

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CAMPUS ACATLÁN



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO



SEMINARIO-TALLER EXTRACURRICULAR

EL PROBLEMA DEL MÉTODO: UNA INTERPRETACIÓN DESDE
LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA.

ASESOR: LIC. SARA LUZ ALVARADO ARANDA.

DOLORES LUNA HERNÁNDEZ
NOVIEMBRE 1999

273388

2000



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A MI **MADRE** CON TODA MI ADMIRACION Y RESPETO
POR SU FORTALEZA, APOYO Y PROFUNDO AMOR
QUE SIEMPRE ME GUIO

A MI **PADRE** POR SU APOYO Y CARIÑO
Y DE QUIEN ESPERO TODAVIA ALGO.

A **MAURI** Y LA PEQUEÑA **ALI** ALEGRIA DE MI CORAZON

A MI ESPOSO **SO MENDEZ**
CABALLERO Y SEÑOR DE LA TRISTE FIGURA
QUE EN SU INFINITA LOCURA
TUVO LA OSADIA DE CREER EN MI.

AGRADEZCO A MIS PROFESORES DEL SEMINARIO POR EL APOYO BRINDADO

*SARA LUZ ALVARADO ARANDA
LUZ MARIA ALVAREZ ARGUELLES
ALEJANDRO SALCEDO AQUINO
ARTURO TORRES BARRETO
LUIS ANTONIO VELASCO GUZMAN*

*TAMBIEN AGRADEZCO A LA
LIC. GABRIELA GARCIA GUTIERREZ
POR SU INVALUABLE APOYO*

*Y A MIS AMIGOS Y COMPAÑEROS
LIC. JUAN TORRES LOVERA
LIC RAFAEL GUERRERO ROSAS.
PROFR. JUAN GUERRA*

INDICE

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
1. 1. DILTHEY Y EL PROBLEMA DEL MÉTODO EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU	5
1.1. CONFRONTACIÓN DE LAS POSTURAS ANTIGUA Y MODERNA RESPECTO DEL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA A LA LUZ DEL MÉTODO	5
1.2. FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU.....	11
1.2.1. <i>Delimitación del objeto de las ciencias del espíritu frente al de las ciencias de la naturaleza.....</i>	<i>11</i>
1.2.2. <i>Vivencia y comprensión en la realidad histórico-social.....</i>	<i>16</i>
1.3. CONSIDERACIONES GENERALES	20
2. UN ACERCAMIENTO AL PROBLEMA DEL MÉTODO EN EL POSITIVISMO LÓGICO	25
2.1. EL POSITIVISMO LÓGICO, A LA DEFENSA DE LA CIENCIA.	25
2.1.1. <i>Popper, el positivista reaccionario.....</i>	<i>28</i>
2.1.2. <i>Lákatos, el disidente popperiano.....</i>	<i>31</i>
2.2. KUHN: UN ACERCAMIENTO A LA EXPLICACIÓN DEL CAMBIO CIENTÍFICO	35
2.3. CONSIDERACIONES GENERALES	40
3. EL PROBLEMA DEL MÉTODO EN LA VISIÓN POPPERIANA DEL HISTORICISMO	44
3.1. EL PROBLEMA METODOLÓGICO DEL HISTORICISMO	44
3.2. EL NATURALISMO METODOLÓGICO EN LAS CIENCIAS SOCIALES.....	48
3.3. CONSIDERACIONES GENERALES	57
4. LA PROPUESTA GADAMERIANA COMO UNA SOLUCIÓN AL PROBLEMA DEL MÉTODO	59
4.1. LO CARACTERÍSTICO Y PROBLEMÁTICO EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU	59
4.2. LA PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD DE LA HERMENÉUTICA	62
4.2.1. <i>Algunas consideraciones respecto a la hermenéutica moderna.....</i>	<i>62</i>
4.2.2. <i>El distanciamiento de la hermenéutica gadameriana respecto al romanticismo alemán.</i>	<i>64</i>
4.2.3. <i>La propuesta gadameriana.....</i>	<i>66</i>
4.3. CONSIDERACIONES GENERALES	73
5. ÉTICA Y HERMENÉUTICA	77
5.1. ÉTICA DE LA INTERPRETACIÓN.....	77
5.2. LA CRISIS DE LA SUBJETIVIDAD.....	80
5.3. EL PAPEL DE LA HERMENÉUTICA EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA	85
CONCLUSIONES	95
BIBLIOGRAFÍA	101
BÁSICA.....	101
COMPLEMENTARIA.	102
ÍNDICE TEMÁTICO.....	104

INTRODUCCIÓN

El propósito del presente trabajo es analizar el método como uno de los problemas de la filosofía contemporánea, el cual tiene como origen la disputa entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu y, que a su vez, nos remite al avance de la ciencia moderna realizada durante el siglo XVII, el cual reviste un carácter trascendental y trae un cambio de actitud, pues representa el punto de arranque de una extensa labor encaminada a fundamentar el quehacer humanístico. En este sentido, se realizará el análisis de algunas de las posturas más relevantes en torno al problema del método así como algunos puntos de vista respecto a dichas propuestas.

Primeramente, expondré la trayectoria seguida por la reflexión filosófica sobre el método a la luz de las posturas antigua y moderna, exponiendo así, la incapacidad de la metafísica como fundamento de todo conocimiento, hasta llegar al despliegue de la ciencia moderna inaugurada en el siglo XVII, lo que trae como consecuencia un cambio de actitud frente a la reflexión filosófica que conducirá a la disputa metodológica, factor determinante del trabajo iniciado por Dilthey y, por ende, su intento de fundamentar las ciencias del espíritu, partiendo de la delimitación del objeto de estas respecto al de las ciencias de la naturaleza, a partir del establecimiento de su carácter metódico distintivo; a través de lo que él denominará filosofía de la vida. Esta fundamentación se encuentra sustentada sobre la base de una razón más amplia que no excluya lo histórico. Lo anterior a partir de dos elementos medulares en el pensamiento diltheyano: vivencia y comprensión.

Desde esta vía resulta interesante la crítica hecha por Gadamer a Dilthey en su obra *Verdad y método* (1960), la cual es retomada al final del primer capítulo.

Bajo esta perspectiva una de las labores más representativas es la realizada por el llamado Círculo de Viena bajo la denominación de positivistas lógicos, cuyo propósito era defender la ciencia y distinguirla del trabajo propio de la metafísica, lo que ha dado como resultado posturas que han abierto la posibilidad de considerar elementos que inicialmente eran relegados y objeto de fuertes críticas. Tal es el caso de Popper, Lákatos y Kuhn, los cuales serán retomados en el segundo capítulo; este último bajo una visión historicista de la ciencia, pone especial énfasis en la historia del desarrollo del conocimiento y con lo cual intenta dar explicación del cambio en la investigación científica a través de un concepto fundamental, el de paradigma. Popper y Lákatos, como dos posturas de especial importancia acerca de la racionalidad científica, me conducirán al planteamiento kuhniano, especialmente la de Lákatos, desde la cual intentaré hacer una crítica a partir de la diferenciación de las mencionadas propuestas a la postura adoptada por Kuhn.

Por otra parte, dentro de la pugna metodológica se encuentra inmerso el movimiento historicista que trae consigo el establecimiento de teorías que revelan una enorme pluralidad de interpretaciones respecto a lo que consideran el método adecuado para las ciencias sociales; éstas posturas han sido objeto de fuertes críticas entre las que destaca la hecha por Popper en su obra *La miseria del historicismo*, y que abordaré en el tercer capítulo, a partir de la cual se muestran los puntos de valoración y refutación a las dos vertientes del historicismo: las doctrinas antinaturalistas y pronaturalistas.

En el cuarto capítulo, expondré una de las reflexiones más importantes en lo que se refiere a la posibilidad de solución al debate metodológico, que es la realizada por Gadamer en *Verdad y método*. En ella la hermenéutica deja de ser el método propio de las ciencias humanas para devenir con carácter universal mediante un elemento medular; el lenguaje como única posibilidad de experiencia del mundo. No obstante, el intento de universalización de la hermenéutica de corte gadameriano no podía ser pasada por alto; a este respecto me parece interesante la crítica realizada por Habermas a la noción de lenguaje natural y al papel que juega en toda acción comunicativa la que retomaré al final del capítulo.

