

Horizontes compartidos. El proyecto de la superación de la epistemología de Charles Taylor y la concepción heideggeriana del conocimiento en *Ser y tiempo*

RUDYARD MAURICIO LOYOLA CORTÉS

§1. Introducción

EL FILÓSOFO CANADIENSE CHARLES TAYLOR, en su reflexión sobre la modernidad, valora bienes morales que han sido y siguen siendo fuentes de sentido¹. Sin embargo, también detecta malestares como el individualismo, la razón instrumental y el atomismo político². Estos últimos los vincula con una concepción antropológica que él entiende como sujeto desvinculado (*disengaged subject*) o yo puntual (*punctual self*). El primero proviene de la filosofía racionalista de Descartes y el segundo de la filosofía empirista de John Locke. Ellos influirán en la reflexión filosófica posterior — fundamentalmente, aunque no solo, epistemológica— y llegarán a nuestros días adoptando formas más sofisticadas y a veces encubiertas. Esta concepción de ser humano —que está relacionada con la forma moderna de entender el conocimiento— tiene que ver con la ontologización de un método de investigación. Lo que comienza como un método pasa a hipostasiarse en una imagen antropológica. Ciertamente esta imagen no ha sido obra solo de los filósofos, más bien ellos han logrado articularla y en cierta medida difundirla.

Para Taylor (y Hubert Dreyfus) esta imagen aún nos mantiene cautivos³. Para liberarnos, Taylor se propone superar aquella forma de entender el conocimiento— propia de la llamada teoría del conocimiento— que ha sido la

¹ Véase Charles Taylor, *Fuentes del Yo: la construcción de la identidad moderna* (Paidós, 2006).

² Véase Charles Taylor, *La ética de la autenticidad* (Paidós, 2016).

³ Véase «Una imagen nos ha mantenido cautivos» en Hubert L. Dreyfus y Charles Taylor, *Recuperar el realismo* (Ediciones Rialp, S.A., 2016).

base para la imagen antropológica del sujeto desvinculado y que ha sobrevivido en epígonos contemporáneos, fundamentalmente a través de la epistemología. Taylor usa la imagen de la hidra para señalar a la epistemología⁴ como aquella que ha conservado de diversas maneras la concepción antropológica del sujeto desvinculado. Como sabemos, la hidra es un personaje mitológico de varias cabezas, que regenera dos de estas cuando una le es cercenada. Es la persistencia de esta imagen la que Taylor pretende retratar en su metáfora⁵. La epistemología ha perpetuado esta imagen y esta se ha vuelto a regenerar incluso en algunas posturas que han pretendido superar la teoría del conocimiento y el fundacionalismo que le subyace.

Taylor emprende una empresa de superación de la epistemología, pues es fundamentalmente ella la que ha proveído sustento a esta imagen antropológica. He aquí un elemento crucial que nos conecta con su noción de trasfondo (*background*). La idea de un sujeto desvinculado y de un yo puntual tienen su némesis en el estar-en-el-mundo de Heidegger o Merleau Ponty. La idea de un trasfondo compartido que da significatividad a nuestra experiencia cobra presencia en tanto mundo en esta nueva manera de entender al ser humano⁶. Además, a través de esta estructura ontológica, se revelará que el conocimiento no es originario en el ser humano, sino un modo de ser derivado que tampoco es el más común. Esto contra el carácter paradigmático que la tradición filosófica moderna le había otorgado.

En esta búsqueda, Taylor persigue la recuperación del trasfondo. Lo hace a través de todo un desarrollo filosófico que recorre autores modernos como Hamann, Herder y Humboldt —grupo a quien llama la triple H— hasta contemporáneos como Heidegger, el segundo Wittgenstein, Merleau Ponty, Pierre Bourdieu, etc.; pasando por figuras tan insignes como Kant y Hegel. Una de las estrategias seguidas es derribar la imagen de conocimiento que hizo posible la epistemología y con ello derrumbar la imagen antropológica vinculada a ella. En esto creemos que es muy importante el §13 de *Ser y tiempo*, pese a que

⁴ «Hablo de hidra "epistemología", a pesar de que esto suena algo injusto, puesto que "epistemología" es el nombre de toda un área de problemas y parece que lo que me interesa es algo parecido a una doctrina. Con todo, el nombre es merecido, ya que los supuestos filosóficos que designa conceden a la epistemología el primer lugar. Descartes formuló estos supuestos y, en ellos, es central la concepción de que, de algún modo, podemos enfrentarnos al problema del conocimiento y luego proceder a determinar qué podemos decir legítimamente acerca de otras cosas» (Charles Taylor, *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* [Paidós, 1997], 11).

⁵ Cf. Taylor, 11 ss.

⁶ Véase Charles Taylor, «Engaged Agency and Background in Heidegger», en *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 317–36.

no es mencionado explícitamente por Charles Taylor. Al respecto, no es común relacionar la reflexión heideggeriana con la de Taylor. Es más frecuente que el filósofo canadiense desarrolle su veta fenomenológica siguiendo la senda de Merleau Ponty. Sin embargo, consideramos que detrás de su crítica a la idea moderna de conocimiento está muy presente la mirada de Heidegger. Como veremos más adelante Taylor destaca una sección de *Ser y tiempo* en que se incluye este párrafo.

El § 13 de *Ser y tiempo* —que tiene por nombre «Ejemplificación del estar—en por medio de un modo fundado. El conocimiento del mundo»— tiene como tema el modo de ser del conocimiento, presentándolo como una ejemplificación del estar—en (*In—sein*), momento del estar—en—el—mundo. El conocimiento sería uno de sus modos. Esto implica que habría otras maneras de ser en el ser humano, el conocimiento sería una más y no la más habitual, lo que va en contra de su tradicional carácter paradigmático. Esta nueva mirada implica un contexto de significatividad que precede a la experiencia y que podemos llamarle con Taylor «trasfondo» (*background*) y con Heidegger «mundo» (*Welt*).

§2. Crítica a la concepción moderna de conocimiento, y a la ontología que le subyace, desde la reflexión heideggeriana en *Ser y tiempo*

§2.1. La concepción tradicional del conocimiento

Para entender la crítica que hace Heidegger a la forma tradicional de entender el problema del conocimiento, sería conveniente referirse brevemente a ella. Pondremos nuestra atención en algunas determinaciones que proponen dos contemporáneos suyos: Johannes Hessen (1889–1971) y Nicolai Hartmann (1882–1950)⁷. A este último Heidegger alude implícitamente en el §12 de *Ser y tiempo* al nombrar la «metafísica del conocimiento»⁸ y explícitamente en dos notas del *Hüttenexemplar* a los §§43 y 82⁹. Ciertamente el problema del conocimiento es anterior a estos dos autores, pero en ellos encontramos una presentación sistemática y un desarrollo de este.

Johannes Hessen parte desde una descripción fenomenológica del conocimiento, es decir, la descripción de lo que entendemos cuando hablamos

⁷ Cf. Jorge Acevedo, «Acerca del "problema" del conocimiento (Heidegger, Hartmann y Hessen)», en *Heidegger y la época técnica* (Editorial Universitaria, 1999), 29.

⁸ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1998), 85.

⁹ Cf. Heidegger, 229 y 246; Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (M. Niemeyer, 1927), 59.

de conocimiento¹⁰. En esta presentación se van a mostrar y suponer dos axiomas como evidentes: el sujeto y el objeto. Desde ellos se va a construir una gnoseología que inevitablemente va a presentar problemas. Hessen entiende el conocimiento como la correlación sujeto–objeto, donde la función del sujeto es aprehender al objeto y la de este último es ser aprehensible y aprehendido. Mirada desde el sujeto esta correlación consiste en una salida fuera de su esfera, en una invasión del sujeto en la esfera del objeto. Esta invasión no implica que el objeto se introduzca, como es obvio, físicamente en la esfera del sujeto, sino que lo hace a través de un tercer elemento, la imagen. Esta es objetiva, pero distinta del objeto, ubicándose en un lugar intermedio; es el instrumento por el cual el sujeto aprehende al objeto. Mirado desde el objeto, el conocimiento se presenta como la trasmisión de propiedades al sujeto, en este sentido el conocimiento se entendería como la determinación del sujeto por parte del objeto. Esta descripción caerá en diversas problemáticas¹¹ y, a partir de ellas, se generarán soluciones contradictorias. El problema de fondo será la separación entre el plano inmanente del sujeto y el plano trascendente del objeto.

