

<https://doi.org/10.32735/S0718-22012022000551097>

135-147

VATTIMO Y TAYLOR SOBRE EL *STATUS* EPISTEMOLÓGICO DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO: CONTRAPUNTO HERMENÉUTICO

Vattimo and Taylor on the epistemological status of scientific knowledge: hermeneutical counterpoint

MAURO J. SAIZ

Pontificia Universidad Católica Argentina

maurojsaiz@gmail.com

Resumen

En este artículo se presenta la posición de dos filósofos asociados a la hermenéutica, Gianni Vattimo y Charles Taylor, respecto del *status* del conocimiento científico en el mundo contemporáneo. Mediante una somera exposición de los rasgos fundamentales de sus respectivas ontologías y epistemologías, se busca realizar una comparación crítica. En la conclusión, se defiende la superioridad del planteo de Taylor, en la medida que permite discutir la primacía del modelo científico natural sin abandonar una concepción realista del mundo y de la categoría de verdad.

Palabras clave: Hermenéutica; ciencia; verdad; Vattimo; Charles Taylor.

Abstract

In this paper I present the position of two philosophers associated with the hermeneutic tradition, Gianni Vattimo and Charles Taylor, about the *status* of scientific knowledge in our contemporary world. Through a brief exposition of the fundamental features of their respective ontologies and epistemologies, I seek to offer a critical comparison. In the conclusion, I defend the superiority of Taylor's formulation, inasmuch it allows to put in question the primacy of the natural science model without abandoning a realist conception of the world and of the category of truth.

Key words: Hermeneutics; Science; Truth; Vattimo; Taylor.

I. INTRODUCCIÓN

Gianni Vattimo y Charles Taylor son dos autores que pueden, cada uno a su manera, ser considerados cultores o representantes de sendas variantes dentro de la filosofía hermenéutica contemporánea, aquella que rastrea su linaje en autores como Dilthey, Heidegger o Gadamer, entre otros. Sin embargo, cada uno de ellos enfatiza aspectos distintos dentro de aquella tradición y los combina con distintas influencias filosóficas.

En este trabajo pretendo realizar una comparación acotada entre las propuestas de ambos filósofos atendiendo en particular al lugar que cada uno de ellos le asigna al conocimiento científico en su esquema general. Para ello, será necesario también adentrarse en la ontología subyacente, que implica una peculiar concepción de la realidad y del modo adecuado de conocerla, así como una correspondiente actitud hacia la categoría de verdad. A partir de estos elementos fundamentales, expondré las respectivas

Recibido: 21 abril 2021

Aceptado: 17 marzo 2022

críticas hacia el modelo epistemológico de las ciencias naturales y algunas consecuencias para las ciencias humanas o sociales.

En las próximas dos secciones ofrezco una exposición resumida del planteo de Vattimo y de Taylor, de manera sucesiva, para concluir con una comparación crítica en el último apartado. A partir de esta discusión, buscaré defender la superioridad del modelo del filósofo canadiense, por cuanto este permite cuestionar el *status* privilegiado del discurso científico natural sin abandonar la categoría de verdad como noción crucial para el diálogo entre interpretaciones culturales diversas.

II. GIANNI VATTIMO: DEBILITAMIENTO DE LA VERDAD Y EL LUGAR DE LA CIENCIA

Como es bien sabido, la propuesta filosófica de Vattimo, en general conocida como “pensamiento débil” (*pensiero debole*), se apoya sobre una lectura original del pensamiento de Heidegger, puesto en relación con el de Nietzsche (incluso más allá de las intenciones del propio Heidegger [Vattimo, 1993, pp. 76-82; Debatin, 2019]). El italiano se declara un practicante de la hermenéutica –entendida esta en un sentido ontológico y no solo metodológico– con una impronta nihilista. En otras palabras, se trata de una variante de heideggerianismo “de izquierda” (Woodward, 2009, pp. 77-78; Woessner, 2017). Esto implica que interpreta, siguiendo a Heidegger, la historia occidental como la historia de la metafísica, o lo que es lo mismo, del pensamiento que olvida la diferencia ontológica, identificando al Ser con los entes en efecto presentes; pero, además, al entender la época presente como la consumación o culminación de la metafísica, entiende que no se debe aspirar a una “recuperación” auténtica o más plena del Ser, sino que solo cabe resignarse a su progresivo debilitamiento y disolución, permaneciendo solo en el recuerdo.