Desde esta perspectiva, en el quinto capítulo, destacaré dos elementos de gran importancia que comporta la hermenéutica de corte gadameriano y que se refieren en primer término, al hecho de plantearse como una filosofía orientada a hacer valer la instancia ética como elemento determinante de su crítica a la metafísica tradicional; en segundo término, la de asumirse dentro del pensamiento posmetafísico, para lo cual resulta relevante la continuidad teórica establecida entre Nietzsche y Heidegger, y que se haya expresada por la vía del nihilismo, en el sentido en que representa la base sobre la cual se hace referencia a la realidad que le es propia y que en términos tanto de Nietzsche como de Heidegger, se trata del mundo de la ciencia-técnica, del *Ge-Stell*.

A este respecto, una de las interpretaciones dignas de consideración es la realizada por Gianni Vattimo, a autores inmersos en la tradición hermenéutica, para lo cual resultan interesantes los ensayos escritos entre 1984 y 1988 reunidos bajo el título *Ética de la interpretación* (1991), los cuales guiarán mi exposición pues representan el hilo conductor de lo que Vattimo plantea como una ética de la interpretación y que tiene que ver con el papel

que cobra la hermenéutica en la filosofía actual, en el sentido del reconocimiento de la radical historicidad del pensamiento y, por consecuencia, su establecimiento como una ontología de la actualidad, para la cual el ser debe captarse como evento, como el configurarse de la realidad particularmente ligado a la situación de una época, que es proveniencia de las épocas que le han precedido; esto es, el vínculo con la tradición entendido como la transmisión de mensajes que enuncian valores históricos, configuraciones de experiencias y formas simbólicas que son los trazos de vidas, concreciones de ser que piden ser escuchados.

Finalmente, se muestra que una ética de la interpretación es posible, en cuanto se funda en la actividad interpretativa del acaecer del ser, en esta resulta decisiva su referencia a las conformaciones propias de la modernidad y a su carácter nihilista.

Como se verá el problema no ha sido resuelto en su totalidad pues el desarrollo de la ciencia-técnica se plantea como una amenaza que exige la recuperación del papel del sujeto en la realidad.

CAPITULO 1

DILTHEY Y EL PROBLEMA DEL METODO EN LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU

1.1. CONFRONTACIÓN DE LAS POSTURAS ANTIGUA Y MODERNA RESPECTO DEL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA A LA LUZ DEL MÉTODO

La geometría y la teoría de los números fueron, por la naturaleza de su objeto, las primeras ciencias que llegaron a verdades claras. De este modo, la incipiente ciencia griega, especialmente la de la escuela pitagórica, estableció un tipo de entes que son los números y las figuras geométricas, de tal manera que el ser va a coincidir para ellos con los objetos matemáticos, para lo cual los números y las figuras aparecen como la esencia de las cosas, los entes son por imitación a los objetos de la matemática. Bajo esta perspectiva se desligó totalmente el estudio de las relaciones espaciales y numéricas de las tareas prácticas y se investigó sin tener en cuenta su posible aplicación, sin embargo tuvo que transcurrir algún tiempo antes de que se considerara la naturaleza de las causas primeras de las cuales derivaron el cosmos, lo que representó la condición para el nacimiento de una ciencia metafísica, como explicaremos más adelante.

Además de los pitagóricos, se destaca la escuela eléatica, que tiene su centro en Parménides, el filósofo más importante de todos los presocráticos, pues con él la filosofía llega a ser metafísica y ontología, pues su objeto se centrará en las cosas en cuanto son, es decir, como entes, de esta forma se sitúa en el ámbito del ser y tratará de discernir lo que es de verdad de lo que es mera apariencia, es así que, en Parménides se presenta ya la escisión de los dos mundos, el de la verdad y el de la apariencia, este último se presenta como falsedad cuando se toma como la realidad verdadera; esta escisión va a ser decisiva para el pensamiento

griego. Con Parménides, la filosofía pasa de ser física a ser ontológica. Una ontología del ente físico, el cual es uno e inmóvil, frente a la pluralidad y cambio de cosas, siendo así, la física es imposible desde el punto de vista del ser, pues la física es la ciencia de la naturaleza y esta es el principio del movimiento de las cosas naturales, por lo tanto, si el movimiento no es, no es posible la física como ciencia filosófica de la naturaleza; y este va a ser el grave problema que se presentará en todos los presocráticos posteriores y que no encontrará solución posible sino hasta Aristóteles, pues antes de él, la filosofía griega se presenta como el esfuerzo por hacer posible el movimiento dentro de la metafísica de Parménides, esfuerzo que obliga a la filosofía a plantearse el problema de raíz. Sin embargo, el problema de la metafísica griega planteado desde Parménides, esto es, el problema del ser y el no ser, es decir, el intento por resolver la aporía de hacer compatible el ente –uno, inmóvil y eterno- con las cosas –múltiples, variables, perecederas. Bajo esta perspectiva, la filosofía presocrática posterior a Parménides, fue una serie de intentos de solución a este problema central, el cual no pudo ser salvado.

Posteriormente, Platón eleva a conciencia la esencia de la reflexión filosófica, la cual se extiende a todo el campo del saber, en constante oposición a su limitación al conocimiento de la realidad. Con su método caracterizado por el diálogo que tiene una estrecha relación con su doctrina de la dialéctica, Platón dio nueva forma a la ciencia del cosmos, es así que, el conocimiento busca las condiciones efectivas mediante las cuales puede pensarse tanto el ser como el saber y el cosmos tanto como la voluntad moral. Estas condiciones radican para Platón en el mundo de las ideas y en sus relaciones mutuas, pues éstas no están sujetas a la relatividad de la percepción sensible, y no están afectadas por las dificultades de un conocimiento cambiante, las cuales hacen posible la existencia y al mismo tiempo el conocimiento del mundo, bajo esta perspectiva, Platón establece la escisión de la realidad en

dos mundos: el de las cosas sensibles, el cual queda anulado, y el de las cosas; unas inmutables, eternas; que no tienen mezcla de no ser y no están sujetas al movimiento ni a la corrupción, son el verdadero y pleno ser. Por tanto, la búsqueda del ser verdadero presente desde Parménides, no esta en las cosas, sino fuera de ellas, en las ideas, las cuales "son entes metafísicos que encierran el verdadero ser de las cosas, lo que Platón llama *ontos on*".¹

Con Aristóteles, la reflexión busca el saber por el saber mismo, que se caracteriza por la actitud teórica de la conciencia, este saber no es el discernir como en los presocráticos, o el definir como en Platón, sino demostrar, saber el porque, por tanto el saber aparece como fundamento del trabajo científico, siendo la filosofía primera o metafísica, el eje de la ciencia universal del ser, concebida de esta manera como la totalidad de las cosas en cuanto son y como ciencia divina pues el objeto de esta es Dios, cuya actividad es el saber supremo, de tal manera que en ella el hombre se asemeja a él. En este sentido, la metafísica aristotélica es ciencia del ente en cuanto tal, de la sustancia y de Dios, pues es actividad de Dios el saber supremo y en el se encuentra el conjunto de las condiciones ontológicas del ente. Esta concepción formulada por Aristóteles establece a la razón divina como el nexo posible de conexión entre el carácter lógico de la naturaleza, fundado en ella, y la lógica humana que procede de ella también. De esta forma el afán filosófico aparece como la unidad de las ciencias. Sin embargo, la dirección unitaria del trabajo científico de la escuela de Aristóteles se pierde, las ciencias particulares cobran su independencia, primeramente, las ciencias de la naturaleza

¹ Marías, Julián. *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, España, 1975, p.45.

Por otra parte, en la Edad Media la metafísica ocupa un lugar preponderante como fundamento de conocimiento, en este el mundo inteligible está situado en Dios en forma de conceptos universales y no sólo en él residen dichos conceptos universales, sino las verdades generales, las leyes.