En este sentido, las dificultades son semejantes a las que planteó Nicolai Hartmann. Este último persiguió desarrollar una «metafísica del conocimiento». En ella aparecen el sujeto y el objeto como dos porciones diversas y heterogéneas del ser, no obstante, su pertenencia al mismo ser. Este modo de concebir el conocimiento desemboca en aporías. Por ejemplo, el sujeto para conocer necesita trascender, es decir, la conciencia necesita superarse. El problema es que el contenido de la conciencia, lo conocido, es inmanente y no trascendente. Cuando se reflexiona sobre lo trascendente, lo conocido se hace inmanente. Siendo sujeto y objeto trascendentes entre sí, ¿cómo puede existir una relación actual? ¿Y si no hay relación actual en qué queda el asunto de la verdad? ¿Cómo puede el sujeto saber que el conocimiento del objeto es verdadero si el conocimiento es inmanente y no puede compararlo con el objeto que es trascendente? Es decir, si el conocimiento es inmanente— con Hessen diríamos imagen— y el objeto trascendente, ¿qué instancia puede compararlos para establecer una *adaequatio* entre conocimiento y objeto? Solo contamos con el conocimiento inmanente.

¹⁰ Cf. Johannes Hessen, *Teoría del conocimiento* (Losada, 2006), 29.

¹¹ Hessen plantea cinco problemas que constituirán la llamada «teoría del conocimiento»: Problema de la posibilidad del conocimiento, el problema del origen del conocimiento, el problema de la esencia del conocimiento, el problema que indaga sobre el tipo o índole del conocimiento (racional o intuitivo) y el problema sobre el criterio de verdad.

§2.2. Conceptos preliminares para la mejor comprensión del § 13 de *Ser y tiempo*

Antes de comenzar a analizar el § 13 de *Ser y tiempo*, nos referiremos a algunos conceptos ontológicos heideggerianos.

Afirma el filósofo alemán que la constitución fundamental del ser del Dasein es el *estar-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Esto implica una nueva y novedosa manera de entender el ser del ser humano. El Dasein comprende de alguna manera su propio ser, normalmente no explícitamente. Heidegger se refiere a ella como una comprensión *pre-ontológica*. Pero, si el Dasein precomprende su ser ¿por qué su estar-en-el-mundo no le es evidente? El problema está en que la concepción del ser humano como un ser cognoscente ha encubierto esta constitución, velando sobre todo su descubrimiento teórico. Al referirse Heidegger a esta comprensión originaria del Dasein de su propio ser, se está refiriendo a un aspecto de su ser¹². El Dasein comprende el ser en general y su ser en particular de «alguna manera»¹³. Estamos teniendo una *comprensión del ser*, no solo cuando hacemos ontología —comprensión explícita—, sino también cuando estamos, por ejemplo, martillando absortos en lo que estamos haciendo (comprensión implícita o precomprensión). El Dasein es siempre ontológico en el sentido que tiene que habérselas con el ser en general y con su propio ser y el ser de las cosas en particular. Esta comprensión del ser propio ha sido encubierta en particular por el esquema sujeto-objeto. A este tipo de interpretación tradicional —del ser humano como sujeto cognoscente y al ente como objeto— Heidegger la califica como una «interpretación externa y formal»¹⁴.

Cuando entramos a una sala de clases y nos sentamos en una silla, sin una atención explícita, sin estar pensando «conscientemente» en ese mueble llamado «silla», estamos teniendo una comprensión del ser de esa silla y también de esa habitación. No llegamos pensando «estoy entrando a una sala de clases y me voy a sentar en esa silla de ahí». No, lo hacemos de una manera «casi automática». No es una acción irracional, es perfectamente lógico, que, si queremos asistir a una clase, entremos y nos sentemos. Pues bien, en esa forma de actuar hay una *comprensión del ser*: de nuestro propio ser, del ser de la sala de clases y de la silla. El ser de estas últimas comparece como estar-a-la-mano (*Zuhandensein*), nuestro

¹² Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 35; Heidegger, *Sein und Zeit*, 12.

¹³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 69; Heidegger, *Sein und Zeit*, 43.

¹⁴ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 86; Heidegger, *Sein und Zeit*, 60.

propio ser comparece como existencia¹⁵ y su constitución fundamental es el estar-en-el-mundo.

Esta última se compone de momentos que es preciso separar para su comprensión, pero que son totalmente inseparables en la realidad. Uno de ellos es *el mundo* (*Welt*). Presentaremos lo que Heidegger entiende por el «mundo circundante». Una manera de acceder a la comprensión de este fenómeno es a través de una temática clásica de *Ser y tiempo*: La concepción de *útil*— palabra con que Jorge Eduardo Rivera Cruchaga traduce el alemán «*das Zeug*»—. Útil es el ente inmediatamente compareciente en el mundo circundante. Este ente «no es el objeto de un conocimiento teórico del "mundo"— es lo que está siendo usado, producido, etc.»— es más específicamente «el ente que comparece en la ocupación»¹⁶, es aquello que descubrimos en el *trato* con las cosas, de ahí que su modo de ser sea el *estar-a-la-mano* (*Zuhandensein*). El útil comparece en la ocupación y para ella. En el ejemplo anterior mencionamos los útiles de la silla y la sala de clases. El útil está conectado con un todo de útiles, incluso más, su ser depende de un todo de útiles¹⁷. No es que primero el útil sea y que luego se conecte con los demás, el útil es en la medida que posee una serie de conexiones o relaciones. La relación entre un útil y otro se llama *remisión* (*Verweisung*). La remisión es un para-algo. Demos otro ejemplo: un útil como el martillo es *para* martillar y su utilidad lo conecta óptica y ontológicamente con otros útiles. Aquel remite a un clavo, ambos a la madera, etc. Todos ellos, pensémoslos en un taller de carpintero, involucran a los otros entes del taller a través de remisiones cruzadas creando un plexo de estas. Si imaginariamente sacáramos, de este esquema mental que acabamos de hacernos, los útiles y dejáramos el entramado de relaciones, nos quedaríamos con un plexo de remisiones. Una de estas relaciones tiene una particular importancia, es la relación de los útiles con un modo de ser del Dasein, v. gr., con su estar-siendo-carpintero. Esta relación no es un para-qué sino un *por-mor-de*. Este plexo o entramado de remisiones — totalidad respeccional, *Bewandtnisganzheit*— junto al por-mor-de es *el mundo*

¹⁵ El ser del Dasein no consiste en un mero «estar», como parecen estar las demás cosas ahí delante de cada uno de nosotros. Su ser le ocupa y pre-ocupa porque está siempre en juego, él está obligado a hacerse, más aún, su ser consiste precisamente en ese hacerse, y por esto mismo está vuelto hacia sus posibilidades. Si el Dasein tiene que hacerse, existen muchas formas o maneras de ser, nos encontramos ante un gran número de posibilidades. Poder ser es, en definitiva, el sentido principal de la palabra «existencia». En el Dasein no se puede hablar con propiedad de «esencia», su «esencia» (entre comillas) es la existencia (Véase el §9 en Heidegger, *Ser y Tiempo*).

¹⁶ El «ente *tal como* comparece desde el mismo *en* la ocupación y para ella» (Heidegger, 95; Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 67).

¹⁷ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 96; Heidegger, *Sein und Zeit*, 68.

*circundante*¹⁸. Un útil es siempre con respecto a otro, a esta condición del ser del útil como estar–a–la–mano Heidegger le llama *Bewandtnis*, Rivera lo traduce como *condición respectiva*¹⁹.

