

Sobre las implicaciones ontológico-hermenéuticas del uso de los argumentos trascendentales en Hegel.

Pablo Lazo Briones
Departamento de Filosofía, UIA

Resumen:

En el presente artículo se lleva a cabo una reflexión sobre las implicaciones ontológico-hermenéuticas de la referencia que a su vez elabora Charles Taylor sobre la construcción de los primeros capítulos de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Con ello se pretende enfatizar el asunto que queda implícito en la reflexión de Taylor, y que al explicitarse cobra su verdadera dimensión dentro de los debates contemporáneos de Hegel.

Palabras clave: Ontología, hermenéutica, fenomenología.

Abstract:

This article conducts a reflection on the ontological-hermeneutic implications of reference which in turn produces Charles Taylor on the construction of the first chapters of Hegel's Phenomenology of Spirit. This is to emphasize the issue that is implicit in the reflection of Taylor, and that takes its true dimension when it becomes explicit in contemporary discussions of Hegel.

Key words: *Ontology, hermeneutics, phenomenology.*

Como indica el título que he dado a este artículo, quiero insistir en que el texto de Charles Taylor que es tema del *Dossier*, "The opening arguments of the *Phenomenology*", abre la cuestión de un uso de la averiguación de la naturaleza y alcance de los argumentos trascendentales en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, uso que tiene implicaciones ontológico-hermenéuticas que apenas aparecen esbozadas en dicho texto y que aquí quisiera hacer más explícitas. Mi argumento radicará en sostener que, si bien el pensador canadiense se entretiene en discernir qué es un argumento trascendental y cómo es que se puede probar que las tesis esenciales de la propuesta de

Hegel presentan siempre un juego trascendental, el alcance y verdadero interés de este discernimiento va más allá de una preocupación monográfica de la apuesta hegeliana y que se dirige a ampliar la perspectiva reflexiva hacia un problema contemporáneo: el estatus ontológico-hermenéutico de los sujetos que formulan tales argumentos trascendentales.

De este modo, veo dos grandes virtudes en el texto de Taylor, una explícita y otra implícita. La virtud explícita radica en la explicación del proceso de formación de la conciencia en su relación con el mundo mediante una mecánica de argumentación trascendental en los primeros capítulos de la gran obra de Hegel y la analogía que puede establecerse de esta formación de la conciencia con distintas posturas de la filosofía contemporánea, que asimismo se distinguen por explotar una mecánica de argumentación trascendental; entre estas posturas se cuentan las apuestas de Heidegger, Merleau-Ponty o Wittgenstein. De esta manera, Taylor defiende una actualidad relevante en los debates contemporáneos de la vieja explicación hegeliana, al tiempo que, a partir de este énfasis de actualidad, levanta una crítica a las versiones simplistas de la mente y las definiciones ostensivas del mundo propias de algunas posturas de la filosofía analítica. El punto es probar que, si la argumentación trascendental implica un estatus ontológico-hermenéutico de los sujetos que va más allá de las simplistas posturas analíticas sobre mundo y sujeto, entonces, se pueden derivar toda suerte de críticas a estas concepciones simplistas. Volveré sobre esto.

La segunda virtud del texto, que me parece la más relevante, es la implícita: la indicación, hecha de paso en el artículo, de que una argumentación trascendental exige un entendimiento de la conciencia auto-constituyéndose mediante una serie de experiencias de su mundo que aquí estamos llamando ontológico-hermenéuticas. Esto es lo que realmente se estaría jugando en la clarificación de qué son los argumentos trascendentales y cómo es que se pueden encontrar en la forma de construcción de los primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, tal y como hemos dicho.

Comencemos, pues, por la descripción inicial que hace Taylor de un argumento trascendental:

Por “argumentos trascendentales” entiendo los argumentos que tienen comienzo en una faceta presuntamente innegable de nuestra experiencia

en función de concluir que esta experiencia debe tener ciertas características o ser de cierto tipo, pues de otra manera esta faceta innegable no hubiera podido ser.¹

Aunque claramente relacionada con el uso kantiano de la deducción trascendental, esta descripción quiere ir más allá del encierro del sujeto en su propio dinamismo de construcción fenoménica que aún tiene en Kant. De aquí que Taylor insista en que puede extenderse sin problema tanto a la argumentación hegeliana de la *Fenomenología del Espíritu* como a ejemplos centrales de la filosofía contemporánea (Strawson sería un caso más que enriquece la ejemplificación). El caso es señalar claramente el carácter un tanto “envolvente” de una argumentación trascendental. “Trascendental” aquí quiere decir (he aquí de nuevo la herencia kantiana) un fenómeno que pone sus propias condiciones de posibilidad al tiempo que se manifiesta como tal fenómeno. Hablando de una argumentación, lo que estamos diciendo es que la mera emisión lingüística en su peculiar forma de manifestación supone su propia condición de posibilidad.