"La fórmula a que llegó el pensamiento metafísico de la Edad Media era la siguiente: toda acción de un sujeto finito, sea una cosa natural o una voluntad, recibe en cada instante la fuerza para su ejercicio de la causa primera".²

En esta cita se expresa claramente la vinculación teológica-metafísica de aquella época, en la cual todo está dado de acuerdo a la voluntad y al plan trazado por Dios.

Sin embargo, en el hombre moderno surge un rasgo que se había venido madurando paulatinamente en la trayectoria del desarrollo intelectual y que es decisivo tanto para el nacimiento, como para la legitimidad de la moderna conciencia científica, frente a la posición metafísica del hombre. En esta nueva conciencia científica se rompe con el nexo, inteligible, invisible, es decir, Dios, el cual no permite ningún desarrollo independiente. Esta vinculación teológico-metafísica se disuelve en el hombre moderno, que aprende a disponer de sí mismo, de su propia conciencia con independencia, dando origen a un nuevo desarrollo de esta, bajo esta perspectiva la metafísica pierde su lugar como fundamento de la realidad.

En las primeras décadas del siglo XIV y hasta los comienzos del XVII, con Occam, Galileo y Descartes, se opera un cambio decisivo, la nueva ciencia así surgida se componía de la conciencia lógica del método, de un aspecto gnoseológico del carácter fenoménico, es decir, una labor encaminada a fundamentar el conocimiento de la realidad sobre una base metódica.

² Dilthey, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza, España, 1980, p.438.

Cuando la situación del conocimiento de la naturaleza fue disolviendo cada vez más la fuerza obligatoria de la fundamentación teísta, apareció la fórmula de Spinoza, la cual eliminaba la razón divina como punto intermedio. El fundamento de la metafísica de Spinoza es la pura certeza inmediata del espíritu lógico, que somete a sí mismo la realidad al conocerla con conciencia metódica, actitud que señala en Descartes el primer estadio de una nueva posición del sujeto frente a la realidad. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, el saber se explica aquí por la identidad del complejo mecánico de la naturaleza con la conexión lógica de las ideas.

Bajo esta perspectiva, la posición metafísica es disuelta por la moderna conciencia científica, es decir, por la actitud gnoseológica que le es inherente. En esta circunstancia, el conocimiento objetivo del mundo con carácter de validez predominante en los sistemas de la antigüedad fue seguido bajo una perspectiva metódica representada claramente en Descartes con su método constructivo, en el cual el criterio de evidencia se encuentra sustentado en la claridad y distinción de las ideas, pues la única instancia de valor es la razón. De esta forma la metafísica del siglo XVII, tratará de construir racionalmente el universo bajo la perspectiva de las ideas claras y distintas, incorporándose la cuestión lógico-metodológica de la ciencia moderna, y partiendo desde una perspectiva gnoseológica, de lo dado a la conciencia, primero en Descartes y luego en Spinoza, Hobbes y Leibniz. Sin embargo, el método constructivo de estos se revela insuficiente frente a la crítica del conocimiento de Locke, Hume y Kant, en el sentido en que "era insostenible concluir la validez objetiva partiendo de la evidencia de los conceptos y proposiciones simples".³

³ Dilthey, W., *Teoría de la concepción del mundo*, Alianza, España, 1978, p.160.

Por su parte Kant, en su *Critica de la razón pura*, pretende fundamentar el conocimiento sobre la base de la ciencia fisico-matemática, mostrando que la intuición, la cual contiene las formas puras a priori –espacio y tiempo- que son las condiciones necesarias para percibir, las cuales no se conocen por la experiencia, sino al contrario, son las condiciones indispensables para tener experiencia, representa el fundamento distintivo de la evidencia matemática, con el método que denominó trascendental. En esta nueva visión, el mundo se presenta al sujeto como fenómeno, por tanto la realidad se nos da bajo las condiciones de la conciencia, es decir, en una conexión espiritual; es en la conciencia donde radica la posibilidad de concebir la conexión del mundo.

Sin embargo, esta nueva concepción kantiana, de la cual parte la nueva metafísica alemana tampoco es capaz de establecer el vínculo que conduzca, de la conexión de la conciencia a la certeza de validez objetiva. Sobre la base de esta concepción vinieron otras, entre éstas destacan las de Fichte, Schelling y Hegel, las cuales partieron de esta conexión de la conciencia (fundamento del mundo) universalmente válida. En vano se buscó un método que demostrara la identidad de la conexión lógica con el mundo empírico. El intento de estas posturas por encontrar un método diferente al de las ciencias empíricas y sobre el cual pudiera sustentarse la metafísica se presenta como inalcanzable.

1.2. FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

1.2.1. Delimitación del objeto de las ciencias del espíritu frente al de las ciencias de la naturaleza.

A continuación, abordaré uno de los aspectos centrales en la labor de fundamentación de las ciencias del espíritu en Dilthey, a partir de la delimitación del objeto de éstas frente a las ciencias de la naturaleza.

Desde este punto de vista, cabe destacar que la independencia de la ciencia, la liberación de la fantasía en el arte, en oposición a la constrictión religiosa anterior, son elementos que se distinguen en la nueva conciencia científica moderna, pues al final de la Edad Media ya se presentaba problemática la situación religiosa que había mantenido al hombre sujeto a ella, así mismo, la organización externa de la sociedad, la cual al igual que la iglesia se encuentra en crisis, se presentan como elementos que propician la liberación de las fuerzas individuales y del sentimiento de individualidad de sí mismo. Aquí, la cuestión sobre el hombre y la naturaleza son abordados bajo una perspectiva racionalista; el arte bajo esta nueva postura frente a la realidad, al igual que la reflexión sobre la sociedad y el estado comienza a florecer, y el interés por la naturaleza va en aumento, trasciende su propia esfera, situándose en el terreno del derecho, la religión, la moral. Lo que origina una nueva actitud del sujeto cognoscente frente a la realidad.

La ciencia que bajo la perspectiva galileana se había remitido al análisis de la experiencia, constituyó esta nueva conciencia moderna, es en él donde se encuentra clara la idea de la naturaleza, que va a caracterizar la época moderna. El vínculo que la metafísica

como teología había mantenido unidos en la Edad Media la religión, la ciencia y el arte, los diversos aspectos de la vida intelectual se rompen, es decir, bajo esta nueva postura del sujeto, la vinculación de la metafísica a la teología como fundamento y unificador de la labor intelectual ya no es posible.

En estas condiciones se origina el carácter de la ciencia moderna que se sitúa en el estudio de la realidad, tal como está dada en la experiencia, mediante la búsqueda y el descubrimiento de leyes causales de la realidad, tanto en el dominio de la naturaleza como en el mundo histórico-social. Tras esta nueva perspectiva, el estudio de la realidad se completó con una teoría del conocimiento que delimitaba el campo de las ciencias, lo que trajo consigo el desarrollo de las ciencias particulares.

La metafísica pierde su puesto como fundamento de la explicación de la realidad en las ciencias particulares, y sólo le queda como tarea posible reunir los resultados de las ciencias del espíritu en una concepción general del mundo, es decir, en una conexión general adecuada de los fenómenos, en una concepción de valor relativo.

Ahora bien, la diferencia entre el método de las ciencias del espíritu y el de las ciencias de la naturaleza, ha sido objeto de profundas discusiones, bajo esta perspectiva, se trata de saber en que medida a las ciencias del espíritu les es posible adaptarse al método de conocimiento de la naturaleza, situación que se revela imposible debido a la diferenciación del objeto de estudio, lo que traerá consigo la exigencia de configurar un método propio; bajo esta perspectiva es necesario partir de la delimitación de las propiedades fundamentales del tipo de experiencia y del objeto que les es propio a las ciencias del espíritu. Bajo este esquema,

en el primer caso, se tendría un dominio del método científico-natural sobre las ciencias del espíritu; en el segundo, comprensión y reconocimiento de las funciones y aportaciones peculiares de las ciencias del espíritu, y por lo tanto la conformación de un método distintivo para ellas.

En las ciencias de la naturaleza la conexión se encuentra en la base de los fenómenos, mediante una combinación de conceptos abstractos; por el contrario, en el mundo espiritual la conexión, según Dilthey, es vivida, experimentada y re-encontrada en la comprensión, en este sentido, la conexión de la naturaleza es abstracta, mientras que la conexión psíquica es vivenciada.