Hay un problema que suele surgir con la comprensión de la noción de *mundo* en Heidegger. La palabra para nosotros, modernos al fin, designa un ámbito distinto al de los seres humanos. Una cosa, decimos, es el ser humano y otra distinta es el mundo, el mundo estaría «fuera de nosotros». Pero en Heidegger no es así, el mundo —al menos como momento de estar–en–el–mundo— no es algo externo al hombre, sino que es algo que pertenece a su ser, no es que primero el ser humano sea y luego acceda a un mundo. Tampoco es el conocimiento el que crea por primera vez un *commercium* con el mundo²⁰, sino que el ser humano es mundo, es estar (ser)–en–el–mundo. El mundo es un existencial del Dasein. Las cosas comparecen desde el entramado de *significatividad* (*Bedeutsamkeit*) que otorga el mundo. El mundo es un momento del ser del Dasein, de su estructura ontológica, es el horizonte desde donde se muestran (comparecen) los entes²¹, es su supuesto ontológico²². Si el mundo es parte del ser del Dasein —es decir, no es que primeramente el Dasein sea y luego entre en contacto con el mundo— el ser humano es mundo y desde él comparecen los entes en su ser.

Otro momento fundamental de la estructura ontológica de estar–en–el–mundo es el *estar–en*²³ (*In–Sein*). Este momento es esencial para la comprensión del §13 de *Ser y tiempo*. Hay dos formas de entender la expresión «estar–en» —una es de carácter categorial y la otra es de carácter existencial—: La primera de

¹⁸ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo* §§ 15–18; Cf. Jorge Eduardo Rivera, *Heidegger y Zubiri* (Editorial Universitaria, 2001), 73. Véase una definición del mundo en Heidegger, *Ser y Tiempo*, 113; Heidegger, *Sein und Zeit*, 87.

¹⁹ Walter Biemel traduce *Bewandtnis* al francés como «*destination*»¹⁹, es decir, «destinación» (Cf. Walter Biemel, *Le Concept de Monde Chez Heidegger* [Librairie Philosophique Vrin, 2015], 51–52). Hay en esta palabra un carácter tendencial que le conecta con algo. La condición respectiva o destinación es para Heidegger el «carácter de ser de lo a la mano» (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 110; Heidegger, *Sein und Zeit*, 84).

²⁰ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 88; Heidegger, *Sein und Zeit*, 62.

²¹ Cf. Alejandro G. Vigo, «Mundo como fenómeno. Aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo en *Sein und Zeit*», en *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos* (Editorial Biblos, 2008), 73–75.

²² Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 113–14; Heidegger, *Sein und Zeit*, 87–88.

²³ Estar–en es la traducción que Jorge Eduardo Rivera Cruchaga hace del alemán *In–sein*. «Estar» ya contiene la noción del «en», pues «estar» es precisamente ser en un lugar. Para conservar la forma lingüística y para destacar la «inidad» es mejor conservar la palabra «en» (*in*) en la traducción.

ellas se refiere a sentidos como «estar en el liceo o en la plaza del mercado», a la manera de la categoría aristotélica de lugar²⁴; «el lápiz está en la caja»; «Juan está en la Universidad», es decir está dentro del recinto de la Universidad; «el agua está en el vaso»; etc. Este sentido de la expresión «estar-en» se refiere a un «estar dentro de». En cambio, su sentido existencial tiene que ver con un «estar en medio de», *Sein bei*, no en un sentido geométrico, sino más bien en el sentido de «estar en medio de una discusión» o «estar en medio de un problema». Este «estar en medio» es un «estar entre», pero no a la manera de un mero estar junto a otros entes en un sentido espacial, sino en un estar involucrado, ocupado, al modo de «permanecer *en* mi amor», estar *en*-amorado, o «estar *en* medio de una disyuntiva».

Hemos mencionado en varias ocasiones la expresión «modos o maneras de ser». Heidegger distingue entre varios *modos de ser*²⁵: uno es el ser del hombre, otros son los modos de ser de los demás entes. El ser del ser humano es *estar-en-el-mundo*, el ser del útil es el *estar-a-la-mano*, el ser de lo que está siendo contemplado o conocido es el *estar-ahí* (*Vorhandensein*)²⁶. Este último es la forma de ser de la existencia, pero no en el sentido heideggeriano, sino entendida como aquella noción clásica que indicaba la actualidad de la esencia. La diferencia de todos estos modos de ser con la ontología clásica es que esta última clasificaba a todos los seres bajo la categoría de substancia. A esta última se refiere Heidegger con el *estar-ahí* (*Vorhandensein*), este modo de ser es el mismo que tiene la noción de objeto, incluidos los objetos científicos con los que la epistemología está conectada. Pero, así como los entes no humanos tienen diferentes modos de ser, también se puede hablar de distintos modos de ser *en* el Dasein. Esto es porque este peculiar ente es un ser inacabado que tiene que concretar su ser, ya que no

²⁴ Categorías, Cap. IV, 1b 25; Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 80; Heidegger, *Sein und Zeit*, 53–54.

²⁵ En el §2 de *Los Problemas fundamentales de la Fenomenología* Heidegger va a señalar cinco modos de ser (Martin Heidegger, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología* [Trotta, 2000], 35). Véase también Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La «segunda mitad» de Ser y tiempo: sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger* (Trotta, 1997), 58–59.

²⁶ Es preciso no confundir con la expresión «ser-ahí» que traduce a la expresión alemana «Dasein» en la traducción de José Gaos. La traducción que hemos utilizado aquí es la del chileno Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. La expresión que correspondería en la traducción de Gaos es «ser ante los ojos» (véase Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 33). La idea es la misma, lo que está ante los ojos es lo que está ahí delante, que comparece ante nosotros sin estar involucrados con él. Ambas expresiones traducen «*Vorhandensein*» que Heidegger identifica con la expresión que la tradición filosófica llamó *existentia* y que se distingue de «existencia» en sentido heideggeriano. Sobre el reemplazo que hace Rivera de «ser» por «estar» véase Heidegger, *Ser y tiempo*, 464.

posee esencia²⁷. Su ser se despliega cada vez de manera distinta, en este sentido estar–en–el–mundo es una estructura formal²⁸.

§2.3. El párrafo 13 de *Ser y tiempo*

El §13 de *Ser y tiempo* tiene por título: «Ejemplificación del estar–en por medio de un modo fundado. El conocimiento del mundo». Como podemos observar el tema del conocimiento del mundo es tratado como un mero ejemplo del estar–en —momento de la estructura ontológica de estar–en–el–mundo—, este es un indicio del carácter derivado del conocimiento con respecto a otros modos de ser del Dasein.

Hay interpretaciones en la historia de la filosofía que han tratado al hombre como sujeto, a las cosas como objetos, y a ambos como sustancias. A estas interpretaciones Heidegger las llama «externas» y «formales»²⁹. Ellas han encubierto el fenómeno para la investigación ontológica. El esquema sujeto–objeto es un modo de entender el conocimiento que encierra, para Heidegger, tanto «verdad» como vacuidad³⁰. Según Jorge Acevedo la verdad— que señala Heidegger— consistiría en la respectividad sujeto–objeto, el sujeto es respectivamente al objeto y viceversa³¹, pero no hay coincidencia entre sujeto–objeto y Dasein–mundo³².

Con respecto a la noción de sujeto, Heidegger en el §10 de *Ser y tiempo* la relaciona con «sustancia». Sujeto, proviene de *subjectum* —de *hipokeimenon*—, por lo tanto, de sustancia³³. Esto implica una cosificación del Dasein, el ser que se le asigna es el mismo que se les asigna a las cosas que tienen el modo de ser de estar–ahí. Sustancia, aquel substrato que permanece en el cambio, aquello que subsiste por sí mismo. El Dasein no es una cosa, tampoco un objeto o una sustancia, el Dasein es un «alguien», no un «algo». Las cosas poseen esencia, el Dasein no, las cosas están acabadas en su ser, el Dasein es un ser haciéndose. Podemos tener cien o más años y seguimos siendo seres inacabados. Un ser que

²⁷ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 67; Heidegger, *Sein und Zeit*, 42.