Esta primera introducción se vuelve relevante a los efectos de este trabajo, por cuanto el mundo contemporáneo de la *Ge-Stell*, la organización total y la reducción de todos los entes (incluidos los seres humanos) a recursos a ser manipulados y consumidos, depende sobre todo del desarrollo de la ciencia moderna como modo de conocimiento privilegiado. Según Vattimo, siguiendo a Heidegger, en el largo proceso histórico-destinal de la metafísica, la ciencia positiva o particular termina por ocupar el lugar del conocimiento verdadero y último: en cuanto el Ser ha sido reducido por completo al ente, es el método científico el que nos permite aprehender al ente (o la multiplicidad de entes) en su totalidad y, en consecuencia, manipularlo. Así, la ciencia, en particular orientada por el método de las ciencias naturales, luego extendido a todas las demás disciplinas, se convierte en culminación de la metafísica y olvido total del Ser, y el mismo *Dasein* se reduce a ente.

Ahora bien, a partir de este diagnóstico, la respuesta heideggeriana, reasumida por Vattimo, no es solo negar la capacidad productiva (y destructiva) de la ciencia –la que, por lo demás, queda suficientemente demostrada en el estado de cosas actual–, sino relativizar el *status* epistemológico del conocimiento así adquirido. En efecto, junto con Nietzsche,

Vattimo afirma que “no hay más que interpretaciones” (Vattimo, 1993, pp. 69-71; 2012, cap. 1). Ello no implica negar que se pueda plantear un conocimiento descriptivo, que se sostenga sobre una noción de verdad como correspondencia, pero sí supone subordinar dichos juicios de verdad a la verdad como *alétheia* (Vattimo, 2010, p. 10; 2012, cap. 3), como apertura del Ser, que mediante su donación-ocultamiento marca una época histórica. En otros términos, cualquier juicio de verdad como correspondencia solo puede tener sentido y ser interpretado a la luz del modo en que esa época se vincula con el Ser y, por tanto, interpreta su existencia y su mundo. Así, es posible seguir sosteniendo que una afirmación científico-técnica determinada es “verdadera” en la medida que esa cualidad no se entienda como validez universal y atemporal, independiente de la historia y de las formas de vida concretas en cuyo seno se expresa y verifica.

En la explicación precedente se hace evidente la cercanía de esta concepción del desarrollo histórico de la ciencia con aquella propuesta por Kuhn en su famoso libro *La estructura de las revoluciones científicas*. La conexión es reconocida en forma explícita por Vattimo, e incluso gana un papel creciente y hasta central en algunas de sus últimas obras (Vattimo, 1998, p. 145; 2010, p. 75; 2012; Vattimo y Zabala, 2011, pp. 84-86; Rivera, 2017, pp. 73-79). En efecto, el filósofo turinense llega a asimilar el evento de apertura del Ser, que inaugura una época histórica, con el surgimiento y normalización de un nuevo paradigma científico, en cuyo seno toda justificación metodológica y verificación empírica adquieren su sentido propio. Todavía más, del mismo modo que las diferentes épocas en la historia del Ser no pueden evaluarse como más o menos verdaderas (en cuanto cada una inaugura su propia comprensión de la verdad), ni se pretende un desarrollo teleológico o progresivo en la secuencia, así también Kuhn parecería¹ resaltar la inconmensurabilidad entre diversos paradigmas científicos y la imposibilidad de justificar uno u otro como superior desde una posición de racionalidad atemporal y neutral.

A pesar de la “legitimación” del método científico dentro del espacio acotado y desde una perspectiva histórica determinado de un paradigma o época del Ser particular, en algunos pasajes significativos, Vattimo se arriesga a ir más allá de Heidegger y Gadamer.

[N]o está claro si de hecho Heidegger y sus sucesores hermenéuticos atribuyen legitimidad a la metodología científica moderna, mientras que permanezca dentro de sus límites específicos. En todo caso, cualquier límite tal ciertamente ya no puede ser fijado sobre la base de la distinción diltheyana entre ciencias naturales y humanas, dado que la aceptación de esta significaría un rechazo de la universalidad de la estructura interpretativa del conocimiento. [...] La ciencia moderna no es una de las posibles formas de conocimiento, esto es, uno de los posibles modos en los cuales la articulación interna de una precomprensión determinativa toma forma: ya

¹ No puedo dejar de señalar que no todos comparten esta misma lectura de la obra de Kuhn; él mismo da algunos indicios que permiten suavizar la nota de irracionalidad en el pasaje entre paradigmas (De la Torre Díaz, 2001, p. 142).

que esto implicaría que tales modos podrían ser alineados uno junto al otro en un nivel trascendental, como posibles “dimensiones” de la razón. En cambio, es un aspecto de la época del Ser en la cual nos encontramos, una época que es también la del historicismo en sus varias formas, historicismo en cuanto filosofía general de la historia, como también en cuanto modelo científico de la historiografía (Vattimo, 1993, pp. 21-22, mi traducción).

