera del contexto de la capacidad lingüística.

El argumento de Wittgenstein se ilumina si lo tratamos como un argumento trascendental:

²⁵ C. TAYLOR, "The Opening Arguments of the Phenomenology", pp. 152 y ss.

²⁶ *Ibid.*, p. 153.

²⁷ *Ibid.*, p. 154.

1. Conocer implica que debemos ser capaces de decir (incluso la predicción de "indescriptibilidad" es una forma de "decir"). Esto desmorona la plausibilidad de la noción de experiencia privada de conocimiento.
2. A través de la exploración de la naturaleza del lenguaje, Wittgenstein muestra que éste no puede constituirse a través de una introducción de nombres independientes los unos de los otros, sino que cada uno de los términos adquiere su significación únicamente a través de la madeja de relaciones que tiene con los otros. De esta manera, Wittgenstein pretende que la descripción hipotética de un lenguaje privado, a menos que se encuentre situado por medio de palabras del lenguaje común, no es más que sonido inarticulado.
3. El argumento regresivo consiste en mostrar que una condición innegable de esta faceta de la experiencia consciente que apuntamos en 1 (que seamos capaces de hablar de ella) es que resulta irreductible a la experiencia privada²⁸.

Algo semejante observamos con respecto a la argumentación de Merleau-Ponty a favor de la agencia encarnada que despliega a partir de la naturaleza de la percepción.

Ser un sujeto implica ser consciente del mundo. La conciencia no es un fenómeno unidimensional, sino que se despliega en diversos niveles. Sin embargo, de la conciencia perceptiva podemos decir que es omnipresente en todos esos niveles, en tanto sustrato último de otros modos de estar en el mundo. El argumento de Merleau-Ponty apunta a que la percepción sólo es plausible con la condición de la vinculación encarnada del agente con el mundo.

Una de las características constitutivas del campo perceptivo es su estructura direccional u orientativa donde los fenómenos están organizados delante o detrás, arriba o abajo. Esta estructura es esencial a nuestra agencia encarnada. La direccionalidad no sólo está relacionada con la corporalidad, el lugar donde se ubica la cabeza y los pies, ni tampoco se encuentran definida en función de objetos paradigmáticos como el cielo y la tierra (pensemos en la experiencia más allá del campo gravitacional terrestre), sino más bien con el modo en el cual nos movemos y actuamos en el campo. La estructura del campo es la de la acción potencial del agente que lo habita²⁹.

Ahora bien, un campo de este tipo sólo puede ser experimentado de ese modo por un agente encarnado cuyo acceso primario al mundo es a través de la percepción. De aquí se desprende que es posible mostrar por medio de un argumento regresivo que nuestra percepción requiere

²⁸ *Ibid.*, p. 155.

²⁹ C. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, p. 24.

de un sentido de orientación, que sin ella, nuestra aprehensión de las cosas se desmoronaría completamente hasta el punto de hacer imposible la propia percepción. Este es el tipo de argumento que adelanta Merleau-Ponty a favor de una noción de la persona humana como *être-au-monde*. Somos seres vivientes, actuamos en el mundo y sobre el mundo. Nuestra actividad está dirigida a las cosas que necesitamos y usamos y a otros sujetos con los cuales estamos vinculados. Por lo tanto, estamos ineludiblemente abiertos al mundo. Nuestra percepción es la de un agente en pugna con el mundo³⁰.

Esta argumentación guarda cierta afinidad con la ofrecida por Wittgenstein. Los argumentos trascendentales son utilizados en este caso para convencernos de que sin las características esenciales invocadas de la experiencia, no hay nada a lo que podamos llamar percepción, lo cual, a través de un argumento regresivo nos lleva a la condición necesaria de nuestra agencia encarnada.

Ahora bien, antes de volver nuestra atención a los argumentos ofrecidos por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, debemos determinar cuál es la relevancia de estos argumentos. Por lo que hemos visto, de estos se desprende que no podemos ejercitar efectivamente la subjetividad y ser conscientes del mundo, sin un sentido de nosotros mismos como sujetos encarnados, puesto que esto es constitutivo de nuestra conciencia. Sin embargo, en contra de lo que podría creerse, y como ya hemos visto cuando tratamos una cuestión análoga en el caso de la psicología conductista y las ciencias cognitivas, esto no significa que podamos asegurarnos contra las explicaciones acerca de lo que subyace a la experiencia y el pensamiento, por ejemplo, en términos reductivos neurofisiológicos, puesto que cabe la posibilidad de que en lo que concierne a nuestra autoconciencia, estemos errados. Un nivel explicativo profundo, está basado en principios diferentes en lo que respecta al funcionamiento de los seres humanos. De este modo, es imprescindible reafirmar una demarcación respecto a la función de los argumentos trascendentales. Estos sólo son aplicables al campo fenoménico. De este modo quedan limitados en el terreno ontológico. Sin embargo, pese a que no pueden prevenir las explicaciones reduccionistas, estos argumentos siguen siendo relevantes en relación con nuestra autoconciencia como agentes encarnados, y esto tiene una relevancia decisiva en el ámbito de las ciencias humanas, puesto que se convierte en un criterio efectivo para corregir muchos de los errores de las mismas cuando se abocan a la aplicación de categorías dualistas del pensamiento y la experiencia³¹.