²⁸ Cf. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 36.

²⁹ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 86; Heidegger, *Sein und Zeit*, 60.

³⁰ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 86; Heidegger, *Sein und Zeit*, 60.

³¹ Cf. Acevedo, «Acerca del "problema" del conocimiento (Heidegger, Hartmann y Hessen)», 31–32.

³² La nota a pie de página del *Hüttenexemplar* al párrafo primero del § 13 reafirma con énfasis este postulado: «¡Ciertamente que no! Y tan poco coinciden, que ya solo haberlos puesto juntos, incluso la negación resulta fatal».

³³ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 71; Heidegger, *Sein und Zeit*, 46.

es cada vez lo que es, a veces, solo a veces, es un estar en el modo de ser del conocimiento del mundo.

Heidegger señala que la mirada filosófica se ha dirigido preferentemente a una de las formas de ser del Dasein, a la manera de ser del conocimiento teórico del mundo. Es en este ámbito en el que se puede dar el sujeto y el objeto. El Dasein está la mayor parte de las veces en el modo de ser de la praxis. El ser humano es inmediata y regularmente (*Zunächst und Zumeist*), la mayor parte de las veces, cotidianidad (*Alltäglichkeit*). En ella nos ocupamos de las cosas de una manera distinta que cuando hacemos reflexión teórica, esta última manera de ser es estadísticamente menos presente en el Dasein³⁴ y menos originaria. La manera de ser del conocimiento es un modo de ser del Dasein, pero no es el más habitual. Mayormente estamos en la cotidianidad, el Dasein es teórico solo cuando hace teoría, es cognoscente solo cuando conoce. La mayor parte de las veces somos personas comunes y corrientes que estamos absortas en lo que hacemos. Cuando martillamos —no estamos pensando ni en el martillo, ni en la madera, ni en el clavo— estamos absortos en la praxis. Para pasar al modo de ser del conocimiento debe operarse un alto en la praxis. Condición necesaria, aunque no suficiente. Heidegger en el §16 de *Ser y tiempo* muestra a través del ejemplo de un martillo, cómo se produce una interrupción en la praxis. Esto opera a través de una deficiencia en la misma. Por ejemplo, cuando el martillo falla en el martillar me doy cuenta de que está—ahí y que es algo concreto. Es decir, a través de una deficiencia en la praxis se opera un cambio en la comparecencia del útil, este se nos aparece de manera distinta. Es bueno señalar que con una mera deficiencia momentánea en la praxis no se accede inmediatamente al modo de ser del conocimiento³⁵, ni el útil deja de ser útil, sin embargo, esto marca un hito en cuanto se orienta hacia esta manera de ser³⁶.

Para que un útil pase a ser un objeto de conocimiento debe ocurrir un alto total en la praxis, en ello se da una desmundanización. El útil pierde sus condiciones respectivas, deja de remitir, se desmundaniza. El objeto es un ente desmundanizado. No es que el Dasein que conoce salga del mundo, el Dasein solo puede ser en el mundo, pero desde él la cosa se desmundaniza y se presenta

³⁴ Cf. Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger* (Gedisa, 2006), 25.

³⁵ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 100; Heidegger, *Sein und Zeit*, 73. Incluso este puede llegar a convertirse en una circunspección más intensa y cuidadosa (Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 373–74; Heidegger, *Sein und Zeit*, 358).

³⁶ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 100; Heidegger, *Sein und Zeit*, 73.

ante el Dasein como un puro estar-ahí³⁷. Si esta desmundanización la llevamos al extremo, nos quedaremos en una pura contemplación del objeto. En el modo de ser del conocimiento el Dasein accede al modo de ser del sujeto, entendido como un estar-en-el-mundo-cognoscente. Accedemos así desde la praxis a una manera de ser distinta y derivada.

Para la concepción tradicional, la forma privilegiada de ser del hombre es ser un sujeto cognoscente y en segundo lugar un ser en la praxis. No se considera en este fenómeno ni el mundo, ni la cotidianidad como el modo de ser en que el Dasein está la mayor parte de las veces. Si en cambio consideráramos al hombre como alguien que inmediata y regularmente se encuentra en el modo de ser de la cotidianidad, sería posible describir, de manera más cercana «a la cosa misma», el fenómeno del conocimiento, del objeto y del sujeto cognoscente.

Situados en el esquema tradicional de sujeto-objeto se nos da un ente llamado «naturaleza», este ente posee las connotaciones ontológicas de la sustancialidad y de la desconexión de la praxis³⁸, de igual modo el sujeto. Heidegger se refiere a este último modo de entender al ser humano como la «cosa-hombre». Esta substancia humana no sería el Dasein porque este último es un estar-en-el-mundo, que no tiene un «dentro» que le pudiera complicar su salida a la esfera del objeto que está «afuera». El Dasein no necesita salir. Él está desde siempre «fuera». No es que primero el Dasein sea y luego entre en relación con el mundo, el Dasein es desde siempre mundo, el mundo es un momento de su estructura ontológica, no hay ser humano sin mundo.

El mundo del Dasein es compartido, es *Mitwelt* (co-mundo)³⁹. Esto nos permite también compartir el ente⁴⁰, pues desde el mundo el ente comparece en tanto el primero es el horizonte de comprensión, es el que hace posible la significatividad. Un computador (ordenador) es tal en este mundo en que la tecnología y la informática tienen un rol fundamental, él comparece como un útil que tiene una utilidad definida —para-escribir, para-dibujar, para-buscar información, para-jugar, etc. — En una sociedad no tecnológica, pensemos en una tribu que no tiene contacto con nuestra civilización, el sentido cambiaría, pudiendo (posibilidad) incluso llegar a convertirse en un ente sagrado.

³⁷ «El descubrimiento circunspectivo del ente intramundano, lo mismo que el descubrimiento teórico, están fundados en el estar-en-el-mundo.»(Heidegger, *Ser y Tiempo*, 372; Heidegger, *Sein und Zeit*, 356).

³⁸ Cf. §69 de Heidegger, *Ser y Tiempo*, 377; Heidegger, *Sein und Zeit*, 361.

³⁹ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 144; Heidegger, *Sein und Zeit*, 118.

⁴⁰ Interesantes son en este sentido las reflexiones de los §§ 13-14 de Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía* (Cátedra, 2001).

Volvamos al modo de ser del conocimiento, este es meramente uno de los modos del estar-en-el-mundo y, por tanto, depende del mundo. Es decir, las problemáticas del conocimiento y sus aporías no tienen sentido. El Dasein no necesita trascender a un mundo, él es trascendencia originaria. El aprender algo o conservarlo no implica una entrada en el ámbito de la conciencia inmanente, en este sentido el Dasein sigue siendo un estar-en-el-mundo, vale decir, no ha salido ni ha entrado, sino que sigue estando «fuera»⁴¹. Este modo de entender el conocimiento se opone a un «"punto de vista" constructivo»⁴², es decir, a aquel que consiste en una mera construcción teórica que no tiene evidencia fenoménica.

El modo de ser del conocimiento implica la cesación de todo «producir, manejar y otras ocupaciones semejantes»⁴³, pero, en la gran mayoría de los casos, el conocimiento teórico es buscado por sí mismo y esto conlleva un abstenerse voluntario de la ocupación que no implica una deficiencia en la misma. El conocimiento no es un mero abstenerse de la ocupación, requiere su propia destreza, por ejemplo, aislar atributos o aspectos (*eidōs*). Lo pesado de un martillo se descontextualiza convirtiéndose en «el peso». Se extrae una perspectiva y se la aísla, lo que conlleva una aprehensión interpretativa determinante de lo que se encuentra ahí adelante, por ejemplo, «el martillito es pesado». El aspecto tiene como esencia una aplicabilidad a una multitud de individuos —«el computador es pesado», «esta piedra es pesada», etc. —, en cambio, lo individual no comparece como *eidōs*. El pensar objetivante solo tiene esta individualidad como un caso límite⁴⁴. Lo que se aprende puede expresarse en proposiciones, conservarse y transmitirse. Los atributos pueden ser determinados y definidos como conceptos funcionales matemáticos y relacionárselos con teorías. V. gr., lo pesado con la ley de gravedad. De este modo, los aspectos se vuelven a contextualizar, esta vez, en modelos formales.

