

# REALISMO HERMENÉUTICO Y TRASCENDENTALISMO SITUADO ¿INCURRE EL REALISMO DE CHARLES TAYLOR EN FALACIA TRASCENDENTAL?<sup>1</sup>

Javier Gracia Calandín  
Universidad de Valencia

*Resumen: En este artículo me propongo responder a la pregunta de si el realismo de Charles Taylor incurre en falacia trascendental. Para ello examinaré la crítica que James Bohman y Joseph Rouse dirigen contra el realismo del filósofo canadiense y desde ella me remontaré a la crítica inicial de Mark B. Okrent a Winch y a Hubert L. Dreyfus. Asimismo, presentaré brevemente la lectura heideggeriana de Dreyfus y trazaré las afinidades y distinciones con el realismo hermenéutico de Taylor. El análisis que llevo a cabo señala nuevos modos de entender el realismo en clave hermenéutica, pero también del trascendentalismo situado.*

La cuestión del realismo en Charles Taylor parece que ha ido cobrando fuerza a lo largo de su trayectoria filosófica. Algunos intérpretes distinguen dos periodos en su obra: relativista, el primero; realista, el segundo<sup>2</sup>. Por mi parte, aunque creo que es cierto que en los *Philosophical Papers* (I y II)<sup>3</sup> Taylor

<sup>1</sup> Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación de referencia FFI2008-06133/FISO financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

<sup>2</sup> Harmut ROSA, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt/ New York, Campus, 1998, pp. 232-233, 506. Pero sobre ella ya había llamado la atención James BOHMAN en su *New Philosophy of Social Sciences*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1993.

<sup>3</sup> Se trata de la primera recopilación de artículos de Charles Taylor en dos volúmenes editada en inglés acerca de la filosofía del lenguaje, moral y política. La publicación es de 1985, pero la mayoría de artículos ya habían sido publicados en la década de los setenta.

presenta sus tesis hermenéuticas con mayor detenimiento, no creo que éstas lleguen a contradecir su apuesta y recuperación del realismo más evidente a partir de *Fuentes del yo*<sup>4</sup>.

Han sido bastantes las críticas que se han vertido contra el realismo de Charles Taylor. En este ensayo deseo ocuparme únicamente de la crítica de James Bohman y Joseph Rouse al realismo de Taylor como una posición que incurre en “falacia trascendental”. ¿Se trata de una crítica acertada? ¿Incurre el realismo de Taylor en falacia trascendental?

### 1. ¿FALACIA TRASCENDENTAL EN EL REALISMO DE TAYLOR?

En “Holism without Skepticism: Contextualism and the Limits of Interpretation” y también en el tercer capítulo de su *New Social Sciences* James Bohman caracteriza la posición filosófica de Taylor como “holismo fuerte” y la critica por derivar “consecuencias escépticas” a partir de la inevitable indeterminación o circularidad de la hermenéutica<sup>5</sup>. Pero además critica el realismo de Taylor por incurrir en el error metafísico que Kant califica como “anfibiaología de los conceptos de reflexión”<sup>6</sup>. Lo cual terminaría conduciendo a una nueva versión de “paralogismo trascendental” consistente en la falsa inferencia desde la naturaleza de los conceptos (interpretaciones) a las cosas mismas (intérpretes). Los “holistas débiles”, sin embargo, aceptan la posibilidad de interpretaciones correctas sin “reificar significados en entidades”. Estos últimos consiguen escapar al paralogismo porque no se centran en el concepto de naturaleza humana, sino en el de metodología<sup>7</sup>. Bohman concluye afirmando que “en lugar de tales nociones metafísicas y esencialistas [‘constantes humanas’], un análisis trascendental débil debería ofrecer resultados más interesantes que den criterios de éxito aunque sin excluir la posibilidad del error”<sup>8</sup>.

Bohman apunta finalmente a que el problema fundamental del holismo fuerte es un “error en la lógica trascendental” porque confunde condiciones

<sup>4</sup> Obra editada originalmente en inglés en 1989 (en castellano se publicó en 1996) y que es considerada la principal obra de filosofía del Charles Taylor. En esta línea va la próxima y anunciada obra de Charles Taylor junto con Hubert Dreyfus, *Retrieving Realism*. Ver nota 1 del capítulo 15 de Charles TAYLOR, *A secular Age*, Cambridge, Ma, Harvard University Press, 2007.

<sup>5</sup> James BOHMAN, *New Philosophy of Social Sciences*, p. 113 y ss. Y James BOHMAN, “Holism without Skepticism, Contextualism and the Limits of Interpretation”, en D. R. HILEY, J. BOHMAN y R. SHUSTERMAN, *The interpretative Turn, Philosophy, Sciences, Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1991. No puedo desarrollar este tema aquí, pero creo que la lectura escéptica de Bohman no es acertada. Del hecho de que Taylor no formule criterios de validez no se sigue que su posición no dé cabida a las pretensiones críticas de la comprensión e incluso a ciertas “constantes humanas”.

<sup>6</sup> Ver Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura* A 261-292, B 316-B 349.

<sup>7</sup> Ver especialmente James BOHMAN, *New Philosophy of Social Sciences*, capítulo 3: “Interpretation and Indeterminacy”, p. 123, nota 42.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 133.

posibilitantes con condiciones limitadoras. A juicio de Bohman las condiciones holísticas sobre la interpretación son epistemológicamente neutrales. Entroncando en la tradición kantiana, Bohman reclama otro tipo de condiciones que *garanticen* la objetividad y verdad de ciertas interpretaciones, como las condiciones puramente formales y por lo tanto universales de Kant sobre el conocimiento. Aún cuando yo no desperdiciaría las “garantías” de este tipo de reflexión trascendental, creo que cabe pensar en otro tipo de universalidad más allá del formalismo a partir de recuperar el trasfondo (*background*) incorporado en el concepto de experiencia; de experiencia propiamente humana, lo cual no elimina –creo– los elementos culturales, sino que constituyen precisamente el cultivo del hombre. Por ello yo no creo que haya ningún tipo de “confusión”, como piensa Bohman, sino más bien la sensibilidad hacia la pluralidad de contextos y la necesidad del contexto para hacer operativa la universalidad. Este tipo de argumento trascendental del contexto desde la hermenéutica –pienso yo– puede ayudar a atisbar los peligros de hacer pasar por universal-formal lo que aún contiene una buena carga cultural, es decir, de contenido<sup>9</sup>.