En las ciencias de espíritu predominan, la descripción, el análisis, el método comparativo, elementos que en las ciencias de la naturaleza se ven cada vez más postergados a favor de la inducción, el experimento y la teoría matemática. Así también, se distingue un rasgo particular en las ciencias del espíritu que se basa en la transposición del propio yo a algo exterior, y por lo tanto, en una transformación de ese yo en el proceso de comprensión que no es otra cosa que el método hermenéutico. En este sentido, las características que influyen de modo determinado en los métodos de las ciencias del espíritu conducen a establecer las radicales divergencias respecto a las ciencias de la naturaleza, derivadas por tanto de la naturaleza de la experiencia interna, de la transposición del propio yo a lo exterior y de su consiguiente transformación en el proceso de comprender, de las propiedades de los hechos espirituales y de la conexión propia de estos, la conexión lógica.

Bajo esta perspectiva, las diversas coexistencias y sucesiones de impresiones sensibles se ofrecen al conocimiento de la naturaleza, a través de los sentidos, como fenómenos en el ámbito de lo espacial y externo, condicionados por la articulación misma de los sentidos, sometidos a observación y comprobación. Por el contrario, los hechos espirituales se dan en la vivencia tal como son; reproducimos y comprendemos una vivencia exterior a nosotros partiendo de la plenitud de la vivencia.

De este modo, en Dilthey el objeto fundamental de las ciencias del espíritu lo constituye la realidad histórico-social, que se nos da como manifestaciones de vida, es decir, en cuanto expresiones de algo interior, en cuanto encarnaciones u objetivaciones del espíritu; sustentada en la conciencia de la humanidad como conocimiento social, "un examen crítico de las traducciones, la fijación de los hechos, la reunión de los mismos, constituye una primera y extensa labor de las ciencias del espíritu"⁴; y a este objeto sólo se puede llegar por la comprensión inscrita a la vivencia; esta dualidad permanente en el método diltheyano, contiene en sí mismo, un movimiento constante en el que se da la conexión del mundo en las ciencias del espíritu.

Esta teoría de la comprensión en Dilthey, surge del análisis de la vivencia en la comprensión que ha de conducirnos al terreno de la hermenéutica. Por lo tanto, las manifestaciones de vida –la realidad histórico-social– como expresión de algo interior, constituyen el objeto peculiar de las ciencias del espíritu y la interpretación, es decir, la hermenéutica, su método específico.

⁴ *Op. cit.*, p.67.

Se ha establecido que en la obra de Dilthey, el rasgo fundamental de las ciencias del espíritu, lo constituyen las manifestaciones de vida y su conexión constante con ella, en cuanto descansan sobre la vivencia y la comprensión de ésta; es decir, la conexión de las ciencias del espíritu se encuentra determinada por el hecho de que su fundamento reside en la vivencia y en la comprensión, lo cual establece profundas diferencias respecto a las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, este rasgo fundamental trae consigo un problema que se relaciona con el propósito científico de validez y las tendencias de la época; pues todo análisis de los conceptos de una generación pasada, ponen de manifiesto la presencia de aspectos procedentes de los supuestos de la época, y a su vez toda ciencia lleva implícita la exigencia de validez universal; conflicto que se manifiesta más agudamente en la ciencia histórica. Es decir, si para Dilthey la conexión de las ciencias del espíritu encuentra su fundamento en la vivencia y en la comprensión, es posible de esta forma elevar las manifestaciones de vida que descansan sobre estos dos elementos a carácter universal, y que por sus características se muestra con mayor problematicidad en la ciencia histórica.

La solución al problema sitúa a Dilthey en el ámbito de la conexión de las ciencias del espíritu y dicha conexión se ve determinada por el hecho de que su fundamento reside en la vivencia y en la comprensión, como ya lo he mencionado.

"Encuentro el *principio* para la solución del *conflicto* que afecta estas ciencias en la comprensión del mundo histórico como un nexo efectivo centrado en sí mismo, en la medida en que cada uno de los nexos efectivos particulares contenidos en él tiene también a través de la propuesta y realización de valores, su centro en sí mismo, y, sin embargo, todos ellos se enlazan estructuralmente en un modo en el cual el sentido de la conexión del mundo histórico-social nace de la significación de cada una de sus partes, de suerte que todo juicio de valor y toda adopción

de fines capaz de adentrarse en el futuro tienen que fundarse exclusivamente en esa conexión estructural."⁵

Por lo tanto, la conexión psíquica e histórica es vivenciada, experimentada y reencontrada en la comprensión, mientras que la conexión de la naturaleza es abstracta, de esto se desprende en él la primera diferencia entre los métodos de ambas.

Ahora bien, apoyado en estos dos elementos, -vivencia y comprensión- Dilthey centrará la posibilidad de fundamentar científicamente a las denominadas ciencias del espíritu; fundamentación que no sólo intentará otorgar su legitimación como ciencia, sino su autonomía respecto a la metodología de las ciencias naturales. Para tal propósito, Dilthey parte del ámbito de la vida en su dimensión histórica, y esa realidad vital no es un mundo de sujetos y objetos, sino un complejo de relaciones vitales. Ahora bien, esta vida se presenta con un requerimiento de comprensión que se da a través de la vivencia, y esta comprensión de la vida sólo puede darse desde sí misma. Bajo esta perspectiva, Dilthey va a hacer de la comprensión el método de las ciencias del espíritu, del conocimiento de la vida, pero dicha comprensión de la vida requiere interpretación, con lo cual Dilthey nos sitúa en el terreno de la hermenéutica.

1.2.2. Vivencia y comprensión en la realidad histórico-social

De esta delimitación de las ciencias del espíritu expuesta en el punto anterior, parte Dilthey para su fundamentación, estableciendo, como ya lo he expuesto, que el objeto común a toda ellas es la realidad histórico-social humana, diferenciando de esta forma el objetivo principal de las ciencias del espíritu, en cuanto que en ellas el objeto de conocimiento se encuentra dentro del mismo sujeto; dándose esta apropiación del objeto por el sujeto a través

⁵ Dilthey, W. *Crítica de la razón histórica*, Península, España, 1986, p.262.

de la vivencia, el cual es cambiante respecto al tiempo y lugar, en el conjunto de vivencias, quedando claro que para Dilthey, la vivencia es la forma inmediata de conocimiento de las experiencias que tengo de la realidad y de mí mismo.

Sólo las manifestaciones vitales y los efectos de las mismas sobre los demás, enseñan al hombre acerca de sí mismo; bajo el proceso de la comprensión llega a conocerse a sí mismo; en este sentido, el hombre como sujeto cognoscente no se enfrenta a una realidad que le es ajena, sino ante sí mismo, y sus manifestaciones de vida como objeto de estudio, en este sentido, el hombre es sujeto y objeto a la vez, de tal forma que se da una identificación que es posible por la vivencia, por consiguiente, la vivencia como forma de conocimiento mediada por la comprensión, no sólo puede acceder a las manifestaciones sensibles sino a la mismidad, al ser del ser.

Este aspecto medular que se basa en la transposición del propio yo a algo exterior, esto es, por una parte como sujeto cognoscente y por otra como objeto de conocimiento, y en la consiguiente transformación de ese yo en el proceso de la comprensión nos remite invariablemente al método hermenéutico, es decir el conocimiento de la vida ajena, la interpretación comprensiva de otras vidas y de esta forma de la historia.

Pero como llega Dilthey a este aspecto medular del proceso de la comprensión en las ciencias del espíritu y por ende al campo de la hermenéutica. Es claro que podemos llevar a cabo el proceso de comprensión en toda manifestación del espíritu humano; por ejemplo, en la contemplación de imágenes fotográficas, al realizar la comprensión de estas, establezco relaciones entre las imágenes fijadas en el papel y mis propias experiencias, de tal forma que

puedo identificar en ellas elementos de mi propia existencia, aún cuando fueran de una cultura ajena o pasada, una vez establecido este movimiento de la comprensión en la vivencia, fijo la experiencia vivida a través del lenguaje y posteriormente en escritura, en este sentido, al fijar por escrito cualquier tipo de vivencia, por vía de la expresión, posibilito de forma objetiva el proceso de la comprensión, pues en el lenguaje donde se puede comprender mejor. Este punto alcanzado en la comprensión, Dilthey lo denomina interpretación, elemento medular del proceso de la comprensión en las ciencias del espíritu.