Al final del párrafo IV del §13 Heidegger dice lo siguiente: «Esto no debe interpretarse como un "proceso" por medio del cual un sujeto se procure representaciones de algo, las que convertidas así en propiedad quedarán guardadas "dentro"»⁴⁵. En este fragmento se alude a la «representación», concepto usado por su maestro Edmund Husserl, que, siguiendo a Brentano, afirma que las vivencias intencionales o son representaciones o descansan en

⁴¹ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 88; Heidegger, *Sein und Zeit*, 62.

⁴² Heidegger, *Ser y Tiempo*, 87; Heidegger, *Sein und Zeit*, 61.

⁴³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 87; Heidegger, *Sein und Zeit*, 61.

⁴⁴ Cf. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 65.

⁴⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 88; Heidegger, *Sein und Zeit*, 62.

representaciones⁴⁶. Para Heidegger no sería originariamente representaciones lo captado intencionalmente. Con respecto a esto último el estar-en-el-mundo poseería una peculiar intencionalidad. Alejandro Vigo se apoya en un estudio de Harrison Hall, para mostrar tres tipos de niveles de intencionalidad heideggeriana, desde el menos básico al más básico. El primero de ellos es el que se da en la relación sujeto-cognoscente —estar-en-el-mundo-cognoscente, (*erkennendes In-der-Welt-sein*)— y objeto, este nivel es el menos básico de los tres; el segundo es aquel que se refiere a la relación entre Dasein y útil (estar-a-la-mano); finalmente, el nivel más básico de intencionalidad es entre el Dasein y el mundo. El primer nivel depende del segundo y este del tercero⁴⁷. La representación solo se daría en el nivel menos básico.

Así las cosas, es posible considerar los conceptos de «dentro» y «fuera» desde el esquema heideggeriano. En primer lugar, hay que señalar algo paradójico, en el «dentro» el Dasein está «fuera». El «dentro» es un *estar-en-el-mundo-cognoscente* y en él se sigue estando «fuera». Esto es así porque el Dasein no necesita trascender desde la esfera de la conciencia a un ámbito distinto. Está siempre fuera, en el mundo, entre los entes. En el modo de ser del conocimiento —que es una mera modificación del estar-en originario— el Dasein no establece por primera vez un *commercium* con el mundo, pues «el conocimiento es un modo de existir [Dasein] que se funda en un estar en el mundo»⁴⁸.

Gracias al mundo es posible el conocimiento que es solo una de las maneras de ser del Dasein. Este modo de ser no es el más originario (*ursprünglich*) — Taylor destaca este término usado por Heidegger⁴⁹—, ese privilegio le corresponde a la praxis cotidiana. Estamos la mayor parte del tiempo, inmediata y regularmente (*Zunächst und Zumeist*), absortos en la cotidianidad y es desde este modo de ser que podemos acceder al conocimiento. Es, por tanto, la praxis cotidiana y no el conocimiento la que constituye el modo de ser más originario y por ello Heidegger apuesta por ella como el modo de ser privilegiado de acceso⁵⁰

⁴⁶ Cf. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 1 (Alianza Editorial, 1999), 493. Esto se encuentra específicamente en el apéndice a los §§11, 12 y 20 que tiene como título «Para la crítica de la "teoría de las imágenes" y de la teoría de los objetos "inmanentes" de los actos».

⁴⁷ Cf. Vigo, «Mundo como fenómeno. Aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo en *Sein und Zeit*», 73. Otra interesante reflexión sobre la intencionalidad la presenta el mismo filósofo de Messkirch en Heidegger, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, 265–66.

⁴⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 88–89; Heidegger, *Sein und Zeit*, 62.

⁴⁹ Cf. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 1997, 107.

⁵⁰ El modo de acceso al ser del ente en general, propuesto por Heidegger, es el método fenomenológico (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 58; Heidegger, *Sein und Zeit*, 35), entendido como él lo entiende (Véase § 7 de

al Dasein, dejando atrás una tradición de muy larga data que optaba por el conocimiento.

§3. Charles Taylor y la superación de la epistemología

Como veíamos, Taylor concibe que existe una relación estrecha entre la epistemología moderna y la imagen antropológica del sujeto desvinculado que, a su vez, está detrás de los malestares modernos, juntamente con otras facetas más positivas de la identidad de la época. Una de las problemáticas epistemológicas que detecta es el naturalismo, es decir, la pretensión de aplicar la metodología de las ciencias naturales a las ciencias humanas. El prestigio que tienen las primeras, junto a la imagen de ser humano que se ha gestado, hacen que se dé por sentado que esta es la mejor metodología para este peculiar objeto de estudio que es el ser humano.

También consignábamos que Taylor se propone combatir contra una hidra llamada epistemología. El canadiense apunta sus dardos con ello a una doctrina de carácter filosófico que se comprende como ocupando el primer lugar en el conjunto de la filosofía. Una cosa es la legitimidad de la epistemología y otra que tenga el primer lugar, que sea la base del edificio filosófico. Descartes formula el supuesto que es necesario primero enfrentarse al problema del conocimiento, para luego determinar aquello que podemos decir con certeza de las cosas. Este punto de vista Taylor lo designa «como una fatal y terrible ilusión»⁵¹. Tal modelo «asume equivocadamente que podemos llegar al fondo de lo que es el conocimiento, sin contar con el apoyo de nuestra completamente formulable comprensión de la experiencia y de la vida humanas»⁵². Todo el edificio de la filosofía queda en último término basado en la concepción del yo moderno. Esto es, en un sujeto desvinculado aparte del mundo, que tiene la necesidad de trascenderse para llegar a él. Esto cobra fuerza con la noción del «yo puntual» lockeana. Este es un yo inextenso, capaz de reconfigurarse completamente, desprovisto de un trasfondo social y lingüístico que lo preceda. Esto quiere decir

S y T). En un sentido más específico llamamos modo de acceso al Dasein a la mirada fenomenológica (hermenéutica) que se dirige al modo de ser en que el Dasein comparece inmediata y regularmente y en el que éste (el Dasein) comparece para sí mismo (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 40–41; Heidegger, *Sein und Zeit*, 16).|

⁵¹ Charles Taylor, *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (Paidós, 1997), 11.

⁵² Taylor, 11–12.

abstraído «de cualquier inquietud constitutiva y, por tanto, de cualquier identidad»⁵³.

En el ensayo «La superación de la epistemología» (1987) Taylor señala que la epistemología se muestra enferma. Tuvo mejores tiempos, sobre todo en el mundo anglosajón durante el apogeo del empirismo lógico, en que su influencia salía de la filosofía y llegaba a ámbitos como el de la ciencia social. De esta forma, daba la impresión de que la teoría del conocimiento era la principal contribución de la filosofía a la cultura científica. En cambio, señala Taylor, en el continente ya hace tiempo «la fuerza de la tradición epistemológica se encontraba en un completo reflujó: Heidegger y Merleau-Ponty ya ejercían su influencia»⁵⁴. Taylor destaca la importancia que tuvo en el mundo anglosajón la publicación del texto de Richard Rorty *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979)⁵⁵. En él se plasmaron las críticas continentales a la epistemología. Taylor observa que, en algunos círculos, incluso llega a crearse una nueva ortodoxia, esta vez anticartesiana. Ella incluía como foco de su crítica no solo la filosofía cartesiana, sino también a Locke, Kant y a varias corrientes de los siglos XIX y XX. No obstante, para el canadiense, no hay una claridad generalizada sobre qué significa realmente superar la epistemología⁵⁶.