Por su parte, Joseph Rouse, aunque desde un frente diferente al de Bohman, critica tanto a Taylor como a Hubert L. Dreyfus por cometer un “paralogismo”: “el carácter hermenéutico de la investigación no conlleva por sí mismo implicaciones substantivas acerca de cómo deben ser los objetos de investigación. Una hermenéutica heideggeriana no justifica la noción de que los seres humanos son una clase especial de objetos, cuya interpretación requiere métodos especiales o sirve intereses trascendentales distintos”<sup>10</sup>. A juicio de Rouse, habría una “incongruencia” en el planteamiento de Taylor. Por un lado, la base hermenéutica del argumento que lo hace holista y anti-esencialista. Mientras que por otro lado, incurre en el esencialismo al sostener que los seres humanos son “seres auto-intérpretes”.

Si nos detenemos un poco más en los distintos aspectos de la crítica vemos que ambos autores aluden al artículo “Hermeneutics, Transcendental Philosophy and Social Sciences” de Mark B. Okrent<sup>11</sup> como el primero que criticó los argumentos de Peter Winch y de Hubert L. Dreyfus como un “paralogismo trascendental”. A diferencia de Bohman y Rouse la crítica de Okrent no va dirigida contra Taylor sino contra Winch y Dreyfus. Okrent defiende la tesis de que ni el “argumento de estilo trascendental” ni el “argumento de estilo hermenéutico” son estrategias correctas. Dejando por el momento las diferencias entre el “argumento trascendental de Winch” y el “argumento hermenéutico de Dreyfus”, afirma Okrent que en ambos se repite la “falacia trascendental”. Al igual que Winch confunde la condición trascendental

<sup>9</sup> Esta es la crítica que Taylor dirige a un concepto acultural de modernidad. Ver Charles TAYLOR, “Two theories of Modernity”, in *Hastings Center Report*, 25/2, Mar.-Apr. 1995, pp. 24-33.

<sup>10</sup> Joseph ROUSE, *Knowledge and power*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, p. 172.

<sup>11</sup> Mark OKRENT, “Hermeneutics, Transcendental Philosophy, and Social Science”, *Inquiry* 27, n. 1 (1984) 23-49.

del entendimiento (que el investigador que entiende sigue reglas) con una característica necesaria de un objeto del entendimiento (que los humanos entendidos por la ciencia siguen reglas)<sup>12</sup>, Dreyfus confundiría dos sentidos del heideggeriano “Vorhabe” (presupuesto): en tanto que condición de todo comprender con una categoría para caracterizar una entidad. Okrent sostiene que afirmar que para comprender una cosa sean necesarias ciertas habilidades no es equivalente a que cuando entendemos a los seres que entienden hayamos de entenderlos como entendiendo<sup>13</sup>.

Hubert L. Dreyfus efectivamente emplea el argumento trascendental heideggeriano para referirse a las condiciones de posibilidad de la experiencia humana: la comprensión y autocomprensión. Esto es efectivamente un rasgo ontológico, la “diferencia ontológica del ‘Dasein’ (existente)”. Sin embargo, a diferencia de cómo entiende Rouse, no se trata del tipo de realidad propia del mundo natural. Hay una diferencia crucial en el tipo de realidad de la *Ek-sistenz* respecto de la realidad sobre la que tratan las ciencias naturales y es esto lo que soslayan los que critican a Dreyfus y a Taylor de “reificar el significado en entidades” o de defender “nociones metafísicas y esencialistas”. Por mi parte, creo que es clave la distinción que traza Dreyfus entre un tipo de “realismo metafísico o trascendente” y el “realismo hermenéutico”. Realizada esta distinción, ¿se podría hablar de la posición de Heidegger en *Ser y tiempo* como la de un “realista hermenéutico mínimo”?<sup>14</sup>. Dejando de lado si la lectura de Heidegger es adecuada o no, yo me voy a centrar en primer lugar en los rasgos afines con Taylor en el modo de caracterizar el realismo hermenéutico por Dreyfus. A continuación, veremos en qué sentido el realismo hermenéutico en Taylor es compatible y complemento de su trascendentalismo situado.

## 2. REALISMO HERMENÉUTICO HEIDEGGERIANO EN DREYFUS

Lo primero que cabría decir es que el realismo hermenéutico que Dreyfus perfila es incompatible con el “realismo metafísico” que afirma que existe

<sup>12</sup> “That is, necessary conditions for the possibility of knowledge cannot be used as the premises for a deduction of a specific method which *must* be used to study human beings, a method which would be different from that used to study non-human objects. To argue in this way is to confuse the conditions under which knowledge could be justified with ontologically or transcendently necessary characteristics of objects known”. *Ibid.*, p. 33.

<sup>13</sup> “The fact, if it is a fact, that nothing can be understood apart from the skills and practices through which we gain practical understanding of things, is not equivalent to and does not imply that when we understand beings who understand we must understand them as understanding. To argue in this way would be to repeat Winch’s error of transcendental paralogism”, *Ibid.*, p. 40. “Dreyfus’s claim that the background practices are central to human behaviour could be taken as an ontological claim in regard to human being. If it is taken in this way, however, he has merely repeated Winch’s fallacy of transcendental paralogism in the statement of his claim”, *Ibid.*, p. 43.