³⁰ *Ibid.*, p. 25.

³¹ *Ibid.*, p. 26.

5. Los argumentos trascendentales en la Fenomenología del Espíritu

Es posible interpretar el método dialéctico de Hegel como una sistematización de este modo de razonamiento. El propósito de la *Fenomenología del Espíritu*, tal como el propio Hegel lo expresa, consiste en rastrear los pasos a través de los cuales la conciencia logra una adecuada comprensión de sí misma. La *Fenomenología del Espíritu* podría ser pensada, como una introducción al sistema hegeliano cuya función sería tomar al lector desde el lugar donde se encuentra, enterrado en una conciencia ordinaria de prejuicios, al umbral de la verdadera ciencia³². Por lo tanto, una concepción adecuada de la conciencia sería aquella que se encuentra libre de presupuestos dogmáticos y contradicciones internas. La pregunta que a nosotros nos interesa responder es de qué modo la conciencia ordinaria, natural, se transforma a sí misma en otro figura. La respuesta de Hegel es que la "consciencia" natural llega a ver su propia falsedad e inadecuación.

El modo en el cual la conciencia logra ver su propia inadecuación es fruto de una contradicción en el seno de sí misma. Esto se debe a que la conciencia no es un simple objeto, sino más bien un objeto que vive en relación con un modelo de sí. Entre el modelo o idea que la conciencia tiene acerca de lo que significa la experiencia, y la experiencia efectiva de la conciencia, es posible descubrir una contradicción. Esa contradicción es la que produce el movimiento dialéctico que consiste en el hecho de que, al intentar hacer efectiva la idea de experiencia, la conciencia se ve obligada a violar el modelo o idea original en vista de su inadecuación con lo real. Eso implica que la conciencia debe realizar los cambios que la contradicción revelada ha mostrado necesarios, lo cual nos lleva a otra noción de la conciencia que es la base sobre la cual comienza una nueva prueba intrínseca de adecuación.

De manera semejante a los ejemplos que vimos más arriba, el argumento de Hegel puede ser interpretado como una aplicación del argumento trascendental, en vista de que comparte la estructura básica que delineamos más arriba. El argumento comienza con una caracterización innegable de la conciencia, y a partir de allí pretende mostrar la inadecuación de varios modelos en relación con dichas características.

La noción básica con la cual Hegel inicia la crítica dialéctica, y en la cual nos centraremos aquí a modo de ilustración, es la "certeza sensible". En este caso nos encontramos con una visión de nuestra consciencia del mundo que pretende que la mera apertura de nuestros sentidos hacia el

³² C. TAYLOR, *Hegel*, p. 127.
Stromata 69 (2013) 113-138

mundo, en la cual recibimos pasivamente impresiones antes de cualquier elaboración conceptual, es la más plena y rica de las experiencias³³.

Como ocurre en el caso de Wittgenstein en relación con la discusión en torno al lenguaje privado, el punto de partida del argumento trascendental es que el verdadero conocimiento, para ser tal, debería poder explicitarse. Hegel desafía a la conciencia de certeza sensible a que diga qué es lo que experimenta a fin de mostrar la contradicción a la que sucumbe al intentar responder el requisito básico. La certeza sensible se ve obligada a violar sus límites definitorios, lo cual equivale a una auto-refutación de acuerdo a lo delineado por el método dialéctico.

En primer lugar, Hegel muestra que la pretendida riqueza de esta forma de consciencia es meramente aparente puesto que, ante el desafío de articulación, se pone de manifiesto que nuestra conciencia es necesariamente selectiva, que aprehendemos las cosas sobre la base de la exclusión de otras, de lo cual se desprende que la certeza sensible, en contra de su pretendida riqueza, es la más pobre de las conciencias, debido a que su falta de selectividad la condena a la vacuidad. Para Hegel, el intento por ir más allá de toda selectividad sólo puede resultar en un trance inconsciente³⁴.