En este punto, Dilthey identifica un aspecto importante a realizar en toda comprensión, y por lo tanto, interpretación, en el sentido de comprender el todo a partir de las partes y las partes a partir del todo, es decir, todo ejercicio de comprensión e interpretación requiere de una pre-comprensión que posibilite la llegada a los elementos que conforman esa totalidad.

Finalmente, Dilthey intentará una fundamentación gnosceológica de dichas ciencias apoyada en una crítica de la razón histórica, esto es, en la facultad del hombre de conocerse a sí mismo y de conocer la sociedad y la historia creadas por él.

Dilthey muestra aquí, la necesidad de la ciencia histórica como ciencia fundadora que clarifique, la relación, el nexo de las ciencias particulares del espíritu constituidas a través de la historia, la cual investiga aspectos particulares y específicos del mundo.

De este punto unificador, que se sitúa en el centro de esas conexiones -la ciencia histórica- y que contiene en sí dos aspectos fundamentales, lo físico y lo psíquico, el hombre mismo; Dilthey postula una filosofía de la vida, en oposición a todo idealismo, en la que se

abandonará la idea de un sujeto cognoscente puro, ahistórico, abstracto, restringido a sus facultades intelectuales; esto no es más que la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser.

1.3. CONSIDERACIONES GENERALES

El pensamiento de Dilthey se desarrolla entre dos cuestiones determinantes, por una parte la disputa metodológica que tiene como génesis propia el avance de la ciencia moderna del siglo XVII inaugurada por Galileo, Kepler, Descartes entre otros, y por otra, el surgimiento del positivismo establecido por Augusto Comte, para el cual todo suceso histórico-social es reducible a explicación causal (mecanicista), en este sentido, todo proceso histórico es idéntico al proceso seguido por la naturaleza, de tal forma que el método válido para las ciencias de la naturaleza es igualmente válido para la historia. De esta postura del positivismo, que elimina al sujeto cognoscente y por tanto el carácter subjetivo de la labor histórica, así como del rechazo al idealismo especulativo, parte el intento de Dilthey de fundamentar epistemológicamente a las ciencias del espíritu sobre la base de una crítica de la razón histórica.

Gadamer en su obra *Verdad y Método I*, (véase) sobre *La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo*, sitúa al intento diltheyano acerca del problema del conocimiento, sobre la base del planteamiento de la crítica kantiana, cuya problemática alcanza ahora al mundo histórico, una vez rechazada la pretensión de una concepción racional pura de la historia del mundo y de la limitación del conocimiento histórico a la experiencia.

Dilthey parte de una analogía respecto de la *Crítica de la razón pura* de Kant, en el sentido en que Dilthey reclama una razón más amplia que no excluya el elemento histórico, pero no se trata de ninguna manera de una razón diferente a la de Kant. Por lo tanto, esta analogía se da sobre la base de una justificación para la razón histórica, pues si bien es cierto el mundo histórico había sido introducido por el idealismo especulativo, sin embargo, presenta

elementos tan inconsistentes como los de la metafísica, con lo que el problema del conocimiento, toma un nuevo sentido en las ciencias históricas, lo cual implicaba un profundo distanciamiento con la filosofía hegeliana.

Volviendo al punto, el carácter análogo entre Dilthey y Kant queda claro en cuanto subyace la necesidad de fundamento científico, por su parte, de la experiencia histórica y por lo tanto el establecimiento de las categorías que sustenten la construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu.

Sin embargo, en esta clara analogía Gadamer encuentra un elemento distintivo, centrado en la postura de uno y otro frente a la experiencia, pues para Dilthey, "lo que soporta la construcción del mundo histórico no son los hechos ganados por la experiencia e incluidos luego en una referencia valorativa, sino que su base es más bien la historicidad interna propia de la misma experiencia".⁶

Desde este punto el planteamiento epistemológico es distinto, ya no se trata de la coincidencia de nuestros conceptos con la necesidad, sino un conocimiento del mundo histórico formado y conformado por el espíritu humano, en clara oposición al legado cartesiano y al método físico-matemático de las ciencias de la naturaleza, pues para Dilthey, "la primera condición de posibilidad de la esencia de la historia consiste en que yo mismo soy un ser histórico, en que el que investiga la historia es el mismo que el que la hace."⁷

⁶ Gadamer, H.-G., *Verdad y método.*, vol.1, Salamanca-Sígueme, España, 1992, p.281.

⁷ *Ibid.*, p. 281.

Cabe señalar que en el planteamiento epistemológico diltheyano la escisión entre sujeto y objeto no esta dada, y por tanto no aparece aquí como el problema a superar.

Para Gadamer, sin embargo, el problema epistemológico no esta resuelto aún, en cuanto que Dilthey intenta sustentar el conocimiento del mundo histórico a partir de conceptos vitales, bajo el presupuesto de la identidad entre concepto y objeto, sustentados por la vivencia, que encierra el vivir y el revivir del individuo, ahí donde la vivencia aparece como un nexo de certeza inmediata y por tanto incuestionable.

En Dilthey, este nexo propio en la experiencia vital del individuo posee una estructura que supone una cierta relación entre el todo y las partes, donde cada parte expresa algo del todo de la vida y por lo tanto una significación que está determinada desde este todo, lo cual nos remite al quehacer hermenéutico, aplicado también al nexo de la vida, el cual presupone de forma análoga al texto, la unidad de un significado que se expresa en todas sus partes; un significado que a diferencia de Husserl, no es un concepto lógico, sino que se entiende como expresión de la vida y que se entiende por medio del nexo vital la cual contiene en sí misma el saber, "ya la mera interiorización que caracteriza a la vivencia contiene una especie de vuelta de la vida sobre sí misma. El saber está ahí, unido a la vivencia sin saberlo."⁸

En este sentido, para Gadamer la dificultad que se presenta en Dilthey parte del hecho de la transición de la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu a partir de la construcción de un nexo propio de la experiencia vital del individuo, a la fundamentación

⁸ *Ibid.*, p. 296.

psicológica, fundamentación que lleva implícita una problemática que a continuación abordaré.

La legitimación del conocimiento de lo condicionado históricamente en Dilthey, rebasa el propio condicionamiento característico del aspecto histórico, en el sentido en que lleva implícita la exigencia del quehacer histórico de comprender cada época desde sí misma, de tal forma que dicha comprensión se enriquezca hasta llegar a un conocimiento histórico, de tal forma que pueda elevarse por encima de los propios prejuicios del presente.

Por lo tanto, el intento diltheyano por legitimar la conciencia a conciencia histórica, nos sitúa en un terreno en el que la comprensión se presenta como inagotable. En este sentido, como es posible una comprensión ilimitada frente a la conciencia de la propia finitud, o para decirlo en palabras de Gadamer, ¿cómo es posible tal comprensión inagotable para la naturaleza humana limitada?. En Dilthey, la solución al problema se revela en el sentido en que la conciencia de la finitud se presenta no como una limitación de la conciencia, sino como una instancia a superar propia de la capacidad de la vida para elevarse por encima de sus limitaciones, y de esta forma poder constatar el potencial infinito del espíritu a través de la razón histórica; de esta manera el mundo donde se asientan las vivencias, aparece como el punto de partida para la ampliación del carácter limitado de la conciencia. Así, el carácter de validez requerido para la comprensión como fundamento de conocimiento, se cumple en tanto que la imposibilidad de la conciencia por su condición de finitud, se revela en un doble sentido, por una parte, con un rasgo que en primera instancia pareciera determinarlo, la *finitud*, y por otra, una infinitud en potencia del espíritu que posibilita la *superación*. Sin embargo, la superación puedo entenderla como un movimiento en el que subyace esta conciencia de finitud

que mueve a la superación de dicha imposibilidad, es una aceptación en primera instancia que conduce al desplazamiento de la conciencia histórica a la realización de ese potencial.