<sup>14</sup> Hubert L. DREYFUS, “Heidegger’s Hermeneutic Realism”, en D. R. HILEY, J. BOHMAN y R. SHUSTERMAN, o.c., p. 27.

una realidad en sí misma y con el anti-realismo que niega la existencia de realidad alguna. El realismo hermenéutico permite explicar la paradoja de una realidad a la vez independiente y dependiente de nosotros. Para explicar esta paradoja, Dreyfus se vale de la distinción heideggeriana entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*. La *Zuhandenheit* expresa los presupuestos hermenéuticos de la comprensión, que son dependientes del existente (*Dasein*); mientras que la *Vorhandenheit* remite a la actitud científica que observa los fenómenos en tanto que objetos independientes del existente. Dreyfus explica que la actitud científica se alcanza a través del proceso de desmundanizar y descontextualizar la naturaleza haciéndola independiente de nuestros propósitos, pero no de nuestros sentidos. De este modo, se lleva a cabo la elaboración de teorías sobre objetos que no son vivenciables, sino experimentables, y no forman parte de nuestra cotidianidad. Lo cual no supone mantener “compromisos metafísicos” acerca de una realidad que trasciende los márgenes de inteligibilidad del existente. Más bien, las preguntas acerca de entidades independientes tienen sentido para el existente por lo que hablamos sobre ellas. Por ello cabría decir que la “inteligibilidad no es una propiedad de las cosas sino relativa al existente [...] no hay inteligibilidad en sí”<sup>15</sup>. Pero precisamente y en base a estos presupuestos hermenéuticos (“*Zuhandenheit*”, que Dreyfus traduce por “*availableness*”) es posible referirse a una realidad independiente del sujeto (“*Vorhandenheit*”, “*accountness*” en la traducción de Dreyfus)<sup>16</sup>.

El enfoque científico no es el único ni el privilegiado. A la luz de la división hermenéutica entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas, el concepto de progreso científico no conduce unívocamente a esta conclusión. Ello llevaría a un reduccionismo naturalista. Por el contrario, además de lo que es causalmente real, cabe reconocer otros modos de ser a los que nos abre (*erliebt*) el existente. En este sentido la ciencia moderna no es una teoría de la “realidad última”, sino que hay además de ésta nuevos modos de revelar la naturaleza y la realidad. El rechazo al realismo metafísico hace a la posición realista asentada sobre los presupuestos hermenéuticos connivente con la asunción de que la ciencia física o cualquier otro tipo de CCNN no hayan encontrado el vocabulario adecuado para describir la naturaleza, como muestra la exposición kuhniana de los cambios de paradigmas. Pero ello, y esta es la diferencia con Rorty e incluso con el propio Kuhn, no inhabilita el concepto de realidad o naturaleza ni conduce al “relativismo incorregible”<sup>17</sup>.

Para referirse al hermeneuta que ha dejado de preguntarse por la realidad última en términos exclusivos, Dreyfus emplea la expresión de “realista

<sup>15</sup> Ibid., p. 31.

<sup>16</sup> Una explicación similar la encontramos en Charles GUIGNON, “Pragmatism or Hermeneutics? Epistemology after Foundationalism”, en D. R. HILEY, J. BOHMAN y R. SHUSTERMAN, o.c. pp. 83-87.

<sup>17</sup> “Heidegger would, I think, agree with Kuhn’s elegant argument that true statements in science can be made only relative to a lexicon. But the strong relativistic claim that no lexicon can be true of physical reality does not follow from the fact of incommensurate lexicon”. Hubert L. DREYFUS, o.c., p. 40.

pluralista" porque es capaz de reconocer la parte de verdad que hay en cada respuesta en la medida que concibe su relatividad (que no relativismo)<sup>18</sup>. Relatividad respecto de la comprensión del *Dasein* y de los diversos dominios de inteligibilidad de éste. Pero no es un pluralismo que desemboque en relativismo (como en Winch o Rorty)<sup>19</sup> porque considera que la pregunta por la validez aún permanece. Así, por ejemplo, las ciencias de la naturaleza en tanto que descripción de las fuerzas causales queda disociada del ámbito de la significatividad humana. Pero una pregunta por la validez que se articula de modo diverso en relación al ámbito de estudio. En el caso de las CCNN se busca la descripción de fuerzas causales quedando disociado y desplazado los ámbitos de significatividad humana; mientras que en las CCHH es posible referirse a determinadas constantes humanas que expresan las pretensiones (*Ansprüche, claims*) genuina y significativamente humanas.

A diferencia de Rouse y Bohman, tiendo a pensar que Okrent ya había visto en parte la demarcación del argumento hermenéutico de Dreyfus respecto al realismo metafísico. En este sentido parece que la crítica no es equivalente al "paralogismo trascendental" de Winch. Su crítica pasa a centrarse, al igual que la de Bohman en otro aspecto relativo al "problema metodológico"<sup>20</sup>. Pero, a mi modo de ver, el problema está más bien en asumir, como hace Okrent y Rouse, que "el trasfondo de prácticas es el único para las ciencias sociales empíricas, que es designado para mostrar el comportamiento humano como un movimiento físico"<sup>21</sup>. ¿No conduce ello al reduccionismo naturalista? Mi pretensión del lado de Taylor (y creo que también de Dreyfus) es que el argumento trascendental aplicado a las ciencias humanas impide la deriva hacia semejante reduccionismo.

<sup>18</sup> "A plural realist looks like an idealist or a relativist only if one thinks that only one system of description could correspond to the way things really are. For Heidegger, however, as we have seen, different understandings of being reveal different realities or domains of intelligibility, and since no one way of revealing is exclusively true, accepting one does not commit us to rejecting the others". *Ibid.*, p. 37.

<sup>19</sup> Véase especialmente la crítica de Charles Taylor al "relativismo incorregible" que atribuye a Peter Winch y a Richard Rorty en "Rorty in the Epistemological Tradition", en Alan MALACHOWSKI, *Reading Rorty*, Oxford, Blackwell, 1990, pp. 257-275; y "Rationality" en Martin HOLLIS y Steven LUKES, *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982, pp. 87-105.