El pasaje precedente es uno de los más aventurados al cuestionar el *status* epistemológico del método científico de manera global, trascendiendo la clásica distinción entre ciencias naturales y humanas o del espíritu.

En el ensayo *Verità e retorica nell'ontologia ermeneutica*, Vattimo considera las consecuencias de la noción de verdad empleada por Gadamer, pero va incluso más allá del pensador alemán para sostener que el momento de verdad en el discurso científico ni siquiera es el de la verificación metódica de sus proposiciones, sino la comparecencia ante la conciencia común (de la comunidad científica, pero también de la sociedad en un sentido más amplio). En otras palabras, la verdad retórica propia de la hermenéutica “coloniza” o domina la verdad como correspondencia implícita en el método científico moderno (Vattimo, 1998, pp. 143-144; Harris, 2012, pp. 38-43). De inmediato vincula esta lectura al argumento kuhneano, interpretando que esto es lo que se desprende de la asociación de la vigencia de uno u otro paradigma epistemológico a determinados modos de vida social (más que a su justificación lógica o científica).

En un registro similar se ubica la afirmación, repetida en diversas oportunidades por el autor, de que la reacción del humanismo durante la primera parte del siglo XX—que busca rescatar al hombre del avance de la racionalidad técnico-científica— se inscribe todavía en las coordenadas del pensamiento metafísico tradicional. En efecto, la pretensión de resguardar el método específico de las ciencias del espíritu, destacando la libertad e historicidad del ser humano que constituye su objeto de estudio, es aún dependiente de la distinción metafísica entre sujeto y objeto (Vattimo, 1998, pp. 41-43). Por tanto, la propuesta de una ontología hermenéutica como la que él busca desarrollar no podría descansar sobre un deslinde metodológico entre las ciencias, sino que deberá hacerse cargo de que el humanismo es, en sí mismo, una manifestación más de la misma tradición metafísica. La respuesta deberá pasar por una seria asunción de un nuevo modo de concebir la existencia humana y al propio Ser en nuestra época histórica.

Es importante tener presente esta posición de máxima, en tanto representa la formulación más fuerte de la tesis vattimiana respecto del conocimiento científico y servirá a los efectos de la comparación con Taylor que realizaré en las secciones subsiguientes.

Sin embargo, se debe decir que en varios otros lugares Vattimo sí reconoce la especificidad de las ciencias humanas y se dirige en particular a ellas. En un ensayo tomado del mismo libro precitado, al discutir el concepto de “pensamiento rememorante”

(*Andenken*), el filósofo concluye que una de sus consecuencias es independizar a las ciencias humanas del modelo de las ciencias naturales, debido a que las primeras estarían orientadas hacia la producción de significados, mientras que las segundas se guiarían por la lógica de la producción de instrumentos de existencia. El pensamiento hermenéutico, en esta línea, debería concebirse como un modelo de “análisis infinito de los trasfondos que condicionan todo contexto de significado” (Vattimo, 1993, 132).

En sus escritos más recientes, la actitud global de Vattimo hacia la ciencia no ha cambiado de manera significativa. Durante las primeras dos décadas del siglo XXI, la polémica del autor estuvo dirigida hacia el resurgimiento de diferentes versiones de realismo en el campo de la filosofía profesional (en especial anglosajona). Frente a esta situación, insiste en la interpretación heideggeriana-kuhneana de que la ciencia se desarrolla siempre en el marco de una determinada apertura del Ser, que marca una época histórica o paradigma vigente, al interior del cual la tarea científica puede tener lugar. De todos modos, mantiene la posición de que la concepción hermenéutica no atenta contra la posibilidad y continuidad del trabajo científico, sino que solo conduce a reconceptualizarla: será menos una representación adecuada o pasiva de la realidad objetiva y más una receptividad a mapas, esquemas conceptuales que siempre tienen una proveniencia, mensajes transmitidos por otros en una tradición o cultura que nos precede (Vattimo, 2012, cap. 2; Ginev, 2010, 247-248).