En segundo lugar, y lo que es más importante para nuestra discusión, Hegel sostiene, en contra de lo que pretende la certeza sensible, que no es posible un contacto con los particulares sensibles sin la mediación de términos generales. De acuerdo con Taylor, el argumento hegeliano tiene dos estadios. Comienza imaginando al protagonista de la certeza sensible intentado responder el desafío planteado más arriba por medio de meros demostrativos. El problema es que un demostrativo (“esto” o “ahora”) para ser tal debe ser indiferente a los muchos y diversos contenidos a los que puede aplicarse. Funciona como un universal, lo cual demuestra que no puede ser un conocimiento no mediado del particular. Si el protagonista de la certeza sensible responde diciendo que es posible identificar el tiempo y el lugar particular a partir del anuncio del “yo” que los contempla, Hegel responde que el yo es también un universal como los otros. A lo cual el protagonista intentará añadir que es posible *mostrar* la particularidad a partir del contexto. Y es aquí, justamente, que llegamos a lo que subyace a esta noción de certeza sensible. Porque lo que nos encontramos es una noción de contacto puro con el particular que sólo está disponible en su propio contexto. Si hablamos de conocimiento no mediado por conceptos, este conocimiento sólo puede ser *mostrado*³⁵.

³³ C. TAYLOR, “The Opening Arguments of the Phenomenology, p. 161.

³⁴ *Ibid.*, p. 163.

³⁵ *Ibid.*, p. 165.

De manera análoga a lo que hará en su momento Wittgenstein respecto a la cuestión de la definición ostensiva, Hegel demuestra que no existe conocimiento no mediado de lo particular. Si tomamos un demostrativo como “ahora”, por ejemplo, ¿a qué nos estamos refiriendo? ¿A esta hora, a este minuto, a esta década, a esta época? Para que el demostrativo tenga alguna significación debemos decir algo más que le dé forma, alcance, definición o por el contrario, conformarnos con una expresión vacía. La certeza sensible acaba, por lo tanto, diciendo lo opuesto a lo que pretendía al comienzo: toda consciencia efectiva del particular sólo tiene éxito por medio del uso de términos generales descriptivos. Por otro lado, el particular nunca puede alcanzarse de manera pura, es el *substratum* potencial de descripciones inacabables. Ninguna de ellas puede capturarlo de manera absoluta. Y al mismo tiempo, no hay nada que podamos hacer en relación al mismo para expresar su particularidad además de la mera descripción en términos generales.

Lo peculiar de la descripción hegeliana, sin embargo, es que la indisponibilidad del mero particular no se reduce a verdad epistemológica. La ontología de Hegel concibe al particular, de manera constitutiva, como mortal, es decir, llamado a desaparecer. En cambio, lo que es permanente es el concepto, aun cuando necesite encarnarse en una serie de particulares para existir. De este modo, por un lado se demuestra la imposibilidad del conocimiento desnudo del particular, por el otro, el movimiento subyacente de la experiencia. Siendo seres sensuales, nos topamos con cosas particulares. Pero cuando intentamos aprehenderlas, desaparecen. Las poseemos cuando las subsumimos bajo un concepto. De este modo, para aprehenderlas tenemos que negarlas como particulares. Luego, negando esta negación, las recuperamos aprehendiéndolas por medio de la consciencia conceptual mediada³⁶.

De este modo, en la experiencia encontramos particulares, pero lo hacemos únicamente “señalándolos” por medio de algún demostrativo o palabra relacionada. Pero en la señalización, mostramos simultáneamente la naturaleza inaprehensible del particular, que sólo podemos recuperar subsumiéndolo bajo un universal.

Veamos a continuación los argumentos del siguiente movimiento dialéctico. Hemos visto que el particular nunca puede ser aprehendido en el lenguaje, que el intento de hacer tal cosa desemboca de manera ineludible en una lista interminable de términos descriptivos aplicados al mismo. Estas descripciones, cuando son verdaderas, son las llamadas “propiedades” del objeto. El punto de partida del nuevo movimiento dialéctico

³⁶ *Ibid.*, p. 167.

es, justamente, esta noción de experiencia que es concebida como conocimiento de un objeto con propiedades a la que Hegel llama "percepción".

Ahora bien, la experiencia definida en estos términos, de acuerdo con Hegel, resulta también contradictoria. Pero la contradicción no ocurre como pudiera pensarse en la percepción misma, sino que ocurre en la cosa en sí. Según Hegel, el conflicto se produce porque la cosa tiene dos dimensiones. Por un lado, la cosa es un particular; por el otro, la cosa es un ensamblaje o agregación de propiedades. Estas dos dimensiones de la cosa se encuentran en mutua dependencia. No podemos tener conceptos de propiedad sino operamos con particulares, y viceversa.

El problema, sin embargo, es que estas dos dimensiones de la cosa no pueden combinarse coherentemente en una noción consistente del objeto. Cuando lo intentamos, se produce un conflicto entre la diversidad en cuanto ensamblaje o agregación de propiedades y su unidad como particular. Eso impide que podamos combinar estas dos facetas de la cosa para dar forma a una imagen estática estable de la misma. Lo único que podemos hacer es alternar estas nociones, lo cual nos llevaría a pensar que la contradicción se encuentra en la mente, pero, como dijimos, Hegel sostiene que esta contradicción es parte esencial del propio objeto. Por lo tanto, lo único que podemos hacer para resolver la contradicción es admitir que la cosa es más compleja de lo que habíamos pensado en un principio. Si por el contrario, insistimos en poner la unidad y la diversidad en un mismo nivel, los intentos están llamados a fracasar.