<sup>20</sup> Okrent resume sus objeciones al argumento hermenéutico afirmando que "first they do not imply that a hermeneutical social science is impossible or illicit. They merely show that Dreyfus has given no philosophical-hermeneutical grounds to assert that it is necessary, or more fundamental, basic, or profound that empirical social science is necessarily abnormal discourse. Third, the last objection is generalizable to any hermeneutical attempt to demonstrate either of these positions". Marc OKRENT, o.c. p. 43. Bohman, desde un planteamiento que sí que asume la diferenciación entre CCHH y CCNN, considera que el problema metodológico del "holismo fuerte" de Taylor y Dreyfus es que no ofrecen criterios para realizar juicios de superioridad y para sostener el carácter perspicaz del lenguaje. Ver James BOHMAN, *New Philosophy of Social Sciences*, p. 133.

<sup>21</sup> Mark OKRENT, o.c. , p. 42.

3. REALISMO HERMENÉUTICO Y TRASCENDENTALISMO SITUADO EN CHARLES TAYLOR

3.1. *Realismo hermenéutico en Charles Taylor*

Habiendo considerado la distinción entre “realismo metafísico o trascendente” y “realismo hermenéutico” trazada por Dreyfus desde planteamientos heideggerianos, que nos ha permitido ensayar una primera respuesta a las críticas de “falacia trascendental” e “incongruencia” del realismo hermenéutico, voy a centrarme en la defensa explícita de Taylor sobre la validez de los argumentos trascendentales, profundizando en el perfil hermenéutico que adopta, a mi modo de ver, dicha defensa. La diferencia del planteamiento de Taylor respecto al de Dreyfus es que Dreyfus hace más explícita la subordinación de las ciencias naturales como modalidad descontextualizada de la comprensión de lo que es objetivamente (“Vorhandensein”) a la comprensión humana subjetiva propia de las ciencias humanas (y por lo tanto al “Zuhandensein”). Taylor, por su parte, profundiza más en el argumento trascendental en relación a Kant y a partir de éste explora “nuevos argumentos trascendentales” en Maurice Merleau-Ponty, Humboldt, Heidegger o el segundo Wittgenstein. En ambos casos el concepto de realismo gravita sobre la distinción entre CCHH y CCNN. Analicemos el planteamiento kantiano para ver las divergencias entre éste y el realismo hermenéutico de Taylor y evaluar si las críticas kantianas de falacia trascendental realmente alcanzan al planteamiento de Taylor.

En un apéndice al final de la “Analítica trascendental” en la *Crítica de la razón pura* Kant examina la “anfibología de los conceptos de reflexión”, es decir, la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental. Kant considera la “necesidad” de una reflexión trascendental (y no sólo lógica) que determine de qué facultad cognoscitiva dichos conceptos de reflexión han de ser objetos, si del entendimiento puro o de la sensibilidad. Sin esa reflexión trascendental los “supuestos principios sintéticos” sólo tendrán su base en una “anfibología trascendental, es decir, en la confusión del objeto del entendimiento puro con el fenómeno”<sup>22</sup>. En base a esta reflexión trascendental Kant dirige una acuciante crítica contra el “sistema intelectual del mundo” de Leibniz por confundir el fenómeno con la “cosa en sí misma”. De modo que “Leibniz intelectualizó los fenómenos”<sup>23</sup> considerando los conceptos del entendimiento como meramente “objetos de reflexión empíricos aislados”. La reflexión trascendental de Kant es *a priori* impidiendo con ello ir más allá del concepto al ámbito de la “realidad (objetiva)” proveniente de los sentidos y a la realidad de los objetos en sí. Sin embargo, ¿agota la experiencia (sensible) las posibilidades de significado de la noción de realidad? ¿Hasta qué punto es viable referirse a una realidad de “cosas en sí mismas”?

<sup>22</sup> I. KANT, *o.c.*, A 270, B 326 (p. 282 versión en español).

<sup>23</sup> *Ibid.*, A 271, B 327 (p. 283 versión en español).

El propio Kant reconoce la aporía de la noción problemática (pseudo-concepto) de nóúmeno y rechaza la posibilidad de “ampliar los objetos de nuestro pensar sobrepasando las condiciones de nuestra sensibilidad” ya que “constituyen nóúmenos en el sentido negativo”: “es problemático el concepto de nóúmeno, es decir, consiste en la representación de una cosa cuya posibilidad no podemos ni afirmar ni negar, ya que no poseemos otra intuición que la sensible, como tampoco poseemos otra clase de categorías y ninguno de estos dos instrumentos cognoscitivos es adecuado frente a los objetos suprasensibles”<sup>24</sup>. De este modo la reflexión trascendental genera una circularidad y correlación ineludible entre objeto y sujeto. Un objeto que no lo sea para un sujeto carece de sentido. El objeto, como muestra la reflexión trascendental, no es la realidad en sí misma, sino fenómenos que “se hallan sólo en nosotros”. Es decir, un objeto (*ob-jectum* o *Gegen-stand*, en alemán) que se correlaciona necesariamente con un sujeto (*sub-jectum*). Sin embargo, a pesar de que Kant reconoce dicha problemática del *Ding an sich* y se distancia de ella, creo que habría que seguir cuestionando a Kant si la experiencia humana es sólo inteligible a la luz de la lista de categorías e intuición sensible; o desde una articulación más perspicaz, más bien cabría reformularla en términos de facticidad y de “experiencia” humana en un sentido más amplio. El aspecto más “problemático” del nóúmeno kantiano es que pasa a caer fuera del esquematismo de la estética y analítica trascendental del entendimiento merced a su “indeterminación”: “no es posible negarlo de modo definitivo, pero a falta de un concepto determinado, tampoco pueden ser afirmados como objetos del entendimiento”<sup>25</sup>. (Por mi parte creo que la rentabilidad del nóúmeno kantiano habría que buscarla no en el entendimiento, sino en la razón práctica bajo la forma de libertad). Con todo, ¿no limita ello por defecto las posibilidades del *conocimiento* humano de lo que llamamos “experiencia moral”?