Es esto lo que quiere probar Taylor del argumento de Hegel, a saber, que su complicada construcción epistemológica, en donde las facetas de superación dialéctica de los estadios de la conciencia que transita de la certeza sensible, a la percepción y al entendimiento, tiene una estructura tal que la experiencia se tiende y se distiende dialécticamente sobre el trasfondo de sus propias condiciones de posibilidad y, por lo tanto, esta estructura puede llamarse trascendental. La lucha de Hegel en los tres primeros capítulos de su gran obra, nos dice Taylor, se finca en superar el punto de vista de la “conciencia natural” del mundo, por invertir su punto de vista, de tal modo que no se piense más que la experiencia sensible es el dato más inmediato y más verdadero (posición que comparten el realismo ingenuo y el empirismo y, más recientemente, algunas de las posiciones simplistas de la filosofía analítica). Hay que probar más bien lo contrario, que toda experiencia sensible está mediada ya por un concepto entendido como experiencia de la conciencia, que lo

¹ Taylor, “The opening arguments of the *Phenomenology*”, en Alasdair MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York: Doubleday, 1972, pp.151-187 (todas las traducciones de los pasajes de este artículo son mías).

realmente inmediato para el sujeto es la conciencia, pues de otra manera no podríamos nombrar ninguna cosa guiándonos sólo por la multiplicidad de sus atributos exteriores. De hecho, la contradicción entre poder decir algo de una cosa (enumerar sus atributos en una lista que puede ser interminable) y aprehenderla a ella misma en su sustancia individual se resuelve postulando que entre el sujeto que es capaz de decir sus atributos y la cosa misma existe una conexión anterior, un trasfondo de ligamento que los une, una condición de posibilidad ontológica de la conciencia del sujeto que, para percibir su mundo y hablar de él, forzosamente *ya está en él*. Así, el argumento epistemológico descansa, pues, en un argumento ontológico.

Lo que quiero indicar es que esta lectura de un “Hegel trascendental” se lleva a cabo desde la hermenéutica posheideggeriana que explota la idea de que el hombre, lejos de ser un ser desvinculado de su mundo, es un ser que se constituye como tal en su compromiso de comprensión de su mundo. Esta comprensión constitutiva, al llevarse a cabo ineludiblemente en contraste con un trasfondo de significación en donde sujeto y mundo están fuertemente entretejidos, de entrada, escapa al intento de exhaustividad y objetividad, que es uno de los rasgos de la *imagen* de la ciencia que domina culturalmente y de la “mente” como receptáculo de procesos que se diferenciarían del mundo. Así pues, lo que podríamos llamar el “imaginario de la ciencia” en la cultura, enfrentado a una posición hermenéutica crítica, no es algo que simplemente se pueda descalificar y evadir, sino, siendo coherentes con la tesis de que toda comprensión está enclavada culturalmente y responde a distinciones de valor significativas en ese contexto, la hermenéutica ataca al “naturalismo” de la ciencia, dando cuenta de su propia argumentación como una respuesta a ciertos ideales motivadores contextualizables que obligan a las personas a abrazarlo. En otras palabras, es respondiendo a cierto ideal del ser humano y del mundo, el propio de la conciencia moderna que se pone a sí misma como algo desvinculado en su capacidad de objetivación, que el naturalismo científico (y el empirismo que ataca Taylor utilizando la cuña hegeliana) ha cobrado el éxito cultural que posee hoy. Sólo a partir de este ideal es que se ha creado una imagen del mundo como algo meramente mecánico o neutral, ajeno a nuestro sentido de los propósitos

y fines que regulan nuestra vida y, consiguientemente, que nos dibuja como seres que pueden manipular ese mundo a su capricho. Es esta, piensa Taylor, la imagen de una conciencia autárquica, fuertemente conectada con las ideas modernas de dignidad humana y libertad irrestricta. Describir la “base moral última” de esta conciencia -su trasfondo implícito de significación moral-, amparo del naturalismo moderno, que no admite ningún tipo de interpretación del sujeto como comprometido con su mundo y, así, como auto-interpretante, es el trabajo hermenéutico crítico prioritario. Así lo dice Taylor en un libro muy cercano por su temática:

...lo que estoy ofreciendo aquí es una explicación del atractivo del naturalismo en los términos de una teoría hermenéutica. Digo que es el dominio de un grupo particular de distinciones de valor en un trasfondo [*background distinctions of worth*], el de la identidad descomprometida, la que guía a la gente a abrazar lo que ultimadamente son doctrinas epistemológicas implausibles. Y esta explicación está flagrantemente reñida con la que el naturalismo da de sí mismo, ya que no permite en absoluto ninguna explicación en términos de identidad y auto-interpretación, y considera sus bases epistemológicas (auto) suficientes.²

Este trabajo hermenéutico crítico, que en cierta medida puede considerarse una labor de desenmascaramiento de las propias pretensiones del naturalismo (que para él mismo pueden permanecer soterradas, operando efectivamente pero sin hacerse conscientes), tiene que adoptar una estrategia de averiguación histórica, pues de lo que se trata es de “situar en términos más comprensivos la propia historia de la ciencia y de la conciencia filosófica con el todo del desarrollo de la cultura moderna, y particularmente de las interpretaciones supuestas de la empresa del yo”.³ Este cometido histórico-crítico tiene por finalidad demostrar que la imagen atomista del individuo, sobre todo la originada en las teorías políticas y éticas contractuales del siglo XVII, operantes en muchos aspectos hoy día, así como la imagen del conocimiento como un mero poder de representación del mundo y no de *auto-constitución con él*, son falsas o parciales, tendenciosas en su seguimiento de un

² Taylor, Ch., *Human agency and language. Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 6.

³ *Ibidem*, p. 7.

“modelo epistemológico” reduccionista, que no toma en cuenta la amplitud con que él mismo se refiere a su contexto significativo, a un mundo lingüístico mucho más amplio.

Es precisamente esta amplitud la que quiere alcanzar Taylor en el artículo *Overcoming Epistemology*, central para la argumentación a favor de un buen entendimiento del alcance de la racionalidad que sigue un patrón epistemológico. Fuera del vértigo cultural que provoca esta racionalidad en su forma cientista, y situándola en la serie de ataques que ha sufrido desde principios del siglo XX por la fenomenología, el estructuralismo y la hermenéutica, entre otras posturas críticas, nuestro pensador se pregunta qué es lo que se está tratando de repudiar cuando se dice que la epistemología ha muerto o que está agonizando como forma válida de conocimiento. Taylor remite a la conocida crítica de Richard Rorty en su *Philosophy and the Mirror of Nature*, en la que se afirma que la epistemología entendida ampliamente descansa sobre la pretensión de un fundamento último. Lo que significa para Rorty tal fundacionalismo puede resumirse así: continuar en una tradición de pensamiento metafísico cuyos principios son inútiles para una sociedad liberal y cuya noción de verdad “como algo que se encuentra” y no como “algo que se construye” es irrelevante para el pensamiento contemporáneo.⁴ Aunque Taylor está de acuerdo parcialmente con este rechazo radical al pensamiento fundacionalista, anota que el problema del repudio a la tradición epistemológica es más amplio, pues se refiere no tanto al fundacionalismo, sino a “la idea del conocimiento que lo hizo posible”, y así precisa:

Si tuviera que resumir esta idea en una única fórmula, ésta sería la siguiente: el conocimiento ha de considerarse como la correcta representación de una realidad independiente. En su forma original, veía el conocimiento como la imagen interna de una realidad externa.⁵

El fundacionalismo criticado por Rorty sería de esta manera algo que se puede separar de la epistemología o al menos que no cubre todas sus formas, no así la imagen del conocimiento y de la capacidad de la acción humana supuesta en la “concepción representacional” propia de la

⁴ Cfr. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1995.