No obstante, esta elevación de la conciencia histórica conduce a diversos cuestionamientos en Gadamer, por una parte ¿cómo es posible elevar la conciencia histórica por encima de aquello que la determina para llegar a alcanzar un conocimiento objetivo?. Primero, la posibilidad de la conciencia histórica, según Gadamer, no puede ser entendida como saber absoluto, en el sentido hegeliano, es decir, como la labor totalizadora de la autoconciencia, "pues la concepción histórica del mundo discute precisamente la pretensión de la ciencia filosófica de contener en sí la verdad entera de la historia del espíritu. Esta era la razón por la que hacía falta la experiencia histórica".⁹

Por lo tanto, frente a esta conciencia de finitud, como es posible para esta conciencia histórica finita elevarse sobre sí misma, la solución diltheyana al problema tal como ha sido expuesto con anterioridad se expresa bajo la siguiente afirmación:

"la fórmula literal de Dilthey era ser conscientemente un ser condicionado, fórmula orientada abiertamente contra la pretensión de la filosofía de la reflexión de dejar atrás todas las barreras de la finitud en el ascenso a lo absoluto e infinito del espíritu y en la realización y verdad de la autoconciencia".¹⁰

Es finalmente esa conciencia de finitud la que se proyecta en constante movimiento de superación.

⁹ *Ibid.*, p.296.

¹⁰ *Ibid.*, p. 298.

CAPITULO 2

UN ACERCAMIENTO AL PROBLEMA DEL METODO
EN EL POSITIVISMO LOGICO.

2.1. EL POSITIVISMO LÓGICO, A LA DEFENSA DE LA CIENCIA.

Sin duda las posiciones de aquellos que centran su labor en la defensa de la ciencia, y la sitúan en un status privilegiado, tienden a desempeñar un papel similar al que en otras épocas distinguía a la religión frente a lo que no se ajustaba a sus especificaciones. Esta posición nos conduce a un aspecto central de la labor de los que formaron el Círculo de Viena bajo la denominación de positivistas lógicos, y cuyo propósito era defender la ciencia y distinguirla del trabajo propio de la metafísica. De esta forma, dicha postura nos conduce al problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia, para lo cual procuraron construir una caracterización o definición general de la ciencia, incluyendo métodos apropiados para su elaboración y los criterios a los que apela para su valoración.

Ahora bien, la historia del desarrollo de las investigaciones acerca de la metodología de la ciencia, sobre todo en las décadas de los años 40 y 50, nos muestra claramente la naturaleza sistemática del conocimiento científico. En esos años las discusiones acerca de los criterios empíricos condujeron a la necesidad de establecer una compleja jerarquía entre los distintos tipos de fórmulas que entraban en el sistema de conocimientos; en particular, entre el conjunto de proposiciones de las observaciones (que contenían sólo los términos de la observación), el conjunto de las fórmulas teóricas (en las cuales entraban construcciones teóricas) y el conjunto de las proposiciones interpretativas, a través de las cuales se establece el vínculo entre las

construcciones teóricas y los términos de la observación. Durante este período, se dieron intentos por establecer vínculos entre estas formulaciones al sistema de conocimientos, sobre la base de los conceptos de verificación, confirmación, comprobación empírica, etc.

Dichas investigaciones, aunque hicieron mucho por distinguir las estructuras formales que caracterizan a los distintos tipos de conocimientos científicos, dejaron sin tratar los más importantes vínculos sistematizadores del conocimiento, en tanto que sistema integral.

En los últimos tiempos se ha logrado indudable progreso en este sentido, como resultado de la elaboración de algunos de los principios concretos lógico-metodológicos de la investigación científica planteados por Popper, Lákatos y Kuhn, entre otros. El punto de estas investigaciones es la certeza de que el círculo de problemas metodológicos ligados a la valoración de la científicidad de una teoría, con definición de su contenido empírico, etc., puede ser correctamente fijado, no en relación con una teoría aislada, sino vinculado al análisis de la secuencia de las teorías relacionadas entre sí.

Lo anterior se expresa bajo el concepto de *aceptabilidad de la teoría* formulado por Popper y Lákatos. De acuerdo al punto de partida mencionado, para definir este concepto se utiliza una determinada secuencia de teorías. La teoría T1 es mejor que la teoría T2 siempre que:

- 1) en T1 exista un contenido más empírico
- 2) La teoría T1 produzca nuevos hechos

En correspondencia con esto, la secuencia de teorías, cada una de las cuales es de aceptabilidad, representa un movimiento teóricamente progresivo del problema, y la secuencia de teorías que son de aceptabilidad (expuesto en el no.2) constituirá un movimiento empíricamente progresivo del problema. Debido a que todas las teorías están sometidas a una falsación continua, es decir, resultan problemáticas, puede hablarse de los desplazamientos progresivos de los problemas.

Sobre la base de lo expuesto se estructura la metodología de los *programas de investigación* de Lákatos, es decir, su intento de reproducir teóricamente el conocimiento científico en su totalidad, en el contexto de la comprensión sistemática de su crecimiento y su proceso continuo de desarrollo.

En este sentido, la tarea de desarrollar una teoría adecuada de la ciencia y sus métodos, se convierte en la tarea de desarrollar la teoría que mejor se equipare al modelo de desarrollo de la física. Thomas Kuhn, Imre Lákatos y Karl Popper prestan atención detallada a la historia de la ciencia implícita en este enfoque.

Hasta aquí sólo he descrito un esbozo acerca de la historia del desarrollo metodológico de la investigación científica, elemento que nos conduce a los planteamientos de las propuestas más relevantes al respecto para, de esta forma, situarnos en la postura kuhniana respecto al desarrollo de la ciencia, pues si bien es cierto, la historia de la ciencia nos conduce a la historia del desarrollo de la investigación científica y por ende a cuestiones de índole metodológica.

2.1.1. Popper, el positivista reaccionario.

Popper parte de una crítica a la metodología del Círculo de Viena y a su sucesor filosófico el empirismo lógico, bajo su metodología falsacionista y crítica. Según Popper, la ciencia no nos proporciona certeza alguna, pues todo nuestro conocimiento es falible e hipotético, no puede justificarse ni por medio de la experiencia, ni por medio de una intuición intelectual. Sin embargo, nuestro conocimiento de los fenómenos empíricos puede criticarse e incluso falsarse por medio de la experiencia. De esta forma, Popper renuncia al ideal de certeza, pero por medio de la crítica es posible dar con los puntos débiles de nuestras hipótesis y teorías, para superarlos y mejorar las teorías.

De este forma, para Popper el criterio para establecer el status científico de una teoría es su refutabilidad, lo cual implica que toda teoría debe ofrecer la posibilidad de someter a prueba o contrastar el contenido de la misma. En este sentido, para Popper una teoría o hipótesis jamás podrá ser verificada, pues siempre será posible su futura refutación con base en más datos, observaciones y experimentos. Sin embargo, una hipótesis o teoría sí puede ser refutada definitivamente con base en las deducciones insostenibles que se pueden derivar lógicamente de ella. Así sabemos que las teorías refutadas son falsas, mientras que las no refutadas pueden ser verdaderas.

Ahora bien, todas las leyes y teorías son conjeturas o hipótesis de ensayo que se aceptan provisional y temporalmente mientras resistan las más severas pruebas de contrastación y se rechazan si no las resisten. Ahora, toda teoría o hipótesis en ningún sentido se infiere de los datos empíricos (no hay inducción lógica).