Ya en la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, Kant examina las “inferencias dialécticas de la razón pura” entre las que cabe destacar el “paralogismo trascendental” referido al concepto de sujeto. A partir de una “simple idea trascendental” es una falacia formar un “*Verstandbegriff*” (concepto del entendimiento susceptible de ser mostrado e intuido en la experiencia sensible). “Sería más exacto y menos expuesto a los malentendidos decir que no podemos conocer el objeto que corresponda a una idea aunque sí podemos tener de él un concepto problemático”. Conceder “realidad objetiva” al silogismo (“*Vernunftschluß*”, inferencia mediata carente de premisas empíricas) de la sola razón conduce a una “ilusión inevitable” que convierte tales silogismos en “sofismas” (“*Vernünfteln*”). El “paralogismo trascendental” consiste en partir del concepto trascendental de sujeto para concluir la realidad de dicho sujeto del que no tengo ningún concepto. Efectivamente la inferencia de la existencia y realidad del sujeto a partir de la autoconciencia

<sup>24</sup> Ibid., A 287, B 343 (p. 293 versión en español).

<sup>25</sup> Ibid., A 288, B 344 (p. 293 versión en español).



de la unidad de apercepción del “yo pienso” que ha de acompañar a todas mis representaciones es falaz en base al sistema categorial kantiano, porque de ese “yo pienso” no poseo ninguna percepción sensible y no constituye por lo tanto un auténtico concepto del entendimiento. La crítica al paralogismo de la razón pura pone en evidencia que el concepto de realidad kantiano es enteramente dependiente del sistema categorial del entendimiento.

Para evaluar en qué medida la crítica de Kant a los paralogismos de la psicología trascendental alcanza a lo que quiero referirme como *trascendentalismo situado* de Taylor, creo que habría que trazar una clara distinción entre el tipo de realismo que defiende Taylor, que podríamos calificar de realismo hermenéutico, y el concepto de realidad y posible realismo concebible en el “idealismo trascendental” kantiano. Efectivamente, en base al idealismo trascendental el único tipo de realidad concebible es aquella que se presenta como fenómeno y, por lo tanto, bajo la forma de la experiencia sensible. Es a este realismo tamizado por el idealismo trascendental al que Kant llama “realismo empírico”. Kant, sin embargo, asumiendo el realismo empírico, critica otro tipo de realismo, el “realismo trascendental”. ¿Alcanzaría al realismo hermenéutico de Taylor la crítica de Kant al “realismo trascendental”<sup>26</sup> comprometido con entidades independientes que se hallan fuera de nosotros y distintas de los sentidos?<sup>27</sup>

Por mi parte, creo que el centro de gravedad de los argumentos trascendentales está en la experiencia y las condiciones que la hacen posible. Sin embargo, el “anclaje ineludible en la experiencia” no consiste en una deducción a partir de ésta de sus condiciones de posibilidad. El centro de gravedad de la experiencia hay que entenderlo en otro sentido. Kant, en su reflexión acerca de “los principios de una deducción trascendental en general”, incide en la importancia de que la deducción de los conceptos puros *a priori* del entendimiento debe ser probada *a priori*: “o bien debe fundarse enteramente *a priori* en el entendimiento o bien debe ser abandonado por completo como pura fantasmagoría”<sup>28</sup>. De este modo rechaza la “deducción empírica” de tales conceptos puros *a priori*. Sin embargo, aunque la “posesión” (*Besitzes*) de un conocimiento puro no deriva de la experiencia, la importancia de ésta está muy presente en Kant, ya que “puede buscarse en la experiencia, si no el principio de su posibilidad, sí al menos la causa ocasional de su producción. En este sentido, las impresiones dan el impulso inicial para abrir la facultad

<sup>26</sup> Me pregunto si en este caso no sería más apropiado hablar como hace Dreyfus de “realismo trascendente”. Ver Hubert L. DREYFUS, o.c., pero también I. KANT, o.c., A 296, B 352.

<sup>27</sup> Me uno al proyecto de “hermeneutizar a Kant” que, como muestra Jesús Conill, recibe en Ortega un impulso vital. Ver Jesús CONILL, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 28-38. Por mi parte contribuyo a la recuperación de un concepto de realidad propiamente hermenéutico que supere las limitaciones de entenderla en base a conceptos del entendimiento, según la primera crítica.

<sup>28</sup> I. KANT, o.c. A 91, B 123 (p. 125 versión en español).

cognoscitiva en relación con ellos y para realizar la experiencia<sup>29</sup>. Por mi parte, creo que cabría cuestionar si la noción misma de “impresión”, así como la de “experiencia”, no siguen excesivamente lastradas del uso teórico de la razón (creo que sus citas de Locke y Hume pueden ser una pista)<sup>30</sup>.

Taylor propone recuperar el argumento trascendental partiendo de la tesis de Merleau-Ponty de que “somos sujetos encarnados” (*embodied agents*). Sin embargo, afirma que:

Si tomamos esto como una tesis ontológica sobre la naturaleza del hombre, a partir de la que hemos de ser capaces de derivar conclusiones, por ejemplo, acerca de cómo la acción humana, el pensamiento o la percepción han de ser explicados, estaremos rebasando el campo potencial de aplicación del argumento<sup>31</sup>.