Esto nos lleva a un nuevo modelo del objeto. Esta vez nos encontramos con un dinamismo en el cual los predicados descritos son concebidos como emanaciones de un poder implícito en la unidad subyacente que, a su vez, están unidos por ese poder. Este es el concepto de la cosa que sirve como base para la noción de "fuerza" [*Kraft*]. Hemos pasado de ver a la cosa por medio de un concepto de nivel único, a verlo en dos niveles, como manifestaciones externas de poderes subyacente³⁷.

De este modo, la conclusión que se sigue de este segundo argumento trascendental sería que no podemos tener la experiencia que tenemos, es decir, la experiencia de objetos con propiedades, a menos que estos objetos sean aprehendidos como el *locus* de propiedades y relaciones causales.

El blanco de la crítica de Hegel en el capítulo dedicado a la percepción es la epistemología contemplativa. Esta visión es una característica de la tradición empirista y parcialmente de la cartesiana, en la que la experiencia se concibe como recepción pasiva de datos sensoriales. En esta explicación, la naturaleza de la experiencia no se encuentra ligada de manera constitutiva con la manera en la que interactuamos

³⁷ *Ibid.*, p. 174.

y lidiamos con el mundo. Lo cual resulta problemático para la aplicación de cualquier noción de causalidad ya que, a menos que nuestra experiencia de las cosas se encuentre conectada de manera esencial con nuestra interacción con ellas, no resulta plausible hablar de propiedades causales y relaciones como objetos de la experiencia³⁸. Visto de este modo, el objeto de la percepción resulta contradictorio. El empirismo encuentra graves dificultades para explicar nuestra percepción de cosas con propiedades. La noción de "impresión" permite entender las propiedades observándolas, pero la conexión de las mismas con el objeto resulta misteriosa. Según Hegel, a fin de evitar la contradicción, el adherente de esta visión distingue entre apariencia y realidad, o entre cosa en sí y cosa para nosotros. De este modo, atribuye uno de los términos al objeto y el otro exclusivamente a la percepción. Podemos decir, por ejemplo, que la cosa es en realidad una y sólo aparece como múltiple, o que la multiplicidad es unificada por nuestro entendimiento.

Pero todos estos intentos muestran que a la epistemología contemplativa le resulta muy difícil ofrecer una explicación adecuada de la percepción de las cosas, debido, según Hegel, a que cualquier intento por separar los conceptos de propiedad de los particulares acaba haciendo nuestra percepción ininteligible. Por lo tanto, cualquier explicación de la percepción que no encuentre lugar para las propiedades de la cosa como objeto de percepción, o pueda dar cuenta de los particulares como propiedades puntuales, debe estar equivocada³⁹.

De acuerdo con Hegel, la contradicción que la versión de la epistemología clásica es incapaz de reconciliar (la cosa simple y las múltiples propiedades), como hemos dicho, forma parte del propio objeto. El movimiento que realiza el sujeto de percepción para acomodar estas dos dimensiones de la cosa es un movimiento real que sólo puede acomodarse con una noción del objeto de la percepción en términos de fuerza (*Kraft*) o propiedades causales. Lo que subyace a la refutación es la incapacidad de la epistemología de dar cuenta de estas propiedades causales, el hecho de que la unidad de la cosa produce la multiplicidad de sus propiedades, para que luego esta multiplicidad regrese a la unidad. Si la percepción de una cosa con propiedades implica percibirla como el *locus* de un trasfondo causal de dichas propiedades, entonces nuestra aprehensión de las cosas está necesariamente ligada con nuestra conciencia del modo de interacción con ellas. Por lo tanto, únicamente si recuperamos una comprensión de la percepción como una conciencia de interacción con el mundo es posible considerar la percepción de las relaciones causales. La

³⁸ *Ibid.*, p. 176.

³⁹ *Ibid.*, p. 178.

visión contemplativa que divide la percepción y la interacción es la que no permite la percepción de las cosas. No puede haber percepción de cosas sin que haya percepción de la causalidad. Percibimos objetos porque somos agentes encarnados que interactuamos con el mundo⁴⁰.

Por lo tanto, la posición alcanzada al final de esta cadena de argumentaciones trascendentales resulta familiar. Es una característica indispensable de nuestra experiencia el hecho de que pertenece a un agente encarnado, un ser que se encuentra en lucha con el mundo. En consonancia con la crítica kantiana a la noción mentalista del empirismo, pero yendo más allá de Kant al establecer una conexión entre la causalidad fenoménica y la experiencia encarnada del sujeto, Hegel pone los fundamentos para una visión "genética de la conciencia" en la que nuestro modo de concebir el mundo altera y progresa a través de las transformaciones que experimenta nuestro modo de lidiar con él⁴¹.