Todo lo anterior se expresa claramente bajo las propias palabras de Popper expuestas en el siguiente párrafo:

"...la racionalidad de la ciencia no reside en su hábito de apelar a datos empíricos en apoyo de sus dogmas pues eso lo hacen también los astrólogos, sino exclusivamente en el enfoque crítico, en una actitud que supone el uso crítico, entre otros argumentos de datos empíricos (especialmente en las refutaciones). Para nosotros, por consiguiente, la ciencia no tiene nada que ver con la búsqueda de la certeza de la probabilidad o de la confiabilidad... No nos interesa establecer que las teorías científicas son seguras, ciertas o probables. Conscientes de nuestra falibilidad, sólo nos interesa criticarlas y someterlas a prueba, con la esperanza de descubrir en qué estamos equivocados, de aprender de nuestros errores y, si tenemos suerte, de lograr teorías mejores. No hay procedimiento más racional que el método del ensayo y error, de la *conjetura y refutación*; de proponer teorías intrépidamente; de hacer todo lo posible por probar que son erróneas, y de aceptarlas tentativamente, si nuestros esfuerzos críticos fracasan".¹¹

Bajo esta perspectiva, la tesis popperiana de la absoluta inaccesibilidad de la verdad le lleva a reinterpretar el objeto de la ciencia como el de lograr una mejor aproximación a la verdad, o, en sus propias palabras, un mayor grado de verosimilitud.

En el sistema popperiano se muestran los criterios generales pertinentes para establecer la racionalidad de la ciencia, a partir de determinar un objeto para la actividad científica y especificar los principios de comparación (que él llama principios metodológicos) que han de usarse en la evaluación de las teorías rivales.

¹¹ Popper, K. *La lógica de la investigación científica*, Técnos, Madrid, 1973, p.256-7. Citado en Martínez Miguelez, M. *El paradigma emergente*, Gedisa, España, 1993, p.54

Por lo tanto, el objetivo de la actividad científica es la producción de verdades explicativas; sin embargo, para Popper, no existe criterio de verdad.

"Por criterio de verdad se entiende una especie de método de decisión que conduce, por lo general, o al menos en cierto tipo de casos, a través de una secuencia finita de etapas (por ejemplo, experimentos) a la decisión de si el enunciado en cuestión es verdadero o no. Por lo tanto, en ausencia de un criterio general de verdad puede fácilmente acontecer que estemos en posesión de teorías verdaderas y que, a pesar de ello, no podemos establecer satisfactoriamente la verdad de las mismas. Lo que también puede acontecer, por cuenta afortunada coincidencia más que por la aplicación de un criterio de verdad (que puede muy bien no existir para el caso en cuestión), es que estamos capacitados para reconocer ciertos enunciados como verdaderos".¹²

Con lo que se quiere decir que no existe una clase de enunciados cuyo valor de verdad se pueda contrastar con certeza y de los cuales podamos derivar la verdad de cualquier teoría científica. Dicho de forma más general, no hay un procedimiento finito que podamos seguir y que sea capaz de proporcionarnos cierto conocimiento de la verdad de una teoría dada. Sin embargo, aunque Popper niega la doctrina positivista que postula la existencia de una clase de enunciados observacionales epistemológicamente privilegiados, hay una clase que desempeña una función especial en la concepción popperiana de la metodología científica, y que los denomina enunciados básicos, que no se caracterizan epistemológicamente, sino en términos de su forma y función.

Como hemos visto, Popper rechaza el punto de vista según el cual la observación puede proporcionar un criterio de verdad; en este sentido, rechaza la opinión que afirma que la

¹² Schlipp, P.A. *The philosophy of Karl Popper*, vols. I y II. La Salle Illinois, 1974, p. 1105. Citado en Newton-Smith, W.H. *La racionalidad en la ciencia*, Paidós-Ibérica, España, 1981, p. 59.

observación puede proveer evidencia que permita establecer qué probabilidad de verdad tienen las teorías (generalizaciones).

Como respuesta a este punto de vista, Popper desarrolla una metodología deductivista frente a lo que él llama el problema lógico de la inducción. En este sentido, el intento de Popper de justificar la racionalidad de la ciencia se encuentra inmerso dentro de un marco deductivista.

2.1.2. Lákatos, el disidente popperiano.

Por su parte, Lákatos propone una teoría del crecimiento de la ciencia basada en la noción de Programas de Investigación competitivos, con lo cual intentaba corregir las deficiencias de la propuesta popperiana. De esta forma, Lákatos aspiraba a utilizar su metodología para dar explicaciones racionales de los cambios científicos y que a continuación se constata según sus propias palabras.

"Según mi metodología, los grandes logros científicos son programas de investigación que pueden ser revaluados en términos de transformaciones progresivas y regresivas de un problema; las revoluciones científicas consisten en que un programa de investigación reemplaza (supera progresivamente) a otro. Esta metodología ofrece una nueva reconstrucción racional de la ciencia. La unidad básica de la evaluación no debe ser una teoría aislada o una conjunción de teorías, sino un *programa de investigación* con un *núcleo firme* convencionalmente aceptado (y por tanto, irrefutable por decisión) y con una *heurística positiva*, que define los problemas, esboza la construcción de un cinturón de hipótesis auxiliares, prevé anomalías y victoriosamente las transforma en ejemplos según un plan preconcebido".¹³

¹³ Lákatos, I. *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid, 1983, p.144-5

Sin embargo, Lákatos fue criticado por Kuhn y Feyerabend en el sentido en que no especifica los criterios que deben ser utilizados en un momento dado para distinguir entre un programa de investigación progresivo y otro regresivo, para lo cual él agrega:

"Un programa de investigación progresa mientras sucede que su crecimiento teórico se anticipa a su crecimiento empírico, esto es, mientras continúe prediciendo hechos nuevos con algún éxito (cambio progresivo de la problemática); un programa es regresivo si su crecimiento teórico se retrasa con relación al crecimiento empírico, esto es, si sólo ofrece explicaciones *post-ad hoc* de descubrimientos causales o de hechos anticipados o descubrimientos en el seno de un programa rival (cambios regresivos de la problemática). Si un programa de investigación explica de forma progresiva más hechos que un programa rival, supera a este último, que puede ser eliminado"¹⁴

Por otra parte, tanto Kuhn como Lákatos y Feyerabend tienen mucho en común, en el sentido de su crítica al positivismo lógico, sin embargo, difieren entre sí acerca de la naturaleza de la racionalidad mostrada en el cambio científico.

Según Lákatos, su explicación de la ciencia es superior a las de Kuhn y Feyerabend sobre la base de que allí donde éstas posturas "*ven un cambio irracional*, yo predigo que el historiador que utilice la metodología del programa de

investigación científica podrá mostrar que ha habido cambio racional".¹⁵

¹⁴ *Ibidem*, p.146.

¹⁵ *Ibid.* p.133

Por otra parte, una vez expuesta estas dos posturas, expondré de manera breve las diferencias y semejanzas más notables entre Popper y Lákatos.

Pues bien, para ambos, la meta de la empresa científica es el aumento de la verosimilitud. Ahora bien, para Popper la unidad de evaluación es la teoría, mientras que para Lákatos lo es una serie de teorías, (un programa de investigación científica), vinculadas entre sí por un núcleo central común, un componente heurístico positivo y un componente heurístico negativo. Así mismo, los experimentos cruciales entre programas rivales, de fundamental importancia para Popper, son desdeñados por Lákatos, pues ante un conflicto entre teoría y observación resulta más razonable modificar el cinturón auxiliar de protección que abandonar la teoría. Sólo se abandonará una teoría si el programa de investigación científico del que forma parte deja de generar predicciones nuevas que resulten corroboradas.

En lo que se refiere a los términos en que se comparan los programas de investigación científica rivales se sitúan en el aumento de contenido y corroboración, aspecto que comparten tanto Popper como Lakatos; sin embargo, se enfrentan al problema de la medición del contenido, en este sentido, no logran establecer el vínculo apropiado entre corroboración y verosimilitud.

Estas dos posturas representan sólo una parte de otros tantos intentos por establecer el criterio metodológico de cientificidad o de demarcación (criterios de verificabilidad empírica de los positivistas, criterio de falsabilidad o refutabilidad empírica de Popper, criterios de confirmabilidad como el de Hempel, entre otros) y que no han logrado dar solución a dicho

intento, desembocando en una serie de debates que nos sitúan en el ámbito de los criterios científicos para aceptar o rechazar teorías o hipótesis de una manera racionalmente justificada.