Siguiendo el hilo de nuestra argumentación y a la luz de esta nueva cita cabe preguntarse en qué sentido se puede seguir afirmando que según el argumento trascendental de Merleau-Ponty somos sujetos encarnados. Para responder a esta cuestión pienso que tenemos que tener presente la distinción entre las ciencias humanas y las ciencias naturales. Porque lo que el argumento trascendental establece es “que nuestro pensamiento, nuestra experiencia y, en general, nuestra función como sujetos han de ser descritos como el pensamiento o la experiencia de un agente encarnado”<sup>32</sup>. Se trata, por lo tanto, de nuestra vida y nuestra experiencia como sujetos. Para lo cual la idea que tenemos de nosotros mismos como agentes encarnados es fundamental. Fundamental y constitutiva en el sentido que la autocomprensión es constitutiva de la propia experiencia de agentes encarnados. De otro modo, ¿cómo afirmar que tenemos conciencia y experiencia de un mundo, si no fuera en la medida que nos sabemos y reconocemos como agentes encarnados? La “tesis más fuerte” del argumento trascendental, a saber, que somos agentes encarnados, gravita sobre nuestra propia autocomprensión constitutiva de nuestra experiencia. Lo cual plantea la circularidad de la experiencia auto-comprensiva del hombre y de modo más significativo limita las conclusiones del argumento trascendental al ámbito de cómo son las cosas para el sujeto, pero no se compromete con otro tipo de afirmaciones de cómo sean las cosas

<sup>29</sup> Ibid., A 86, B 118 (p. 121). Jesús Conill ha mostrado que la experiencia da más de sí incluso en el propio Kant si acudimos a sus escritos posteriores sobre “antropología en sentido pragmático”. Rebasando la perspectiva teórica-empírica descubrimos una “estética de la libertad” donde se manifiesta el sentimiento moral con toda su efectividad, “sentimientos que acompañan la fuerza constrictiva de la ley moral hacen sensible su efectividad [...] con el fin de aventajar a los estímulos meramente sensibles”. I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, VI, 406 (citado por J. CONILL, o.c., p. 48).

<sup>30</sup> Para una exploración del concepto de experiencia que da más de sí que la del empirismo ver J. CONILL, “Concepciones de la experiencia”, en *Diálogo filosófico* 41 (1998) 148-169.

<sup>31</sup> Charles TAYLOR, “La validez de los argumentos trascendentales”, en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 49.

<sup>32</sup> Ibid., p. 49.

en sí mismas. En otras palabras, el punto de vista de las ciencias humanas no es el único punto de vista posible, sino que hay “otros importantes puntos de vista”. En este sentido afirma Taylor que “hay cuestiones ontológicas que descansan más allá de los argumentos trascendentales”<sup>33</sup>. Son estas cuestiones las que el enfoque genealógico de Taylor pretende desenterrar<sup>34</sup>.

Es en el campo de estudio de las ciencias humanas donde encuentra su aplicación los argumentos trascendentales. A través de ellos podemos “probar” que somos inevitablemente agentes encarnados para nosotros mismos. Es decir, somos agentes encarnados para cualquier explicación que invoque nuestra propia auto-comprensión. Contra la división entre CCHH y CCNN se levanta Rorty y aquellos que piensan que es imposible seguir hablando con sentido de una realidad independiente del sujeto y que a tenor de la subjetividad latente y posibilitante de la comprensión, lo mismo daría hablar de realismo que de idealismo; de objetividad que de subjetividad<sup>35</sup>. Pero hablar de realidad en el marco de la argumentación trascendental aplicada a las CCHH como hace Taylor no implica comprometerse con la “realidad objetiva” de la que se tiene experiencia sensible ni tampoco con una especie de realidad en sí que caiga fuera de la comprensión humana. Apelar a la distinción entre objetos del mundo de la naturaleza y un objeto de estudio cualitativamente distinto por ser a su vez sujeto, nos sitúa en la diferenciación insalvable de ámbitos de estudio<sup>36</sup>. Más bien en el caso de las CCNN la reflexión trascendental kantiana de los fenómenos en tanto que objetos para un sujeto, iría acompañada por la “descontextualización” socio-cultural particular de dicho objeto. Por ello remontándonos en el orden del argumento trascendental descubrimos que el fundamento hermenéutico de la actividad científica de los fenómenos de la naturaleza se encuentra en la comprensión humana.

### 3.2. *Trascendentalismo situado en Charles Taylor*

Efectivamente, Taylor reconoce el legado kantiano de la reflexión trascendental como la inauguración de un nuevo modo de argumentación. Analiza este nuevo modelo de argumentación y reconoce su validez. Pero reconocer su validez no impide una corrección de las conclusiones teóricas que el pro-

<sup>33</sup> Ibid., p. 50.

<sup>34</sup> En esto consiste la actividad de zahoriar tras las fuentes morales en *Fuentes del yo*.

<sup>35</sup> Ver especialmente el debate entre Taylor, Dreyfus y Rorty en el número 34 de la *Review of Metaphysics* (1980), pp. 3-56.

<sup>36</sup> Valga recordar que en el debate inicial con Rorty y Dreyfus, Taylor rectifica y en lugar de de emplear el par conceptual “para sí” (*für sich*) y “en sí” (*an sich*) para referirse respectivamente a las CCHH y CCNN, prefiere la distinción del empirismo radicada en la revolución científica del siglo XVII entre “cualidades primarias” y “cualidades secundarias”. Ver Charles TAYLOR, “A discussion (with Richard Rorty and Hubert L. Dreyfus)”, en *Review of Metaphysics* 34 (1980) 47-55.

pio Kant extrajo acerca de la lista de categorías<sup>37</sup>. Más bien el modelo trascendental de reflexión es aplicable a distintos marcos teóricos<sup>38</sup>. Veamos.

El argumento trascendental parte de un “rasgo esencial de la experiencia”. Este rasgo es algo que no podemos poner en duda sin que con ello nuestra propia experiencia pierda sentido hasta el punto de dejar de ser lo que entendemos como una experiencia. Ese rasgo esencial consiste en que nuestra experiencia para serlo ha de ser *experiencia de algo*. Es a este rasgo esencial “auto-evidente” a lo que Taylor llama “anclaje experiencial indiscutible”. A partir de este anclaje experiencial indiscutible el argumento trascendental se remonta hacia la articulación de las condiciones límites de la experiencia (condiciones de posibilidad). El argumento trascendental es un argumento regresivo en la articulación de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de algo.