6. La explicación en la historia

Habiendo visto el modo en el cual se despliegan los argumentos trascendentales, y habiendo explorado la relevancia de los mismos en la filosofía contemporánea, cabe ahora dar lugar a una breve reflexión acerca del lugar que estos ocupan en la antropología filosófica. Para ello vamos a considerar una distinción de largo alcance.

En el capítulo final de la parte dedicada a su análisis sobre la *Fenomenología del Espíritu*, en su estudio sobre Hegel, Taylor señala que esta obra resulta más persuasiva como interpretación de ciertos pasajes o transiciones de la historia política y religiosa, que como argumento. Esta no es la intención de Hegel, nos dice, por lo cual resulta necesario ahondar en la naturaleza de la argumentación dialéctica. Taylor distingue dos tipos de dialéctica, la ontológica y la histórica. Dice Taylor sobre la dialéctica ontológica:

Comienza sobre la base de que cierto estándar, que identificamos únicamente con ciertas propiedades de criterio, es cumplido, y se mueve a través de diferentes concepciones de ese estándar hacia formas más y más adecuadas. Comenzamos sobre la base de que hay conocimiento, y que el conocimiento es un logro. Lo que no sabemos es, si es que podemos ponerlo de este modo, qué es lo que implica cumplir con el estándar. O mejor dicho, todo lo que sabemos acerca de ello son ciertas propiedades de criterios muy esquemáticas. En consecuencia, empezamos con una idea simple pero persuasiva intuitivamente de que el conocimiento es la recepción de datos de información, y que el estándar

⁴⁰ Ibid, p. 182.

⁴¹ Nicholas B. SMITH, *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge U.K.: Polity, 2002, p. 62.

que debemos cumplir es el de máxima apertura y receptividad. Esta es la idea detrás de la certeza sensible. Cuando ésta implica una contradicción, alteramos nuestra concepción de lo que es el conocimiento. Esto da comienzo a una nueva fase de la dialéctica, etc. Aquí la clave para el movimiento dialéctico es que sabemos que el estándar es cumplido, por lo cual podemos concluir que cualquier concepción del mismo que se muestre irrealizable debe ser erróneo⁴².

En contraposición, lo que caracteriza a la dialéctica histórica es que damos comienzo al proceso argumental con una tesis respecto a cierto propósito que no necesariamente se ha realizado aún en la historia. A partir de allí, lo confrontamos con la realidad efectiva que nos concierne, lo cual da lugar a su reemplazo por una más adecuada y, a su vez, conlleva una redefinición del propósito por parte de los agentes efectivos en la historia. Ejemplo de ello, nos dice Taylor, son ciertas formas históricas que son prisioneras de una contradicción interna, debido a que no se encuentran a la altura del propósito o sentido por el que existen. La relación amo-esclavo frustra el propósito del reconocimiento por el cual fue establecida dicha relación. Algo semejante ocurre con la Polis que, debido a sus limitaciones, contradice la universalidad a la que aspira. O el Estado revolucionario, que destruye la libertad debido a su intento por realizarla de manera absoluta⁴³.

En el caso de la dialéctica ontológica, el punto de partida del argumento debe imponerse por sí mismo, debe resultar ineludible o, por el contrario, la validez de la conclusión resulta meramente hipotética. En el caso particular de la dialéctica de la conciencia, Hegel parece tener éxito a la hora de establecer su punto de partida. Sin embargo, nada de esto ocurre cuando nos volvemos a los fragmentos dedicados a la dialéctica histórica, puesto que para hacer tal cosa es necesario imputar cierto propósito a los hombres en la historia, o al Espíritu (*Geist*) a través de los hombres en la historia, y Taylor considera el intento fallido. Según él, lo máximo a lo que puede aspirar Hegel en este sentido es a convencer del modo en que convence cualquier explicación histórica bien articulada, en relación con su ajuste como interpretación⁴⁴.

La crítica de Taylor a la pretensión hegeliana puede clarificarse si ampliamos el marco del debate, y nos centramos en la cuestión de la explicación en la historia en la que se enfrentan, por un lado, los adherentes

⁴² C. TAYLOR, *Hegel*, p. 216.

⁴³ Ibid., p. 216-7.

⁴⁴ Ibid., p. 217.

de la visión hermenéutica o interpretativa contra aquellos que defienden, como es el caso del propio Hegel, el modelo de la "ley abarcadora"⁴⁵.