El modelo de conocimiento propio de la epistemología es de corte representacional, ya lo decía Heidegger. Para Taylor este modelo concibe el conocimiento como la correcta representación de una realidad externa, distinto al modelo de la antigüedad. En Aristóteles el *nous* se identificaba, se tornaba uno con el objeto: «lo que entiende y lo entendido se identifican»⁵⁷, lo que quiere decir que la mente y el objeto comparten la forma, el *eidos*, «no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de esta»⁵⁸. La dependencia que tiene este modelo de las formas lo hace muy distinto del

⁵³ Taylor, *Fuentes del yo*, 82. Afirma Taylor: «Al sujeto que adopta esta postura radical de desvinculación con la idea de reconstruirse, es al que quiero denominar el yo "puntual". Adoptar esta postura es identificarse con la capacidad de objetivar y reconstruirse y a través de ello distanciarse de los rasgos peculiares que son objeto del cambio potencial. Lo que en esencia somos no es ninguno de esos rasgos sino lo que es capaz de ajustarlos y configurarlos. Eso es lo que desea transmitir la imagen del punto, inspirándose en el término geométrico: el yo real es "sin extensión"; es el único que posee el poder de fijar las cosas como objetos» (Taylor, 239).

⁵⁴ Taylor, *Argumentos filosóficos*, p. 109.

⁵⁵ Cf. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Madrid: Catedra, 1989).

⁵⁶ Véase Charles Taylor, «What's Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World», en *Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus: Heidegger, Coping, and Cognitive Science*, vol. 2, 2000.

⁵⁷ Aristóteles, *Acerca del alma* (Gredos, 1978), 101. *De anima* 431a1.

⁵⁸ Aristóteles, *De anima* 431b32.

modelo representacional. El *nous* de Aristóteles participa del ser del objeto, en cuanto es informado por el *eidos*. No es solo una representación, sino que en el conocimiento se da una participación del ser de lo conocido. Al declinar la teoría de las formas —desde el nominalismo medieval en adelante— parece solo quedar espacio para un modelo representacional. Solo nos quedamos con un mundo de cosas individuales, cada una en su concreción y con una mente que se las representa.

El representacionismo genera una separación profunda entre el agente humano y el mundo, lo que implica el esquema dentro–fuera (*input–output*). Este y la influencia de un mecanicismo mental son importantes en la concepción de conocimiento humano que fundamenta la inteligencia artificial. Este se concreta en una imagen de un agente humano que a través de la percepción capta *bits* de información, los procesa y de esta manera aparece el mundo. Si el conocimiento se comprende como algo que se distancia del mundo, se deja fuera todo el contexto de relaciones donde se desarrolla la acción humana⁵⁹. Vale decir, el trasfondo o mundo. Se reduce el proceso del pensamiento al ámbito del yo.

Descartes buscó un buen método crítico, pero a juicio de Dreyfus y Taylor, cometió el error de ontologizarlo. Vale decir: «concluir que al ser esta la manera correcta de pensar también es la manera en que la mente funciona»⁶⁰. La manera en que se lee la mente humana y en definitiva la imagen de sujeto cognoscente no se distingue del procedimiento usado para la investigación. Un aspecto de la ontologización del método es leer «*bits* atómicos y explícitos de información neutral» en nuestra experiencia cotidiana del mundo. Vale decir, todo nuestro pensamiento estaría fundado en «elementos últimos» susceptibles de ser distinguidos. El problema, para Dreyfus y Taylor, no es la validez de este método crítico en tanto método, sino su ontologización. Una de las consecuencias: se convierte al individuo y no a la comunidad en el sujeto primario del saber. Cualquier individuo, aunque sea genial, ha tenido que ser socializado y educado dentro de un entorno y cualquier método crítico está establecido culturalmente⁶¹.

El tipo de racionalidad que de aquí emerge está caracterizado por tres rasgos determinantes que pasan a ser comprendidos como connotaciones propias del agente humano, ahora entendido como sujeto cognoscente: el atomismo del *input*, el procesamiento y la objetividad–neutralidad. Esta corriente conlleva un

⁵⁹ Cf. Alejandra Fierro Valbuena, «Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor», *Pensamiento y cultura* 11, n.º 2 (2008): 286.

⁶⁰ Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*, 172.

⁶¹ Cf. Dreyfus y Taylor, 174 y 177.

retrato del agente humano desvinculado que observa el mundo del «punto de vista desde ninguna parte»⁶². La razón pasa a ser un medio para construir una representación o imagen del mundo⁶³.

Para Taylor, la ontologización adquiere las formas de dualismo y monismo mecanicista. Ambos, ontologías de la desvinculación⁶⁴. Al dualismo se le percibe como una liberación de la subjetividad de la experiencia encarnada por la que hacemos cosas como atribuir colores a los objetos. Locke, por ejemplo, niega veracidad a las cualidades secundarias. Si dejáramos de existir, no lo haría la luz que se refleja en los objetos que seguiría emitiendo una cierta longitud de onda, pero no sería en modo alguno lo que nosotros captamos como color⁶⁵. La pureza de los *inputs* debe quedar garantizada, pues ellos son extremadamente susceptibles de deformarse. La mente, en cambio, se emancipa de la distorsión al considerarse que no está esencialmente encarnada⁶⁶. Esto implica un esquema dualista. El monismo puede arrogarse la misma liberación a través de un cuerpo entendido de manera mecanicista, así lo comprendía Hobbes. En el nuevo universo mecanizado la mente misma es comprendida como una especie de máquina receptora de impresiones. Tal recepción es entendida de modo pasivo, recibe lo de «afuera». Esta mentalidad, pese a estar abierta a las condiciones físicas de nuestra experiencia, deja fuera de su análisis las condiciones de inteligibilidad y motivación. Para Taylor las nuevas teorías de la mente basadas en la computación siguen un modelo mecanicista: *inputs* que luego son procesados. Aquello que no puede ser procesado se torna ininteligible.

El proyecto de Taylor de superar la epistemología tiene como meta última superar creencias antropológicas distorsionadas: el sujeto desvinculado, el yo puntual y el atomismo social. Para ello, Taylor perseguirá las condiciones de intencionalidad⁶⁷ que hacen posible el conocimiento y en general toda acción humana. Con esto busca mostrar que el conocimiento es un modo de ser

⁶² Esta expresión es de Tomas Nagel, citado desde Charles Taylor, «Lichtung o Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», en *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (Paidós, 1997), 91.

⁶³ Esta idea está presente en Martin Heidegger, «La época de la imagen de mundo», en *Caminos de bosque* (Alianza Editorial, 2010). Taylor hace referencia a ella en Taylor, «La superación de la Epistemología», 21.

⁶⁴ Cf. Charles Taylor, «Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», en *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (Paidós, 1997), 99.

⁶⁵ Cf. Charles Taylor, «Self-Interpreting Animals», en *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language* (Cambridge University Press, 1985), 46.

⁶⁶ Cf. Taylor, «Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», 97.

⁶⁷ Cf. Taylor, «La superación de la Epistemología», 35.

fundado que requiere y necesita del trasfondo de significatividad. Con Heidegger diríamos un modo de ser no originario que necesita del mundo. Es aquí en que nos podemos conectar con el §13 de *Ser y tiempo*. Taylor en el artículo «La superación de la epistemología» (*Overcoming epistemology*) afirma que tanto Merleau-Ponty como Heidegger acabaron con la concepción del sujeto desvinculado. En una nota al margen destaca los capítulos 2 y 3A de *Ser y tiempo*. Para el filósofo de Quebec estos apartados son muy importantes porque muestran que «la condición de nuestro formar representaciones desvinculadas de la realidad es que debemos estar ya implicados en hacer frente a nuestro mundo, en tener que ver con las cosas que hay en él, a luchar con ellas»⁶⁸. Vale decir, en términos heideggerianos, el conocimiento está basado en nuestro estar absortos en la praxis. Es en el capítulo 2 de *Ser y Tiempo* que se encuentra el §13, y los restantes párrafos profundizan en la noción heideggeriana de «mundo». Noción muy cercana al trasfondo de Taylor. Para el canadiense todas las filosofías que han desafiado la agencia desvinculada, como la de Heidegger, han tenido lugar para el trasfondo, este se presenta en el filósofo alemán a través de la idea de precomprensión o comprensión pretematizada de nuestro mundo⁶⁹. Para Taylor el mundo heideggeriano tiene sintonía con su noción de trasfondo y su crítica a la forma de entender el conocimiento de la epistemología tradicional. Esta crítica puede derrumbar la imagen del sujeto desvinculado. El conocimiento no es un modo de ser originario, las representaciones desvinculadas pueden surgir desde nuestro estar implicados en la realidad, vale decir, en el mundo de la praxis.