Más allá de que la lectura epistemológica permanezca en lo sustancial inalterada, sí se aprecia a partir de los años 2000 un giro político muy marcado en la producción intelectual del autor. Si bien su pensamiento siempre había tenido implicancias y consecuencias sociopolíticas, en este período reciente buscó manifestar en forma explícita una filosofía política de corte hermenéutico nihilista (Vattimo, 2003; 2007; Vattimo y Zabala 2011; Giorgio, 2009). No puedo profundizar esa dimensión del análisis en este trabajo, pero lo que se vuelve relevante para la presente investigación es que esta perspectiva se liga de manera estrecha al papel que Vattimo atribuye a la ciencia en el mundo contemporáneo. Sin duda, el predominio de la epistemología científico-natural o positiva, tanto en cuanto colonización de nuestra actitud colectiva hacia la realidad como en su faz de transformación y dominio técnico del mundo, siempre fue una de las notas características de esta época histórica de la *Ge-Stell*, siguiendo la lectura heideggeriana. Ahora bien, en los escritos recientes del filósofo turinense, la conexión se vuelve mucho más lineal entre la actitud realista y la reducción científicista del pensamiento, por un lado, y el dominio sociopolítico de ciertos grupos o jerarquías –económicas, políticas, religiosas–, por el otro. En esta interpretación, la pretensión de objetividad y superioridad epistemológica de la ciencia, su afirmación metafísica realista de estar reflejando la realidad objetiva sirve para sostener a los mencionados grupos en el poder, legitimando su posición asimétrica de autoridad, así como las políticas y decisiones impuestas por ellos en función de estas pretendidas realidades objetivas –leyes del mercado, derechos

inalienables, naturaleza humana– (Vattimo, 2010, p. 76; Vattimo, 2018, cap. 1). Esta ligazón viene ilustrada, en más de un lugar, por el acto del entonces presidente estadounidense George Bush de concederle la *National Humanities Medal* al filósofo John Searle, uno de los defensores de esta reconciliación –o reducción, claudicación, a ojos de Vattimo– neorrealista entre filosofía y ciencia (Vattimo y Zabala, 2011, cap. 1; Vattimo, 2012).

En definitiva, si la ciencia puede y debe seguir funcionando dentro del esquema de la ontología hermenéutica vattimiana, y aun si esta no por fuerza vería limitados sus métodos de verificación en el campo de las ciencias naturales –aunque es probable que sí sea necesario que las ciencias humanas abandonen ese modelo–, sin duda lo haría bajo un *status* epistemológico y social distinto: sobre todo herida su pretensión de objetividad última en el primer campo y clausurada o al menos muy limitada su función de legitimación sociopolítica en el segundo.

III. CHARLES TAYLOR: REALISMO PLURAL Y CIENCIAS HUMANAS HERMENÉUTICAS

Considerando ahora la contribución del filósofo canadiense Charles Taylor, se debe decir, en primer lugar, que también él puede ser considerado un representante de la hermenéutica contemporánea, cuya influencia reconoce en múltiples pasajes (Taylor, 1985a, introducción; 2011; 2016, cap. 6). De manera explícita hace referencia a las enseñanzas que extrae de Heidegger y Gadamer, por mencionar solo a los más renombrados, aunque también hay que señalar que su posición filosófica se construye de manera más ecléctica, con otros elementos derivados del romanticismo alemán, de Hegel, de la fenomenología de Merleau-Ponty, así como, en materia política, cierta vena de la tradición republicana o cívica clásica. Una vez más, se trata de un pensador de larga trayectoria y una producción intelectual extensísima, que abarca múltiples campos temáticos. En esta presentación, por fuerza superficial y reductiva, me concentraré solo en algunos aspectos relevantes para establecer el lugar que el conocimiento científico ocupa en su teoría.

Un primer punto de interés para la comparación que estoy desarrollando es que Taylor, a pesar del papel que atribuye a la interpretación y significados humanos en la vida personal y social, busca mantenerse en una posición ontológica, epistemológica y moral de corte realista –aunque se trata, en verdad, de un realismo *sui generis*–. Desde muy temprano en su carrera, uno de los temas más recurrentes fue la polémica con las concepciones epistemológicas que denominara “naturalistas”, que pretendían una reducción de todo fenómeno humano a la condición de objetos de estudio según la metodología propia de las ciencias naturales, es decir, tratándolos como objetos externos, a ser analizados de manera experimental, cuantificando y mensurando, explicándolos por medio de una causalidad material, sin atender al papel de los significados, interpretaciones, motivaciones, etc. Es más, esta dimensión interpretativa es en parte

constitutiva de la realidad humana y social, y la modificación de nuestras interpretaciones puede transformar los mismos comportamientos y relaciones a los que se refieren. Retomaré en breve la discusión del método, pero lo que queda en evidencia aquí es que mucho del ímpetu de su crítica estaba dirigida a cuestionar la capacidad del conocimiento científico (al menos en la variante de la ciencia natural moderna, tal como se viene desarrollando desde Galileo y Descartes) de agotar toda la realidad y el error de considerarlo un conocimiento último o absoluto del mundo.