En su intento por clarificar la relevancia que la interpretación tiene para las ciencias del hombre,⁴⁶ Taylor sostiene que la cuestión es importante en vista de una serie de problemas ontológicos, presentados en términos epistemológicos, que la tradición filosófica ha expuesto a partir del siglo XVII. El asunto lo plantea Taylor preguntándose por el modo de proceder cuando una interpretación dada no es compartida por nuestros interlocutores. Si con el término "interpretación" nos referimos al proceso de aclaración de una significación original, ¿qué ocurre cuando aquellos a quienes pretendemos aclarar un sentido no ven su adecuación o no aceptan nuestra lectura? De acuerdo con Taylor, el proceso hermenéutico nos condena ineludiblemente al llamado "círculo hermenéutico" en el cual, a fin de clarificar la totalidad de sentido, invocamos lecturas parciales, e intentamos nuevas lecturas como fundamento de aquellas que aun no encuentran una expresión compartida con nuestros interlocutores. Por lo tanto, la labor hermenéutica contiene un elemento inextricable de incertidumbre, que es parte inherente de nuestra condición epistemológica.

Sin embargo, ésta no es la única respuesta que podemos dar. La exigencia de certidumbre que define a la tradición epistemológica impone el intento de alcanzar una ruptura del círculo interpretativo. Y esto ocurre en dos direcciones. Por un lado tenemos la posición racionalista que culmina en Hegel. Aquí no hay una negación de la intuición o de nuestra comprensión de la significación. Lo que encontramos es la aspiración a un discernimiento trasparente de certidumbre innegable. Hegel pretende una comprensión de la totalidad en el pensamiento que capte su necesidad interna hasta el punto que no pueda concebirse de otro modo⁴⁷.

La otra dirección que puede tomar esta intención para romper de manera absoluta el círculo hermenéutico consiste en la tentación de ir más allá de la subjetividad. Este es el modelo empirista, en el cual lo que se pretende es una reconstrucción del conocimiento de tal manera que no sea necesario hacer una apelación final a lecturas o juicios no susceptibles de verificación ulterior. La pieza básica, el elemento fundacional, es el dato bruto, la impresión o dato sensorial. La meta es construir el conocimiento con esas piezas, mediante juicios que pueden anclarse más allá de la intuición subjetiva.

Estas teorías de la percepción generan todo tipo de problemas insolubles en el marco de su trasfondo, como ocurre con las amenazas escépticas y solipsistas. Sin embargo, pese a su problematicidad, aun tienen relevancia como modelos de inteligencia que operan a partir de datos

⁴⁵ Ibid., p. 217, nota 1.

⁴⁶ C. TAYLOR, *Human Agency and Language*, pp. 15-57.

⁴⁷ Ibid., p. 18.

reconocibles por las máquinas computacionales, y de ese modo son capaces de esquivar toda referencia a la intuición y a la interpretación. Lo cual, acompañado por la credibilidad que reciben de los progresos en el ámbito de las ciencias naturales, acaban tentando a muchos a embarcarse en la labor reconstructiva de las ciencias del hombre según este mismo modelo.

Como vimos, la plausibilidad de las imputaciones sobre los propósitos de los actores, las tendencias de los eventos o la lógica inherente de las situaciones como puntos de partida hipotéticos de la dialéctica histórica, sin embargo, sólo se logra por medio de un conjunto de argumentaciones que conectan estas imputaciones con todas las otras y la constatación de que éstas se ajustan a los hechos hasta el punto de que generan confianza para su aceptación. La vigencia e interés por muchas interpretaciones hegelianas de la historia se encuentra, justamente, en que iluminan la interconexión de los eventos, lo cual nos lleva a tomarlos seriamente, incluso si tenemos que reinterpretarlos. Sin embargo, la imputación de propósito no puede ser nunca autoautenticada⁴⁸.

Por lo tanto, el punto de partida de la dialéctica ontológica en una cadena de argumentos trascendentales es innegable. Comienza con algo que está caracterizado de manera intrínseca por un estándar o propósito que es realizado de manera indisputable, y acaba concluyendo con una redescipción del estándar, en un argumento regresivo que muestra su carácter indispensable para el fenómeno en cuestión. Pero este no es el caso para la dialéctica histórica.

Antes del despliegue total de la historia no tenemos propósito realizado *ex hypothesi* ante nosotros. Por consiguiente, no podemos tratar ningún tramo de la historia como una realización cuyo estándar operativo tenemos que descubrir. Tampoco podemos leer a partir de ningún tramo de la historia con certeza siquiera una descripción general del objetivo último del hombre. No podemos estar seguros de haber recogido siquiera alguna propiedad de criterio de la realización última del hombre⁴⁹.

Por ello, si miramos a los argumentos ontológicos desde el punto de vista constructivo para la antropología filosófica, sus logros resultan muy limitados. El propósito de los mismos parece estar dirigido a reasegurar o garantizar algo que ya sabíamos desde el principio. En los casos que hemos analizado, tanto en el caso de Hegel como del resto de los autores a los que hemos prestado atención, los argumentos ontológicos han servido para reafirmar la noción de los seres humanos como agentes

⁴⁸ C. TAYLOR, *Hegel*, p. 218.