Taylor efectivamente reconoce la validez de tales argumentos pero cuestiona, sin embargo, las conclusiones kantianas acerca de la lista de las categorías. Como consistentemente argumenta, la experiencia humana de la que se ocupa el argumento trascendental no es una realidad en sí, sino la experiencia humana, la actividad de la que el sujeto tiene conciencia y cuya autocomprensión es constitutiva de dicha actividad<sup>39</sup>. Se trata por lo tanto de una “realidad” en la que la autocomprensión del sujeto adquiere un lugar

<sup>37</sup> “De este modo los argumentos trascendentales han de formular las condiciones límites que todos podemos reconocer. Una vez formuladas adecuadamente, inmediatamente podemos ver que son válidas. La cosa es auto-evidente. Pero llegar a este punto puede ser muy difícil y todavía puede haber disputas. Ahora es posible resolver esta paradoja: las conclusiones de los argumentos trascendentales son apodícticas y además están abiertas a un debate inacabable”. Charles TAYLOR, “La validez de los argumentos trascendentales”, p. 57. En respuesta a Olafson, Taylor insiste en que su uso de trascendental atiende a un paralelismo del argumento usado por Kant con la salvedad de que la realidad inicial de la que parte el argumento no son los juicios sobre la realidad objetiva, sino que los seres humanos tienen identidades. Considerado esto es necesario presuponer la existencia de evaluaciones fuertes u horizontes que doten de sentido la vida del hombre. Ver Charles TAYLOR, “Reply to commentators”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1994) 209.

<sup>38</sup> García Gómez-Heras ha llamado la atención sobre el modelo trascendental de reflexión como algo característico en la filosofía clásica alemana (desde Kant). Así aunque son significativos las diferentes concepciones que Husserl, Heidegger y Habermas tienen de la *Lebenswelt*, sin embargo, comparten el modelo trascendental. “Más acá de Kant” surgen nuevos “a priori” que confieren a la racionalidad práctica nuevos significados: es desde esta transformación del modelo trascendental que podemos hablar de “a priori concreto”. Ver Jose María GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética y hermenéutica, ensayo sobre la construcción del “mundo de la vida” cotidiana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 509.

<sup>39</sup> El ejemplo que emplea es el del movimiento de la reina en el ajedrez. Para poder afirmar que alguien está jugando al ajedrez no basta con que mueva de determinada manera las piezas del ajedrez. Es necesario que él mismo conozca las normas de los movimientos y las mueva de acuerdo a dichas normas. Sin esta conciencia o auto-comprensión no es posible decir que dicha persona está jugando al ajedrez. La diferencia con el ejemplo del ajedrez es que a diferencia de aquél en la experiencia humana las normas y trasfondos de sentido no están ya formulados, sino que el papel de la articulación es central. Ver Charles TAYLOR, “La validez de los argumentos trascendentales”, pp. 53-55.

fundamental y constitutivo<sup>40</sup>. Precisamente por la centralidad de la auto-comprensión no se puede hablar de una realidad clausurada sino colmada de articulación. En virtud de esta articulación podemos decir que tenemos una determinada experiencia.

La crítica de Taylor a la deducción trascendental kantiana es la de no haber articulado ni perspicaz ni suficientemente las condiciones de posibilidad de la experiencia, de modo que “el intento kantiano de formular las condiciones límites de la experiencia estaba infectado por determinadas doctrinas filosóficas de su época”<sup>41</sup>. Por ello siguiendo la tesis de Merleau-Ponty acerca del agente encarnado y del “animal que se auto-interpreta” de la hermenéutica, Taylor propone buscar un “lenguaje ingenioso” que nos permita “innovar el lenguaje y aclarar los límites de la experiencia en formulaciones que desvelen una zona que normalmente se mantiene fuera del alcance de nuestro pensar y de nuestra atención”. Lo fundamental y decisivo de los argumentos trascendentales en lo que prueban en sus conclusiones pende de la articulación.

La “tesis más fuerte” de Merleau-Ponty de que somos agentes encarnados y la recuperación del trasfondo como “marco de referencia ineludible” (*inescapable framework*) de nuestra experiencia en tanto que sujetos humanos caracteriza el nivel de reflexión trascendental en Taylor como un trascendentalismo situado. El agente se sabe situado en un horizonte concreto que hace posible su experiencia. Sin las condiciones trascendentales del trasfondo no sería concebible la experiencia propiamente humana<sup>42</sup>.

Pihlström ha ensayado una comparación entre la reflexión trascendental kantiana y el carácter trascendental de la antropología filosófica de Taylor<sup>43</sup>. Entre las afinidades con el planteamiento de Kant, Pihlström destaca la crítica al reduccionismo cientificista del ser humano a una máquina, recuperando ambos la dimensión moral constitutiva del ser humano. También en

<sup>40</sup> En su “Introducción” a *La Transformación de la filosofía*, Apel reconoce en *Ser y tiempo* de Heidegger, frente a la fenomenología de Husserl, el “inicio de un nuevo estilo de reflexión trascendental”. No se trata de la “constitución de sentido” como un problema de producciones subjetivas de una “conciencia pura”, sino de que “en nuestros actos subjetivos tenemos que responder ya siempre al mundo constituido. Esta situación básica del ‘pre-ser-se’ es de hecho irrebalsable. No hay que soslayar, sin embargo, las insuficiencias que, a juicio de Apel, comporta el concepto de verdad de Heidegger. Ver Karl-Otto APEL, *Transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, vol. I, p. 36 y ss.

<sup>41</sup> Charles TAYLOR, “La validez de los argumentos trascendentales”, p. 57.

<sup>42</sup> En *Fuentes del yo*, en alusión a la capacidad lingüística del ser humano, Taylor alude a la “condición ‘trascendental’ de la comprensión del lenguaje” para incidir en el carácter ineludible de la “urdimbre de interlocución” o trasfondo compartido de significado con otros interlocutores. En referencia a esa dimensión comunicativa de un trasfondo dialógico es en la que hablamos de un “sí mismo dialógico”. Ver Charles TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 54.

<sup>43</sup> En Sami PIHLSTRÖM, “Kant Anthropologized. Charles Taylor on Naturalism and Transcendental Conditions”, en *Naturalizing the transcendental. A pragmatic view*. New York, Humanity Books, pp. 281-299. También ha ensayado una comparación con Wittgenstein en “Linguistic Practices and Transcendental Arguments: Taylor and Wittgenstein”, en Arto LAITINEN y Nicholas H. SMITH, *Perspectives on the philosophy of Charles Taylor*, Acta Philosophica Fennica, Helsinki, vol 71, 2002, pp. 13-28.