Al mismo tiempo que reconoce la relevancia de los contextos culturales e históricos, los lenguajes y marcos conceptuales, y la interpretación que los actores sociales realizan de las prácticas e instituciones de las que participan, este autor también buscó diferenciarse de la posición relativista (moderna o posmoderna) que relegaba el ámbito de los ideales y decisiones morales a la pura preferencia subjetiva, la irracionalidad o el juego de fuerzas. En su teoría ocupa un lugar central el concepto de “evaluación fuerte” (*strong evaluation*), con el que se refiere a que, en la fenomenología de nuestra experiencia moral, casi todo ser humano se orienta en una “topografía moral” donde ciertos valores y normas aparecen menos como una elección arbitraria y más como captación de algo que consideramos extensible a otros y fundado más allá de nuestra propia preferencia o voluntad (Taylor, 1989, parte I). Esto dio lugar a que su concepción fuera denominada “realismo apelativo” (Thiebaut, 1994, p. 27), “realismo hermenéutico” (Gracia Calandin, 2009, p. 183), “realismo falsable” (Abbey, 2000, p. 30) y “realismo expresivo” (Bellomo, 2011), entre otras etiquetas. Lo cierto es que persistía alguna ambigüedad respecto de la medida en que los significados humanos, prácticas e instituciones sociales eran una construcción histórica y culturalmente situada, más o menos contingente, y, del otro lado, cuánto tenían de apelación a una naturaleza común, a constantes existenciales o trascendentales de la condición humana (Taylor, 1994, pp. 207-211; Bellomo, 2011, pp. 360-368).

La exposición más clara y detallada que Taylor ofrece se encuentra en un libro relativamente reciente, escrito en coautoría con Hubert Dreyfus y titulado *Retrieving Realism* (2015). Allí el objetivo central es criticar la imagen epistemológica predominante (al menos desde Descartes), que ellos denominan “mediacional” (*mediational*), esto es, en pocas palabras, la creencia de que conocemos primaria y sobre todo por medio de una representación interna o mental de la realidad exterior. Frente a esta caracterización del conocimiento, los autores buscan construir una formulación alternativa, que denominan una teoría “de contacto”, en buena medida bajo la impronta de Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein.

No es posible desarrollar en detalle en este espacio las diferentes líneas argumentales que el libro plantea. Baste con decir que Taylor y Dreyfus defienden una postura que denominan “realismo robusto y plural”, el que, en su expresión más sintética consiste en lo siguiente:

[T]here may be (1) multiple ways of interrogating reality (that's the "plural" part), which nevertheless (2) reveal truths independent of us, that is, truths that require us to revise and adjust our thinking to grasp them (and that's the robust realist part), and where (3) all attempts fail to bring the different ways of interrogating reality into a single mode of questioning that yields a unified picture or theory (so they stay plural). (Taylor y Dreyfus, 2015, p. 154)

En lo que ahora me concierne, una variante de realismo como la expuesta exige la existencia de un mundo externo e independiente de los seres humanos, es decir, implica la negación del antirrealismo. Así, deja en pie la pretensión científica de acceder a un mundo objetivo de modo descentrado o impersonal; pero el *status* del conocimiento científico tampoco sale incólume. El acceso a la realidad externa será primero y sobre todo de modo preteórico, apoyado en nuestro trato corpóreo con las cosas, apoyado en una precomprensión en su mayoría inarticulada (aunque articulable). A la vez, la descripción teórico-científica tampoco puede agotar todos los aspectos de aquella realidad, y su validez no tiene por qué entrar en contradicción o negar la de otras formas de acceso a la misma, como la artística, religiosa o moral. En consecuencia, queda disuelto cualquier reclamo del método científico natural a ser la vía de acceso a una especie de conocimiento último o absoluto.

Ahora bien, esta reivindicación limitada del papel de las ciencias naturales convive en la obra de Taylor con una fuerte denuncia de la colonización por parte de dicha epistemología naturalista del estudio de fenómenos o realidades humanas, como ya señalé más arriba. A diferencia de Vattimo, Taylor sí apela de manera explícita en el curso de toda su producción intelectual a la distinción diltheyana entre ciencias naturales y humanas. Una de sus tesis en esta materia es que el naturalismo ha ganado tanta aceptación y preeminencia en el campo de las ciencias humanas, en parte, en virtud del indiscutible progreso del conocimiento del mundo material y la tecnología en los últimos siglos; pero ello se apoya, a su vez, sobre un ideal ético en general inarticulado, según el cual la concepción del mundo como puro objeto manipulable, no sujeto a formas platónicas eternas, nos confiere una mayor autonomía y dignidad, capacidad de controlar y moldear nuestras sociedades, y nos libera de jerarquías sociopolíticas injustificadas (Taylor, 1985a, pp. 112-113; 2007, p. 285). Sin embargo, por todo lo dicho hasta aquí, es evidente que tal método resulta inadecuado en el campo de las ciencias humanas y sociales.