§4. Trásfondo y mundo

El sujeto vinculado, encarnado o comprometido que concibe Taylor, antítesis del sujeto desvinculado y del yo puntual, no es inteligible fuera de su contexto, vale decir fuera de su trasfondo. Nuestra experiencia y nuestras acciones se fundan en un trasfondo implícito que las nutre de sentido, incluso el mismo sin sentido es posible gracias a este trasfondo, que es un horizonte de significatividad. Es condición de posibilidad de nuestra experiencia, es inevitable, no prescindible: «da sentido a cualquier acto particular es, pues, amplio y profundo»⁷⁰. Cuesta encontrar una síntesis de este fenómeno en los escritos de Taylor. Tal vez la mejor formulación pueda hallarse en los artículos «Lichtung o Lebensform:

⁶⁸ En Taylor, *Argumentos filosóficos*, 1997, 31–32.

⁶⁹ Cf. Taylor, «Engaged Agency and Background in Heidegger», 329.

⁷⁰ Charles Taylor, *Imaginario sociales modernos* (Grupo Planeta (GBS), 2006), 42.

paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein» y «Engaged agency and Background in Heidegger». Curiosamente ambos escritos tratan el tema, en parte, desde Heidegger. Taylor entiende que este contexto se nos presenta de forma implícita, pues nuestra atención se dirige a la experiencia. Con Michael Polanyi nuestro autor afirma que este contexto «es subsidiario del objeto central de la consciencia; es lo que nosotros estamos "esperando de" mientras prestamos atención a la experiencia». No es «simplemente inconsciente», puesto que hace inteligible aquello que es consciente. Es lo que posibilita la experiencia, pero no lo notamos porque estamos pendientes e involucrados en ella. Es, por tanto, un contexto, un horizonte de significatividad que posibilita la inteligibilidad. Es aquello que soy capaz de articular a través de la familiaridad que tengo con él. Familiaridad que consiste en una precomprensión en sentido heideggeriano⁷¹, vale decir, en una comprensión implícita que requiere ser articulada⁷² para poder acceder a una comprensión explícita o interpretación. Podemos ver la centralidad de la diada (pre)comprensión–interpretación (articulación) en la descripción del trasfondo. Más aún, la misma concepción antropológica de Taylor —que entiende al ser humano como «animal que se autointerpreta» (*Self interpreting animal*)— está basada para el canadiense en Heidegger⁷³. El autointerpretarse implica un trasfondo de sentido desde el que articulamos nuestra identidad.

Taylor no cita a Heidegger de manera abundante, como decíamos más arriba no es común relacionar a estos dos autores, el trasfondo el canadiense lo fundamenta con más frecuencia desde la fenomenología de Merleau Ponty y desde cierta filosofía del lenguaje como el grupo que llama la triple H —Herder, Hamman y Humboldt—, desde la hermenéutica de Gadamer y fundamentalmente desde los juegos del Lenguaje del segundo Wittgenstein, entre otros autores. Pese a lo anterior, por las razones ya esgrimidas, creemos que es fundamental la noción de estar–en–el–mundo heideggeriana, en particular el momento del mundo, así como la diada comprensión–interpretación y la concepción del modo de ser del conocimiento como un modo de ser derivado, no originario, basado en nuestro estar implicados en la realidad. No ahondaremos en el interesante tema del trasfondo, solo señalaremos que este es leído, por Taylor, en Merleau–Ponty en un nivel perceptivo común a todos los seres humanos y en Gadamer en un nivel de horizonte cultural. Con respecto a

⁷¹ Cf. Taylor, «Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», 101–2.

⁷² En principio esta comprensión es inarticulada (Cf. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, 39).

⁷³ Cf. Charles Taylor, «Self–Interpreting Animals», en *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language* (Cambridge University Press, 1985), 45 y 76.

Wittgenstein, Taylor compara la comprensión pretematizada —o precomprensión en sentido heideggeriano— de nuestro mundo con los juegos del lenguaje y su estar basado en formas de vida: «por ejemplo, cuando muestra lo que hemos de suponer como ya comprendido cuando tratamos de definir ostensivamente algo o cuando tratamos de nombrar alguna cosa»⁷⁴. Es precisamente esta idea de precomprensión la que se expresa en la noción de «prácticas de trasfondo compartidas», tan usada por Dreyfus y Taylor, base de la trasmisión y posibilidad del trasfondo. Al respecto, desde el Wittgenstein de los juegos del lenguaje y desde el *habitus* de Bourdieu, Taylor y Dreyfus entienden que el trasfondo se encarna en nuestras prácticas de trasfondo compartidas⁷⁵. Somos fundamentalmente eso: praxis cotidiana (Heidegger) o prácticas de trasfondo compartidas —este último carácter marca una vivencia dialógica de las mismas—, desde ahí podemos acceder al modo de ser del conocimiento.

§5. A manera de conclusión. La persistencia de la Hidra

Hemos recorrido un camino desde una idea de conocimiento que fue articulada de manera paradigmática por Descartes y que ha recorrido la modernidad, dándole a la epistemología un lugar central en la filosofía y generando sobre todo una imagen antropológica que ha sido determinante en ámbitos como ciencia, ética y política. Desde aquí, queremos abrir la reflexión con una serie de ideas que no desarrollaremos. La concepción de un sujeto dotado de razón y voluntad, que puede distanciarse del mundo, de su contexto, y que puede reconstruirlo y moldearlo, ha sido fundamental en la cultura moderna. Esto hizo posible que en ciencia y filosofía el ser humano buscara la verdad por sí mismo, cuestionando la tradición y la autoridad; que el creyente se separara de la tradición de la Iglesia Católica y que interpretara por sí mismo las escrituras; que el individuo en sociedad aspirara a autogobernarse y emanciparse. Acciones y pretensiones que podemos ver como verdaderos progresos modernos. Sin embargo, para Taylor, el trasfondo del que adolece esta imagen antropológica también ha generado malestares como el individualismo, el atomismo político y la razón instrumental. Un asunto no menor es el desastre ecológico que ha provocado sobre todo el

⁷⁴ Taylor, «Lebensform y Lichtung: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», 103.

⁷⁵ Es de destacar que Dreyfus relaciona las prácticas de trasfondo compartidas con la noción de Uno (*Das Man*) de Heidegger. Véase: Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1996), 159ss; Hubert L. Dreyfus, «Interpreting Heidegger on das Man», en *Background Practices, Essays on the Understanding of Being*, ed. Mark Wrathall (Oxford: Oxford University Press, 2017),

<https://play.google.com/books/reader?id=qjooDwAAQBAJ&pg=GBS.PT2>.

último de ellos; o una lectura individualista, sin referencia a la comunidad, de los derechos humanos.