Kant podemos encontrar algo así como una “antropología filosófica” en su concepción subyacente del ser humano como un “*freihandelndes Wesen*” (ser que actúa con libertad). A pesar de estas afinidades, las diferencias con Kant pronto se dejan ver si profundizamos en la *forma contextualizada* de las condiciones trascendentales en la tradición hermenéutica en la que entronca Taylor. Por ello la comparación con el segundo Wittgenstein y con Heidegger es oportuna en la medida que ambos emplearon versiones situadas del argumento trascendental. Los argumentos acerca de la imposibilidad del lenguaje privado en Wittgenstein y la “*Vorverständnis*” en Heidegger remiten en última instancia a formas de vida o trasfondos de significados compartidos. De este modo podemos ver que lo que Kant había hecho contra el “atomismo de la información”, el segundo Wittgenstein y Heidegger lo han hecho contra el “atomismo del significado”<sup>44</sup>. La comparación de Pihlström concluye considerando “the threat of refactualization” (la amenaza de refactualización) al que se ve expuesto el argumento trascendental de Taylor. Pihlström lo califica de “insoslayable problema de la base fáctica de nuestras estructuras vitales normativas”: ¿cómo es posible que nuestras normas emerjan de la facticidad y contingencia de la vida humana?<sup>45</sup>. A juicio de Pihlström, se trata de una situación dialéctica que conduce a repensarse pragmáticamente y ésta consiste en dar cuenta de la normatividad que nosotros experimentamos como constitutiva de nuestra “naturaleza humana” (no como algo opuesto sino como parte de ésta). De modo que ya no sea viable la aguda distinción entre hechos y normas; facticidad y normatividad.

Creo que Pihlström atina al afirmar que “la relativización del idealismo trascendental kantiano a nuestra ‘naturaleza humana contingente’ nos deja en un cierto grado de inestabilidad”<sup>46</sup>. Sin embargo, no encuentro razones a favor del empeño de Pihlström por presentar a Taylor como un “naturalista” en cuya antropología filosófica habría abordado la “naturaleza humana” de modo trascendental. Al abogar por una “forma contextualizada” de las condiciones trascendentales la peculiar propuesta pragmatista de Pihlström se sitúa muy próxima a la de la hermenéutica<sup>47</sup>. Más cuestionable, sin embargo, son sus conceptos de “naturalismo” y “naturalización” por los que aboga y que difieren en buena medida del que nosotros empleamos aquí en referencia a la incursión indebida de planteamientos positivistas en las ciencias humanas. El problema principal que encuentro en la interpretación pragmatista de Pihlström del trascendentalismo situado de Taylor es la confusión entre

<sup>44</sup> Sami PIHLSTRÖM, “Linguistic Practices...”, p. 17 y ss.

<sup>45</sup> “It is a mystery, both in Wittgenstein and in Taylor, how normativity emerges from its factual basis, from our everyday practices of language-use”. Ibid., p. 20.

<sup>46</sup> Ibid., p. 22.

<sup>47</sup> “The transcendental conditions we may end up with by means of our arguments then take, roughly, the following contextualized form: ‘As far as we can judge, from within a practice (or conceptual scheme, or form of life) Z, X is a necessary condition for the possibility of Y’. There is no ahistorical, context-independent way to define Z here”. Sami PIHLSTRÖM, *Naturalizing the transcendental*, p. 26.

el discurso de las ciencias humanas y el de las ciencias de la naturaleza. Las “asunciones realistas” de Taylor –pienso yo– sólo se tornan inteligibles sobre la égida del distintivo de una realidad que es para el sujeto y cuya auto-comprensión es central. Poner en un mismo plano trascendental la naturaleza humana y los fenómenos de la naturaleza supone confundir la diferencia cualitativa entre el ser humano y el resto de fenómenos de la naturaleza humana<sup>48</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES

Para finalizar y a modo de respuesta negativa a la pregunta inicial voy a extraer muy brevemente tres conclusiones:

1. El realismo hermenéutico de Taylor es complemento de su trascendentalismo situado. Si se traza la distinción entre un realismo ingenuo pre-moderno y el realismo hermenéutico de Taylor se sortean las posibles críticas de que Taylor incurra en falacia naturalista. De modo que el argumento trascendental aplicado a las ciencias humanas impide la deriva hacia el reduccionismo naturalista de Mark Okrent y Joseph Rouse.

2. El realismo hermenéutico de Taylor hay que distinguirlo también del “realismo empírico” concebible en el “idealismo trascendental” kantiano. En Taylor hallamos un concepto de realidad y experiencia propiamente hermenéutico que supera las limitaciones de entenderlos en base a conceptos del entendimiento, según la primera crítica kantiana. Taylor aplica el argumento trascendental a la tesis de Merleau-Ponty de que somos agentes encarnados.

3. El argumento trascendental que defendemos adquiere en Taylor un carácter eminentemente situado. Taylor adopta el tipo de argumento trascendental inaugurado por Kant acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia para descubrir los presupuestos holistas del lenguaje. Critica, sin embargo, la conclusión kantiana de la lista de las categorías y tomando la imagen del agente encarnado de Merleau-Ponty ahonda en un concepto de experiencia mucho más rico.

<sup>48</sup> “Hence, transcendental idealism, emphasizing the constitutive functions of subjectivity, and empirical realism, stressing the reality of the constituted world, are part and parcel of a unified view, which can be (re)interpreted in a pragmatist and non-reductively naturalist way. [...] we should not, then, oppose the concepts ‘trascendental’ and ‘naturalistic’ to each other. It is the natural phenomena themselves that can acquire a transcendental status when they are appealed to in an argument employed as a part of a more comprehensive transcendental strategy”. Ibid., p. 27.