En contraposición, el filósofo canadiense adhiere a un modelo que él mismo denomina "hermenéutico" para las ciencias sociales. Esto tiene varias implicancias. En primer lugar, estas ciencias son interpretativas por partida doble: el observador debe necesariamente realizar un acto interpretativo para comprender la realidad estudiada (antes que una mera descripción material o exterior), pero, además, el propio objeto de estudio está constituido por las autointerpretaciones de las personas o sociedades involucradas (Taylor, 1985b, p. 17; Abbey, 2000, pp. 153-154; Smith, 2002, pp. 120-122). Por la misma razón,

las ciencias humanas no pueden expresarse en un lenguaje impersonal o neutral, con referencia solo a “datos” y correlaciones entre ellos, sino que debe emplear un lenguaje rico, que capture los matices valorativos y emotivos implícitos en las instituciones, prácticas y relaciones que estudia. En otras palabras, estas disciplinas no podrán ser en una perspectiva axiológica neutrales (*wertfrei*). Tampoco podrán ser juzgadas por su capacidad predictiva o de establecimiento de leyes universales, sino que casi siempre su adecuado ejercicio consistirá en la elaboración de una caracterización más fidedigna y completa de las subjetividades involucradas –una mejor comprensión (*Verstehen*)–, y ello mismo tiene potencial para transformar o impactar en la realidad estudiada (Taylor, 1985b, pp. 57-90; Abbey, 2000, pp. 156-158; Soroujon, 2015, pp. 284-285).

Este modelo de ciencias humanas hermenéuticas, como es evidente, enfatiza la dimensión interpretativa implícita en (y constitutiva de) cualquier realidad humana. No obstante, Taylor siempre mantiene su rechazo a lo que llama “tesis de la incorregibilidad”. Acorde con la concepción realista ya expuesta, si bien pueden existir múltiples interpretaciones de una realidad –se trate tanto de un objeto material externo como de un significado humano-social–, también puede llegar a reconocerse que una de ellas es una expresión superior o más fiel de aquello que es conocido o manifestado. Mientras que esta afirmación resulta más sencilla de ver en el caso de las ciencias naturales, de manera significativa el pensador insiste en que también las interpretaciones referidas a realidades humanas –por ejemplo, de nuestros propios sentimientos, la aplicación de un valor a la organización social o la caracterización de ciertas relaciones o acciones– son corregibles y, por tanto, deben apelar a algún tipo de criterio de verdad para afirmarse superiores unas a otras (Taylor, 1995; 2011)².

IV. COMPARACIÓN CRÍTICA: CIENCIA, VERDAD Y LA COMPRESIÓN HUMANA

A partir de la exposición de las secciones precedentes deseo ahora realizar algunas observaciones comparativas entre ambas propuestas.

Quizá el punto más básico en que se manifiesta la diferencia fundamental entre ambos sea en su posición ontológica, en la misma concepción que manejan de realidad y, en consecuencia, de verdad. Como se pudo apreciar en la presentación anterior, ambos autores pueden de manera justificada inscribirse en la tradición hermenéutica, por cuanto para ambos nuestro mundo está marcado por o, incluso, en alguna medida consiste en

² No dispongo del espacio para profundizar en la complejidad del proceso por el que según Taylor, una interpretación o comprensión social o cultural puede mostrarse superior o más verdadera. Baste tan solo con decir que no se puede recurrir a un procedimiento universal, objetivo y metodológicamente exacto para demostrarlo, sino que siempre será producto de una comparación situada entre una y otra interpretación, y solo será posible reconocer la mayor verdad alcanzada en forma retrospectiva, al identificar las razones que nos movieron a adoptar la nueva lectura, es decir, al descubrir que la transición ha reducido el error y generado una ganancia epistémica. Para profundizar en este tema, ver Saiz (2020).

interpretaciones. Sin embargo, aquí ya entra en escena una distinción que Taylor destaca y Vattimo ignora: aquella entre la aproximación a objetos materiales externos y la comprensión de fenómenos y realidades humanas. En efecto, Vattimo en forma deliberada rehúye a cualquier escisión de este tipo, porque, desde su punto de vista, esto significaría rehabilitar las categorías metafísicas de sujeto y objeto (al menos en el campo de las ciencias naturales), con todas las consecuencias asociadas que Heidegger ha sabido mostrar (la asunción de un fundamento último para el conocimiento, la distinción entre dicho conocimiento metódicamente fundado, considerado verdadero, y otras interpretaciones posibles del mundo, y, en última instancia, la legitimación de la violencia y las jerarquías –tanto epistemológicas como sociopolíticas–, agregaría el italiano). Así, todo conocimiento de la realidad, aparte de aquello a lo que vaya dirigido, debe reconocerse como interpretativo y solo al interno de ese trasfondo (esa época histórico-destinal) podrá operar un conocimiento científico, el que no podrá reclamar ningún tipo de acceso privilegiado ni fundamento más sólido.