⁵ Taylor, “La superación de la epistemología”, en *Argumentos Filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 21.

epistemología. Es esto lo que hay que atacar en primer lugar, en opinión de Taylor. El itinerario que puede seguirse para formular este ataque tiene una serie de puntales que le sirven de apoyo: la idea de Aristóteles sobre el conocimiento como *participación del eidos* con la cosa conocida y no sólo su representación; el carácter trascendental de la estructura de la percepción en Kant, que revela la unidad de la conciencia con su objeto y la crítica al cartesianismo y al empirismo posterior en sus formas mecanicistas y atomistas; la verdad como identidad objeto-sujeto de Hegel; la idea de “claro en el bosque” del último Heidegger en la que se afirma que “todo aparecer exige que haya un ser *ante* quien aparecer” y, de este modo, rompe con la idea de un sujeto anterior a su comprensión del mundo; la crítica de Merleau-Ponty al empirismo craso y su conexión con una noción de libertad más integral; o la crítica del último Wittgenstein a un lenguaje meramente formal. Taylor va hilvanando los resultados de estas posturas críticas, sobre todo con una idea en mente: poner al descubierto la conexión motivacional de la tendencia a formalizar el pensamiento y separarlo del mundo representado por él.

De este modo, podemos decir que a Taylor no se le puede identificar con el rechazo radical al fundacionalismo de autores deconstruccionistas y posmodernos (Derrida, Vattimo, Rorty), para los que, como dice Javier Bengoa en medio de la polémica de la hermenéutica y la teoría crítica, el fundacionalismo es acusado de tres cosas esencialmente: 1) de ser retrograda, “ingenuo y oscurantista”, pues “sería el último residuo de la metafísica” y sus ilusorias explicaciones del mundo; 2) de ignorar o rechazar la historia y su peso en la comprensión; 3) de cometer violencia y autoponerse etnocéntricamente como criterio absoluto de verdad y acción.⁶ Así, ya sea identificándolo con el pensamiento hegeliano y su

⁶ Bengoa, Javier, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona: Herder, 1992. Así, dice Bengoa (contestando a Vattimo): “Es indudable que los crímenes cometidos ‘en nombre de la razón’ en nuestro siglo justifican e imponen una profunda desconfianza ante cualquier apelación a la razón que provenga de instancias de poder. Pero lo que es peligroso, y puede ser ‘mortal en el sentido literal del término’, no es una u otra idea, sino el poder que pretende legitimarse vistiendo los oropeles de la razón. Es evidente que la razón, como todo lo humano, puede ser pervertida y convertida en instrumento de dominación e incluso de barbarie. Pero la razón es una espada que se embota cuando es usada inadecuadamente, convirtiéndose en lo contrario de sí misma, en sinrazón” (*ibidem*, p. 19).

pretensión de “saber absoluto” (que desconocería la finitud humana), ya con un pensamiento meramente formal que no prestaría atención a los contenidos materiales concretos, dice Bengoa, se rechaza toda pretensión de fundamentación, al mismo tiempo identificándola con la operación de una Razón aplastante, injusta y reductora de toda diferencia. Pero aquí, agrega, se están dando por supuestas muchas cosas. Primero, que lo formal se desvincula totalmente de la determinación de los contenidos materiales, cuando es justo lo que “señala los caminos de esta determinación”; segundo, que pretender una fundamentación (última) significa de inmediato un saber absoluto o exhaustivo del contexto, cuando se puede tener en mente una fundamentación de ese tipo y aceptar el carácter de refutabilidad de nuestras verdades; pero sobre todo, se presupone que todo uso de la razón es violento y, por lo tanto, repudiable, cuando éste es sólo un uso abusivo de la razón.

Es este abuso el que también criticará Taylor, sobre todo cuando habla de “antifundacionalismo”, pero lo que no cuestionará será la capacidad de la razón para mediar en conflictos epistémicos y sociales. Me parece que esta defensa de la razón que hace Bengoa puede usarse también para entender la posición del filósofo canadiense, si bien hay que acotar que en su caso la intención no es tanto hacer asequible una fundamentación última, sino un uso de la *razón articulada*, que, acorde a lo que llama el “principio BA” (o *best account*), rechaza todo modelo abusivo de la razón, justamente su “sobredeterminación”.