Podríamos pensar, después de esta escueta exposición, que el problema es simplemente una imagen antropológica restringida a la teoría del conocimiento. Aquella que postulaba un sujeto y un objeto en ámbitos trascendentes entre sí, pero que ya ha sucumbido frente a muchos cambios de rumbo tanto en la cultura como en la filosofía. Para Taylor y Dreyfus esta imagen antropológica ha persistido tras los giros lingüístico, materialista y crítico⁷⁶ e incluso se mantiene en corrientes como el deconstruccionismo y otros tipos de neonietzscheanismo⁷⁷. Para el canadiense, y para el estadounidense, en vez de representaciones hoy se barajan enunciados de verdad o creencias, «estimulaciones superficiales» (Quine) y operaciones formales. Curiosa es la lectura de la película *Matrix* que hace Taylor, asociándola con la imagen del «cerebro en una cubeta» de Searle que a su vez considera similar al solipsismo cartesiano⁷⁸. La misma idea de inteligencia artificial al intentar emular la inteligencia humana maneja una imagen antropológica que conserva muchos de los rasgos propios de lo que Taylor identificó como racionalismo. Esto se ha difundido más allá del ámbito académico pasando al sentido común. Dreyfus y Taylor ven tres rasgos que se conservan: (1) el carácter mediacional («a través de»), (2) que el conocimiento estaría basado en elementos últimos y (3) el dualismo. Para el representacionalismo y sus epígonos modernos conocemos a través de algo, no de manera directa, ya sea este algo una representación, un enunciado de verdad, etc. No obstante, para Taylor y Dreyfus, existe un verdadero contacto directo con la realidad, cosa que también atribuyen a Heidegger⁷⁹. El segundo rasgo es la idea de que todo nuestro conocimiento está basado en elementos últimos definidos, ideas, impresiones, *bits* de información, etc. Pero para estos autores en el fondo está la praxis y no elementos últimos y definidos. Finalmente, un porfiado dualismo que incluso persiste en el materialismo.

⁷⁶ Cf. Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*.

⁷⁷ Véase por ejemplo, Taylor, *Argumentos filosóficos*, 1997, 12; También el artículo Schrijvers, «Charles Taylor between Jacques Derrida and Jean-Luc Nancy», en *Social Imaginaries in the Twenty-First Century* (Berlín: De Gruyter, 2017).

⁷⁸ Wachowski Lilly y Wachowski Lana, *Matrix (1999)* (Warner Bros, 1999). En el capítulo 5, «La comprensión encarnada» en Dreyfus y Taylor, *Recuperar el Realismo* se hace un interesante comentario con respecto al tema de este filme.

⁷⁹ Cf. Taylor, *Argumentos filosóficos*, 1997, 167. Véase Capítulos 7 y 8 de Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo*.

REFERENCIAS

- ACEVEDO, Jorge (1999). «Acerca del "problema" del conocimiento (Heidegger, Hartmann y Hessen)». En *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, pp. 21–42.
- ARISTÓTELES (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- BIEMEL, Walter (2015). *Le Concept de Monde Chez Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique Vrin.
- DREYFUS, Hubert (2017) «Interpreting Heidegger on das Man». En *Background Practices, Essays on the Understanding of Being*, editado por Mark Wrathall. Oxford: Oxford University Press.
- <https://play.google.com/books/reader?id=qjooDwAAQBAJ&pg=GBS.PT2>.
- DREYFUS, Hubert (1996). *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- DREYFUS, Hubert L., y TAYLOR (2016), Charles. *Recuperar el realismo*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.
- FIERRO VALBUENA, Alejandra (2008). «Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor». *Pensamiento y cultura* 11, n.º 2: pp. 281–301. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70111552004>
- HEIDEGGER, Martin (2001). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- HEIDEGGER, Martin (2010). «La época de la imagen de mundo». En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin (2000). *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer.
- HEIDEGGER, Martin (1998). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- HERRMANN, Friedrich–Wilhelm von (1997). *La «segunda mitad» de Ser y tiempo: sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- HESSEN, Johannes (2006). *Teoría del conocimiento*. Buenos Aires: Losada.
- HUSSERL, Edmund (1999). *Investigaciones lógicas*. Vol. 1. Madrid: Alianza Editorial.
- HACHOWSKI Lilly y WACHOWSKI, Lana. *Matrix* (1999). Warner Bros.
- RIVERA, Jorge Eduardo (2001). *Heidegger y Zubiri*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- RORTY, Richard (1986). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Catedra.
- SCHRIJVERS (2017). «Charles Taylor between Jacques Derrida and Jean-Luc Nancy». En *Social Imaginaries in the Twenty-First Century*. Berlin: De Gruyter.
- TAYLOR, Charles (1997). *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, Charles (1993). «Engaged Agency and Background in Heidegger». En *The Cambridge Companion to Heidegger*, editado por Charles Guignon, pp. 317–36. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles (2006). *Fuentes del Yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, Charles (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, Charles (2016). *La ética de la autenticidad*. Paidós.
- TAYLOR, Charles (1985). *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles (2000). «What's Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World». En *Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus: Heidegger, Coping, and Cognitive Science*, Vol. 2, editado por Mark Wrathall y Jeff Malpas. Cambridge, MA: The MIT Press.
- VATTIMO (2006), Gianni. *Introducción a Heidegger*. Gedisa.
- VIGO, Alejandro G. (2008). «Mundo como fenómeno. Aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo en Sein und Zeit». En *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 59–86.



Shared horizons. Charles Taylor's Project of Overcoming Epistemology and the Heideggerian Conception of Knowledge in *Being and Time*

This article links the Canadian philosopher Charles Taylor's project to overcoming epistemology with the critique of the traditional way of understanding knowledge, which Heidegger fundamentally presents in §13 of *Being and Time*. In this section, knowledge is presented as one of the multiple ways of being of Dasein, thereby questioning its paradigmatic nature and the modern notions of subject and object. We consider the Heideggerian way of understanding knowledge to be crucial, as a derivative and less frequent way of being, to counteract the anthropological image of the disengaged subject, which Taylor denounces, that emerges from the modern way of understanding knowledge. This has ethical, social and political consequences.

Keywords: Being-in-the-World · Subject · Object · Background · Epistemology.

Horizontes compartidos. El proyecto de la superación de la epistemología de Charles Taylor y la concepción heideggeriana del conocimiento en *Ser y tiempo*

El presente artículo vincula el proyecto de superación de la epistemología, del filósofo canadiense Charles Taylor, con la crítica a la forma tradicional de entender el conocimiento, que Heidegger presenta fundamentalmente en el §13 de *Ser y tiempo*. En este apartado, se muestra el conocimiento como una más de las múltiples formas de ser del Dasein, cuestionando con ello su carácter paradigmático y las nociones modernas de sujeto y objeto. Consideramos crucial la manera heideggeriana de entender el conocimiento, como un modo de ser derivado y menos frecuente, para contrarrestar la imagen antropológica del sujeto desvinculado, denunciada por Taylor, que surge de la manera moderna de comprender el conocimiento. Esto tiene consecuencias a nivel ético, social y político.

Palabras Clave: Estar-en-el-mundo · Sujeto · Objeto · Trasfondo · Epistemología.

RUDYARD MAURICIO LOYOLA CORTÉS es profesor del área de filosofía del Departamento de Teología de la Universidad Católica del Norte, Chile. Doctor en Filosofía, mención Filosofía moral y política por la Universidad de Chile. Su tesis de doctorado se titula: «La noción de trasfondo en la filosofía de Charles Taylor, aportes desde perspectivas heideggerianas», Universidad de Chile, Santiago 2019. Sus líneas de investigación son fenomenología, ontología y ética.

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Departamento de Teología/Instituto Superior de Ciencias Religiosas, Universidad Católica del Norte – Sede Coquimbo, Larrondo 1281, Código Postal 1781421, Coquimbo, Región de Coquimbo, Chile. e-mail (✉): rudyard@ucn.cl ·  <https://orcid.org/0000-0002-6632-0045>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 5-March-2021; Accepted: 19-March-2021; Published Online: 30-March-2021

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Loyola, Rudyard (2021). «Horizontes compartidos. El proyecto de la superación de la epistemología de Charles Taylor y la concepción heideggeriana del conocimiento en *Ser y tiempo*». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 10, no. 16: pp. 165–187.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2021