Por el contrario, Taylor admite un tipo de acceso a la realidad inmediato, pre-conceptual. Esto no implica que todo conocimiento pueda reducirse a esa modalidad inmediata, de contacto. Al contrario, el canadiense es del todo consciente del modo en que una precomprensión inarticulada y socialmente transmitida permea la mayor parte de nuestra imagen del mundo. Aún más, los significados humanos –aquellos implícitos en los valores, ideas, prácticas e instituciones– no solo son sobre todo interpretativos, sino que incluso resultan constitutivos de la realidad social y pueden llegar a modificarla. De ello se sigue que no es necesario reducir la ciencia natural a la misma condición que cualquier otro acceso a la realidad para quitarle su *status* privilegiado, el que le confería la epistemología fundacionalista moderna. La nota plural del realismo tayloreano permite sostener el carácter limitado del método científico natural, el que puede, en efecto, describir de manera objetiva e impersonal algunos aspectos de los objetos materiales externos, sin por ello agotarlos, en cuanto esos mismos objetos son susceptibles de ser adecuadamente descriptos desde otra racionalidad no solo objetivo-descriptiva sin ser esta menos real y esta metodología ni siquiera podría alcanzar en forma adecuada otros tipos de fenómenos³.

De este modo, la perspectiva de Taylor permite disputar la condición de ultimidad y totalidad del conocimiento científico sin pretender subordinarlo a una dinámica única. No deja de ser notable que ambos filósofos hayan apoyado sus respectivos sistemas en una

³ Imaginemos, para ilustrar este punto, el fenómeno concreto de un templo religioso de cierta antigüedad. Una descripción de la composición química de los materiales que lo constituyen o de las fuerzas físicas que le permiten mantenerse en pie no tienen por qué ser tenidas por interpretaciones inconmensurables con otras descripciones físicas alternativas, pero esto no resta en nada el carácter real de una apreciación estética de su forma y decoración, o una comprensión teológica de los valores, concepciones y sentimientos que inspiran y se manifiestan en la obra. No hay razón para pensar que estos últimos tipos de acceso interpretativo a la realidad sean reductibles de algún modo a las descripciones materiales del primer tipo, y ello sin negar su validez objetiva.

lectura heideggeriana, aunque sea de forma parcial –complementado con Nietzsche en Vattimo y con varias otras fuentes, entre las que destaca la fenomenología, en Taylor–. No me interesa aquí establecer cuál de estas formulaciones resulta más fiel a la letra de Heidegger, sino solo recordar –aunque no es ningún descubrimiento– cómo una inserción declarada en los marcos conceptuales de la hermenéutica puede dar lugar a resultados significativamente divergentes, incluso al nivel fundamental de la ontología.

Claro está, esta proveniencia común sí implica ciertas coincidencias básicas. Los dos autores reconocen que, en un sentido, la investigación científica natural es una actividad derivada y no primaria o fundamental en el acceso humano al mundo. Depende para su desarrollo de todo un trasfondo de precomprensión, de marcos lingüísticos y conceptuales muy específicos, de una tradición sociocultural que la contenga. Esto puede apreciarse en el recurso de ambos a la explicación kuhneana de la historia de la ciencia a por medio de paradigmas. Pero mientras que Vattimo apela a Kuhn para enfatizar la inconmensurabilidad entre paradigmas (que él identifica con las sucesivas épocas en la historia del Ser), Taylor solo recoge la enseñanza acerca de la imposibilidad de apelar a criterios externos de validez o superioridad racional. Para el canadiense, mientras que es cierto que es imposible situarse en un nologar desde el cual evaluar la racionalidad última de cualquier sistema de significados (descriptivos de la realidad material o constitutivos de la realidad humana social), esto no obsta a la posibilidad de evaluar a partir de la transición misma. Es decir, no podemos tener un punto de vista no mediado desde donde juzgar la mayor o menor verdad de cada paradigma, pero sí podemos percibir la ganancia epistémica luego de la transición misma y, de este modo, considerar una interpretación como más o menos verdadera.