⁴⁹ Ibid.

encarnados. A esta noción hemos sumado la constatación, por medio de argumentos regresivos a partir de condiciones trascendentales, de que dicha característica no es accidental o contingente de la naturaleza del agente humano, sino que es parte constitutiva de éste. Estos argumentos, sin embargo, no han ofrecido otro detalle acerca del modo de ser de las cosas en sí mismas, es decir, el modo en el cual éstas existen independientemente de la experiencia del agente. O para decirlo de otra manera, los argumentos trascendentales de la dialéctica estricta u ontológica no han servido para alcanzar una verdad metafísica. Y lo que es aún más importante: el hecho de haber logrado extraer de dichos argumentos conclusiones relevantes en lo que concierne a la autointerpretación de los agentes no impide que estas conclusiones estén condicionadas por potenciales desafíos. La autoevidencia que adquieren en el ámbito propio de la experiencia se encuentra en buena medida abierta a debate cuando se encara la cuestión desde otras perspectivas que no necesariamente toman en consideración la primera persona⁵⁰.

Siendo así en lo que respecta a la extensión de su validez, estos argumentos resultan de suma importancia si se los mira en su función terapéutica. Como vimos respecto a los argumentos que inician la *Fenomenología del Espíritu*, o los argumentos ofrecidos por Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty, estos cumplen una función crítica orientada a liberarnos de las construcciones distorsionadas de la agencia humana a las que nos aboca nuestra articulada o inarticulada adherencia a los modelos contemplativos o representacionistas. Estos argumentos son, en buena medida, los instrumentos predilectos de los autores nombrados para ayudarnos a superar la concepción mentalista del conocimiento.

Por otro lado, aunque Taylor cree que la dialéctica interpretativa no está autorizada a realizar afirmaciones ontológicas de ningún tipo, es decir, no puede realizar afirmaciones sobre la esencia de la subjetividad humana, sigue siendo un instrumento indispensable a fin de comprender los cambios en la manera en la cual la subjetividad humana es concebida y actualizada, o para decirlo de otro modo, para comprender las transiciones en diferentes formas de vida.⁵¹ Desde esta perspectiva, Taylor cree que la dialéctica interpretativa juega un rol constructivo en la antropología filosófica.

En su intento por justificar la distinción entre estos dos movimientos dialécticos y sus respectivas formas de exposición en la filosofía hegeliana, Taylor nos recuerda que pese a que en las lecciones introductorias de la filosofía de la historia puede leerse a Hegel afirmando que la "Razón gobierna el mundo" y que el propósito final del mundo es la actualización de la libertad, también hay que tomar en consideración las

⁵⁰ N. SMITH., *Charles Taylor*, p. 63.

⁵¹ *Ibid.*, p. 64.

afirmaciones en las que explica la creencia de que hay Razón en la historia, no sólo como una presuposición del estudio histórico, sino como el resultado que él mismo (Hegel) ha alcanzado a comprender porque conoce ya la totalidad. De ello se desprende que únicamente el propio estudio de la historia del mundo puede mostrar su racionalidad, o lo que es lo mismo, que el estudio de la historia procede empíricamente⁵².

De aquí infiere Taylor la posibilidad de establecer dos tipos de pruebas en la dialéctica hegeliana, las llamadas pruebas estrictas que se construyen a partir de puntos de partida innegables en la argumentación, y las pruebas "empíricas", apropiadas para alcanzar conclusiones sobre el sentido de la totalidad de la historia sobre la base de una exposición convincente de dicha totalidad.

Taylor cree que, si esta distinción resulta plausible, las pruebas estrictas se convierten en un presupuesto para el estudio de la historia en el sentido de que nos permiten mirar a la historia con los ojos de la razón. La razón ofrece a la mirada empírica sobre la historia la coherencia y unidad que la multiplicidad oculta. "Pero una vez que la vemos de esta manera, tenemos una explicación coherente, convincente, del curso de la historia, que proporciona una prueba independiente de la tesis de que la Razón gobierna el mundo"⁵³.

La conclusión de Taylor es que, si leemos la *Fenomenología del Espíritu* tomando en consideración las distinciones que hemos adelantado, la mayor parte de los argumentos esgrimidos pertenecen a la clase de argumentos interpretativos. Únicamente los argumentos iniciales pertenecen a la clase de argumentos estrictos autoautenticantes sobre los cuales el resto de la obra se construye. Visto de este modo, los tres primeros capítulos resultan demasiado débiles y esquemáticos como para sostener una superestructura histórica y antropológica tan rica como la que Hegel erige en su interpretación.