Ahora bien, la “sobredeterminación de la interpretación epistemológica”, su enorme difusión y aceptación cultural (que incluso llega, dice Taylor, al éxito que tienen los “modelos computacionales de la mente”, tan en boga en nuestros días), se debe a la conexión motivacional que tiene la formalización excesiva de las operaciones mentales con un ideal moral y es en esta afirmación en donde puede encontrarse la apuesta central de Taylor:

Es como si se hubiera recibido alguna revelación *a priori* según la cual todo *debe* ser hecho por medio de cálculos formales. Ahora bien, me permito afirmar que tal revelación tiene su origen en las profundidades de nuestra cultura moderna y del modelo epistemológico a ella anclado, y que su fuerza se basa no sólo en su afinidad con la ciencia mecanicista sino también a su afinidad con el poderoso ideal

de certeza autorreflexiva y autodada [...]. Hay que entender este ideal como semejante a un ideal moral.⁷

Este ideal cuasi-moral de certeza autorreflexiva y autogenerada, anudado a la versión representacional de la epistemología, siempre está acompañado de las ideas de autorresponsabilidad y, por consiguiente, de autonomía de la libertad. La “fuerza de la teoría del conocimiento”, insiste Taylor, surge precisamente de la conexión fundacional con estas ideas modernas de libertad irrestricta y autonomía de la acción y éstas, a su vez, se fortalecen en su interconexión con aquélla. Ahora bien, estas ideas implican siempre “algunas tesis clave acerca de la naturaleza del agente humano, que podemos llamar creencias antropológicas”. La primera de estas es la desvinculación del sujeto de su mundo natural y social y, por ello, se entiende su identidad como algo que radica sólo en sí mismo, en su interioridad; dos, la “concepción puntual del yo”, que, siendo racional y libre, puede reorganizar instrumentalmente su mundo y asegurarse su propio bienestar; tres, la “interpretación atomista de la sociedad”, constituida por individuos que sólo se unen según un proyecto de mutua conveniencia y no por lo que los constituiría como seres sociales.⁸

Las consecuencias morales y espirituales que se desprenden de esta posición epistemológica han sido denunciadas y evaluadas en diversas formas por los críticos que le sirven de puntales reforzadores a Taylor, pero él sobre todo hace derivar una fuerte crítica desde lo que llama “argumentación desde condiciones trascendentales” inspirada en Kant. Así conectamos de nuevo con el tema de nuestro *Dossier*. Se trata de demostrar, dice, la “inadecuación de la interpretación epistemológica” desde la explicación de ciertas condiciones mínimas para que se dé la experiencia o la conciencia del mundo. Lo que hizo Kant, explica Taylor, fue demostrar que tanto la versión empirista como la versión racionalista de la epistemología se atienen a dos rasgos que no tienen coherencia entre sí en la explicación del conocimiento: por un lado, los estados de la mente, formalizados al máximo, serían identificados y catalogados

⁷ Taylor, “La superación de la epistemología”, p. 25.

⁸ *Ibidem*, p. 26-27. De este modo, subraya Taylor en su crítica a Rorty: “Superar o criticar estas ideas supone luchar a brazo partido con la epistemología. Y esto quiere decir entenderla en términos de lo que he identificado como su enfoque amplio, la entera interpretación representacional del conocimiento y no sólo como la fe en el fundacionalismo”.

con suma precisión haciendo abstracción del mundo exterior, pero, por otro lado, estos estados apuntan siempre hacia objetos del mundo externo que representan (de ahí la clásica distinción, siempre confusa, entre “impresiones” y “percepciones”). Por otro lado, siguiendo la crítica de Kant acerca de las condiciones trascendentales del conocimiento, Taylor busca la coherencia, la unidad, de los procesos de conocimiento con el objeto (en términos amplios, el “mundo”) al que forzosamente apuntan y en ello ve un antecedente de la idea fenomenológica de *intencionalidad*.⁹

Es justo con la idea de la validez de los argumentos trascendentales considerados como, por un lado, autorreflexivos y, por otro lado, conectores con una realidad que le pertenece al sujeto que se puede minar el fundacionalismo propio de la epistemología, pues, como dice Taylor, tras haber reflexionado en esta idea, no se puede seguir buscando representaciones que estén por detrás o más abajo de otras representaciones y así pretender distinguir los estados del sujeto de los rasgos del mundo exterior, ya que el acto mismo de percepción implica la unidad de sujeto-objeto (el ejemplo es revelador: se puede pedir a alguien que piense o imagine un balón de fútbol en ausencia de él, pero no se le puede pedir que juegue al fútbol sin el objeto o en una mera operación de abstracción mental, cosa absurda a todas luces). De este modo, se llega a una conclusión central: nuestra comprensión del mundo no está basada en meras representaciones. Se trata de pensar que las condiciones de intencionalidad implican una forma de ser en la que, dice Taylor siguiendo a Heidegger, somos “inmediata y regularmente agentes en el mundo” y, por lo tanto, no podemos ni hacer un objeto del trasfondo que nos soporta significativamente (sólo podemos articularlo, “desvelándolo” parcialmente), ni pensar al sujeto según el ideal de la falta de compromiso con su mundo o de su instrumentalización, ni, por último, concebir al hombre como desvinculado del todo social, pues el “modo de vida del Dasein es esencialmente el de una colectividad”, marcada por el lenguaje que la define, por ser una “comunidad de habla”.¹⁰