El mismo contraste es perceptible si consideramos la imagen que cada uno de los autores ofrece, en el campo de las ciencias sociales, de la práctica de la antropología (Vattimo, 1998, pp. 153-170; Taylor, 2011). A primera vista, se pueden hallar puntos de contacto, como la advertencia por el peligro etnocéntrico en mucho de la antropología occidental clásica, o la atención al fenómeno de la intraducibilidad o inconmensurabilidad radical –que Vattimo explica por referencia a la radical historicidad del *Dasein*–. Sin embargo, a la hora de señalar aquello que pudiera haber de mismidad entre las diversas culturas, el italiano apunta a una cierta occidentalización o globalización como imposición homogeneizante, mientras que Taylor refiere a la posibilidad de una comparación intercultural donde, a partir de una fusión de horizontes gadameriana, se haga posible identificar la mayor o menor riqueza que cada una pueda aportar a una interpretación cada vez más adecuada o verdadera de la condición humana común, que también podríamos llamar –con muchas precauciones teóricas– una naturaleza humana que subyace a las diferentes construcciones socioculturales.

En conclusión, considero que el marco teórico que Taylor nos ofrece permite prestar la debida atención al carácter interpretativo de gran parte de nuestra realidad humana y

atender a la pluralidad de posibilidades culturales o cosmovisionales, sin por ello pretender una colonización del conocimiento científico para diluirlo en una misma y única imagen epistemológica. Así, se puede disputar su *status* privilegiado como conocimiento fundacional, preservando al mismo tiempo una noción robusta de realidad y de verdad, que muestra su productividad no solo en el campo científico natural, sino también en el ámbito de las interacciones humanas y la construcción cooperativa de la vida común.

OBRAS CITADAS

- Abbey, Ruth (2000). *Charles Taylor*. Acumen.
- Bellomo, Santiago (2011). *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*. EUNSA.
- Debatin, Gabriel (2019). Aproximando-se da Distância: as principais disparidades do Pensamento Fraco de Vattimo ante a Ontologia heideggeriana. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, 8 (1), 183-200.
- De la Torre Díaz, Francisco Javier (2001). *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre*. Dykinson.
- Dreyfus, Huber y Taylor Charles (2015). *Retrieving Realism*. Harvard University Press.
- Gracia Calandin, Javier (2009). Legado filosófico en Charles Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche? *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 46, 171-187.
- Ginev, Dimitri (2010). The Political Vocation of Post-Metaphysical Hermeneutics: On Vattimo's Leftist Heideggerianism and Postmodern Socialism. *Critical Horizons*, 11 (2), 243-264.
- Giorgio, Giovanni (2009). La portata política del 'pensiero debole' di Gianni Vattimo. *Trópos*, II (1), 113-125.
- Harris, Matthew E. (2012). Gianni Vattimo on Culture, Communication, and the Move from Modernity to Postmodernity. *Journal for Communication and Culture*, 2 (1), 31-48.
- Rivera, Víctor Samuel (2017). El fin del pensamiento débil. Gianni Vattimo, nihilismo y violencia global. *Estudios Filosóficos*, LXVI, 59-84.
- Saiz, Mauro J. (2020). *El diálogo entre tradiciones y culturas. El pensamiento de A. MacIntyre y C. Taylor*. Teseo.
- Smith, Nicholas (2002). *Charles Taylor: Meaning, Morals, and Modernity*. Polity Press.
- Souroujon, Gastón (2015). La propuesta hermenéutica de Charles Taylor. Una crítica a la epistemología dominante en la ciencia política. *Athenea Digital*, 15 (1), 270-286.
- Taylor, Charles (2016). *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Belknap Press.
- (2011). Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes. En Charles Taylor, *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. (pp. 24-38). Harvard University Press.

- (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.
- (1995). Explanation and Practical Reason. En Charles Taylor, *Philosophical Arguments*. (pp. 34-60). Harvard University Press.
- (1994). Reply to Commentators. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1), 203-213.
- (1989). *Sources of the Self*. Harvard University Press.
- (1985a). *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge University Press.
- (1985b). *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press.
- Thiebaut, Carlos (1994). Introducción. Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor. En Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*. Paidós.
- Vattimo, Gianni (2018). *Essere e dintorni*. La nave di Teseo.
- (2012). *Della realtà*. Garzanti.
- (2010). *Adiós a la verdad*. Traducción de M. T. D'Meza. Gedisa.
- (2007). *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Fazi.
- (2003). *Nichilismo ed emancipazione*. Garzanti.
- (1998). *La fine della modernità*, 2ª ed. Garzanti.
- (1993). *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Traducción de C. Blamires. The Johns Hopkins University Press.
- Vattimo, Gianni y Zabala, Santiago (2011). *Hermeneutic Communism*. Columbia University Press.
- Woessner, Martin (2017). Hermeneutic Communism: Left Heideggerianism's Last Hope? En S. Mazzini y O. Glyn-Williams (eds.), *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala* (pp. 35-48). Springer.
- Woodward, Ashley (2009). The *Verwindung* of Capital: On the Philosophy and Politics of Gianni Vattimo. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 13 (1), 73-99.