Las lecciones que Taylor extrae de la filosofía hegeliana son innumerables. También son notorios los paralelismos que pueden establecerse en algunos puntos de su obra. Taylor cree, por ejemplo, que los cambios que ocurren en las formas de vida sólo pueden ser comprendidos a partir de las inclinaciones de los agentes humanos a la realización de ciertos propósitos o estándares.

Lo dicho aquí tiene especial relevancia para comprender la relación que existe entre las consideraciones ontológicas en las cuales pretende dar cuenta de los constitutivos de la agencia humana, y los estudios históricos en los que interpretamos las transiciones que han llevado al hombre occidental a la constitución de su peculiar modo de ser moderno. En *Sources of*

⁵² C. TAYLOR, *Human Agency and Language*, p. 219.

⁵³ *Ibid.*, p. 220.

the Self. The Making of Modern Identity, Taylor apuesta justamente por clarificar esa relación.

A diferencia de lo que ocurre con Hegel, Taylor se opone a la pretensión de elevar a categoría ontológica aquello que clarifica la dialéctica interpretativa. Pero eso no quita que otorgue a este modo de argumentación un lugar privilegiado a la hora de explicar los propósitos que orientan la actividad humana y el modo en el cual éstos resultan o no efectivos. En la línea de Hegel, pero también de MacIntyre, Habermas y Foucault, Taylor cree que la antropología filosófica debe ir acompañada para ser exhaustiva con una dilucidación del hombre concreto, ineludiblemente histórico, situado en un lugar y en una época por él mismo definida, en contraste con otros tiempos y lugares, en un proceso de autointerpretación guiado por sus aspiraciones y moldeado por la realidad efectiva contra la cual estas aspiraciones se ven una y otra vez enfrentadas.⁵⁴

Bibliografía

- ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Teddington: Acumen, 2000.
- ARISTOTELES. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1994.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- NAGEL, Thomas. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- POLANYI, Michael. *The Tacit Dimension*. Chicago: The Chicago University Press, 2009.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- TAYLOR, Charles. «Foundationalism and the Inner-Outer Distinction» En *Reading McDowell: On mind and World*, de Nicholas H. Smith. London: Routledge, 2003.
- . *Hegel*. Cambridge M.A.: Cambridge University Press, 1975.
- . *Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- TAYLOR, Charles. *Philosophical Arguments*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1995.
- TAYLOR, Charles. «Philosophy and its History.» En *Philosophy in History*, de J.B. Schenewind & Q. Skinner Richard Rorty. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- . *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- . *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge M.A.: Cambridge University Press, 1989.
- TAYLOR, Charles. «The Opening Arguments of the Phenomenology.» En *Hegel: A Collection of Critical Essays*, de Alasdair MACINTYRE. Notre Dame : Notre Dame University Press, 1972.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988.

⁵⁴ Artículo recibido el 01/02/2013. Aprobado por el Consejo de Redacción el 01/04/2013

El testamento espiritual inédito de Hildegarda de Bingen:

La Epístola a la congregación de sus hijas

por José Luis Narvaja S.I.*

Resumen

El “Riesencodex” (el manuscrito Wiesbaden, *Hessische Landesbibliothek*, cod. 2) conserva el texto de una carta de Hildegarda de Bingen que contiene el testamento espiritual de la santa Doctora para con sus hijas del monasterio de San Roberto.

La difícil situación de la tradición manuscrita del *Epistolario* de Hildegarda y la complejidad de la construcción del texto de la carta han sido la causa de que nunca fuera publicada. En vistas a una edición de la carta, el siguiente estudio enfrenta estas dos dificultades dando una nueva explicación del valor de los manuscritos más tardíos del *Epistolario* de Hildegarda.

Palabras clave: Hildegarda de Bingen, Riesencodex, obediencia, Volmar, Credo atanasiano, Vida de san Roberto.

The unedited spiritual testament of Hildegard of Bingen:

The Epistle to the congregation of his daughters

Abstract

The “Riesencodex” (the Wiesbaden manuscript, *Hessische Landesbibliothek*, cod. 2) has the text of a letter of Hildegard of Bingen which contains the spiritual testament of the holy Doctor to her daughters of the monastery of Saint Robert.

The difficult situation of the manuscript tradition of Hildegard’s *Letters* and the complexity of the structure of the letter’s text have been the reason why it was never published. In the light of a new edition of the letter, the following study confronts these two difficulties by giving a new explanation of the value of the oldest manuscripts in Hildegard’s *Letters*.

Keywords: Hildegard of Bingen, Riesencodex, obedience, Volmar, Anastasian creed, Life of Saint Robert.

* Doctor en Teología y Ciencias Patristicas (Institutum Patristicum, Augustinianum, Roma, 2002). Profesor de Patristica II en Facultad de Teología de San Miguel; jlnarvaja@gmail.com