⁹ *Ibidem*, p.31: “Kant nos hace tomar conciencia, en primer lugar, de que no tendríamos lo que reconocemos como experiencia a menos que ésta sea construible como de un objeto (entiendo que aquí se sugiere un tipo de proto-tesis de la intencionalidad) y, segundo, de que su ser-experiencia de un objeto supone que nuestras ‘representaciones’ en cierto modo se relacionan entre sí.”

¹⁰ *Ibidem*, p. 32-34.

De este modo, a partir de una reflexión sobre las condiciones de intencionalidad o condiciones trascendentales del conocimiento, se llega, dice Taylor, a un conocimiento más preciso de lo que es ser un agente humano y de las creencias morales y espirituales que lo motivan. Entonces, la propuesta cobra toda su fuerza en contraste con el “modelo epistemológico”:


En lugar de buscar una imposible justificación fundacional del conocimiento o de esperar lograr una total claridad reflexiva sobre las bases de nuestras creencias, se entiende esta autocomprensión como conciencia de los límites y de las condiciones de nuestro conocimiento, una conciencia que nos ayudaría a superar las ilusiones de desvinculación y de individualidad atómica que constantemente están siendo generadas por una sociedad fundada en la movilidad y en la razón instrumental.¹¹

Claro que marcar estos límites al proyecto fundacionalista de la epistemología moderna puede llevar a pensar que la propuesta tayloriana consiste en un rechazo total de la razón moderna y a todos los ideales de acción involucrados con ella. Esta interpretación sería completamente errónea, pues justo de lo que se trata con Taylor es de criticar las consecuencias del proceder moderno de la razón, pero buscando, no obstante, en sus ideales motivadores toda la riqueza que positivamente tienen. Se trata de “ampliar el proyecto de la razón moderna”, rechazando su búsqueda de una “fundación final” y de una “absoluta apodicticidad” y concentrarse en los ideales de autorresponsabilidad y autoconocimiento, de criticidad de la razón y libertad, para, desde ellos, incluir otras formas de ser y de pensar no tomadas en cuenta por la ilustración, formas de ser y pensar de carácter moral no instrumentales, utilitarias ni atomistas (por ejemplo, en política, ilustra Taylor formas de pensamiento inclusivas, que ponen el acento en la “libertad situada” y que explican la identidad individual en comunidad, como las de Hannah Arendt o Humboldt).¹²

Esta reflexión llevará a Taylor a una crítica hermenéutica de la cultura contemporánea que hace recordar los tonos de la Escuela de Frankfurt: frente a un pensamiento instrumentalizado, en donde la imagen del

¹¹ *Ibidem*, p. 35.

¹² *Ibidem*, p. 37.

conocimiento está fundamentalmente mecanizada y el estilo de vida ha llegado a una tecnologización acorde con esa imagen, las preguntas centrales son: ¿cuál es el ideal motivador de estas prácticas sociales y de pensamiento?, ¿de qué manera se puede identificar, articular y por último recuperar la fuerza de ese ideal motivador hasta *antes* de su degradación cultural?, ¿qué significa vivir en una sociedad tecnificada al extremo y qué significa oponerle resistencia?¹³ La respuesta es tema de otro artículo, por el momento es pertinente únicamente insistir en la conexión existente entre una crítica al “modelo epistemológico” de conocimiento y sus derivaciones (o *desviaciones*, quizá sería mejor decir) culturales, que son sobre todo, como hemos estado diciendo, el objetivo de la crítica que aquí intentamos retratar. 

¹³ Cfr. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1992, caps. VIII y IX. Una reflexión aguda, que evalúa los pros y los contras del pensamiento ético y político de Herbert Marcuse sobre estas cuestiones, se encuentra en “Marcuse’s Authoritarian Utopia”, *Canadian Dimension*, Aug.-Sept.,1970, p. 49-53.