He centrado mi exposición sobre las propuestas de Popper y Lákatos, pues constituyen un fuerte cuestionamiento a esta racionalidad del conocimiento científico, aunque no son los únicos. Entre ellos podemos señalar las importantes contribuciones de Laudan, por un lado y de Kuhn por el otro; en este último centraré mi exposición, tomando como base su obra *La estructura de las revoluciones científicas*,¹⁶ la cual representó un cambio respecto de las concepciones anteriores sobre el conocimiento científico. En esa obra el autor introdujo una visión de corte historicista y relativista que rompía con los esquemas tradicionales, pues el análisis del proceso histórico seguido por la ciencia, es para él indispensable en el sentido de poder entender la naturaleza del conocimiento que se califica como conocimiento, mismo que es producto de una comunidad científica en torno a un paradigma establecido.

¹⁶ Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México, 1971.

2.2. KUHN: UN ACERCAMIENTO A LA EXPLICACIÓN DEL CAMBIO CIENTÍFICO

La imagen que la comunidad científica tiende a presentar es la de racionalidad por antonomasia:

"La comunidad científica se ve a sí misma como el auténtico paradigma de la racionalidad institucionalizada. Se la supone en posesión de algo, el método científico, que engendra una *lógica de la justificación*. Esto quiere decir que proporciona una técnica para la valoración objetiva de los méritos de las teorías científicas...Casi todos los filósofos de la ciencia del siglo XX han aceptado esta imagen y han invertido considerable esfuerzo en analizar las teorías y los métodos de la ciencia sobre la base de que las realidades de la situación se aproximan por lo menos a la imagen".¹⁷

Desde este punto de vista, la imagen de la ciencia ha sido objeto de diversos ataques tanto de historiadores como de sociólogos y filósofos de la ciencia. Así, para Kuhn la práctica científica no sólo no corresponde con la imagen que la comunidad científica proyecta, sino que además esta cargada de supuestos insostenibles relativos a la objetividad de la verdad.

Esta puntualización sobre la imagen que la comunidad científica proyecta nos conduce a un terreno que requiere explicación: el fenómeno del cambio científico. Las propuestas de explicación de dicho fenómeno revelan amplias diferencias.

En este sentido, es posible destacar dos posturas importantes en la explicación acerca de la racionalidad científica. Por un lado, el modelo racional de la empresa científica de Popper, Lákatos y Laudan, el cual se encuentra estructurado en una línea normativa de los factores que deben regir la elección de una teoría, es decir, establecer ciertas normas de

¹⁷ Newton-Smith, W.H. *La racionalidad de la ciencia*, Paidós-Ibérica, España, 1981, p.13

comportamiento científico que permiten distinguir entre lo normal y lo no racional a través de programas investigación, que sería la postura de Lákatos.

Estos racionalistas tienen en común la creencia en la importancia que reviste la formulación de cómo se debe decidir, entre un conjunto de teorías rivales, y por tanto, establecer cuál tiene mayores probabilidades de ser la mejor en relación con un cuerpo dado de evidencia. Y, por otro lado, se presenta la postura de Kuhn, según la cual es racional una descripción de lo que ha acontecido a lo largo de la historia y del comportamiento científico.

Kuhn en su obra *"La estructura de las revoluciones científicas"* (1962), destaca dos tipos de actividad científica; por una parte, la llamada ciencia normal y por otra, la ciencia revolucionaria o extraordinaria.

Para Kuhn, ciencia normal es aquella según la cual una comunidad científica particular comparte un mismo paradigma; durante ese período, los miembros de la comunidad científica se dedican a resolver los problemas que el paradigma presenta. Durante este período de ciencia normal, la fe en la teoría establecida es tal que las anomalías no son consideradas como refutaciones de la teoría, sino como enigmas a resolver; sin embargo, con el tiempo éstas van en aumento, lo que trae como consecuencia que la confianza de la comunidad respecto a la teoría se debilite, y por lo tanto, sobrevenga el período de crisis, en donde la confianza común en el paradigma comienza a resquebrajarse, dando lugar a la articulación de nuevas estructuras teóricas alternativas. Es aquí donde Kuhn introduce la noción de revolución científica en la sustitución del paradigma vigente por un nuevo.

Antes de pasar a otro punto, conviene precisar brevemente un aspecto medular en el pensamiento de Kuhn, la noción de paradigma.

En él, la ciencia tiene como base de investigación un paradigma, el cual vendría a ser una estructura coherente, constituida por una red de conceptos a través de los cuales ven su campo los científicos, es decir, provee métodos y criterios para la investigación; los paradigmas estar constituidos por una teoría o por una serie de teorías, estableciendo o delimitando los problemas de investigación, el desarrollo de dichos problemas es la actividad propia de la ciencia normal, la cual como ya he mencionado va identificando anomalías dentro del paradigma, las cuales van en aumento obligando al científico a hacer un cambio de paradigma.

Ahora bien, para Kuhn la historia de la ciencia revela que es imposible demostrar la superioridad objetiva de un paradigma sobre cualquier otro, es decir, los paradigmas son *incommensurables*, pues no existe una base común para compararlos, en éstos cada uno tiene su propia visión del mundo, así como su propio lenguaje.

Por otra parte, Kuhn señala que el consenso entre los científicos son factores importantes en la aceptación de esa teoría, lo cual conduce a afirmar que en él esta aceptación se encuentra determinada por factores socio-psicológicos, los cuales contienen una significativa carga de elementos contextuales, y que por lo tanto se encuentra determinado por las contingencias históricas. Este criterio subjetivista y relativista es fuertemente atacado por Lákatos y Popper.

Otro elemento que es objeto de crítica por parte de Popper es la falta de actitud crítica que presenta la comunidad científica en períodos de ciencia normal, el sueño dogmático como lo han llamado algunos autores.

"En los periodos de ciencia normal, los científicos se encuentran, por decirlo así, con respecto a sus esquemas teóricos en un sueño dogmático y, por consiguiente, pueden concentrar sus esfuerzos en lo que Kuhn llama la *solución de rompecabezas*... La visión de la ciencia de Kuhn y, en particular, su idea de ciencia normal contradice la visión popperiana, según la cual la crítica y especialmente los intentos de falsación son básicos para la investigación con éxito. Para un falsacionista este *sueño dogmático* de los científicos normales puede ser útil en ciertos periodos, pero como una estrategia a largo plazo puede impedir el desarrollo cognitivo y, eventualmente puede hacerlo imposible".¹⁸

A pesar de esta acusación, considero que una de las labores rescatables de los períodos de ciencia normal radica en la realización de las expectativas vislumbradas por el paradigma aceptado o elegido por consenso, ahora vigente y que no fueron resueltas por el anterior.

El planteamiento final se dirige al cuestionamiento de Kuhn sobre ¿cuáles son los criterios que establece para elegir entre un programa y otro? ; una de las diferencias que se destacan entre Kuhn y Lákatos se refiere a este criterio.

Lákatos, en oposición a Kuhn, el aceptar o rechazar un programa de investigación científica es racional a partir de criterios objetivos, de tal forma que la evaluación se da bajo nociones claves como: aumento del contenido empírico, en el sentido de predicciones acertadas y potencia heurística, mientras que para Kuhn la aceptación se da a partir de un

¹⁸ Radnitzky, G. et.al. *Progreso y racionalidad en la ciencia*, Alianza, España, 1982, p.17-18

consenso entre los científicos respecto a un paradigma particular. En este sentido, la adopción de uno de los paradigmas en competencia se logra por convencimiento, así mismo, la propaganda desempeña su papel en el proceso del cambio de adhesiones de un paradigma a otro.

Estas afirmaciones de Kuhn, respecto a la elección de paradigma a través del consenso por parte de la comunidad científica, conducen a creer que los criterios de elección se encuentran fuertemente determinados por elementos de índole interno (subjetivo), que a su vez se encuentran influenciados por factores externos (contexto histórico-social determinado).

2.3. CONSIDERACIONES GENERALES.

La visión historicista de Kuhn respecto al desarrollo de la ciencia muestra que el comportamiento científico es el comportamiento racional por excelencia; en este sentido, el concluir que los científicos de cierto período se comportan racionalmente, a partir de criterios de racionalidad a priori, no es justificable. Muy por el contrario, la base debe ser tomada de la misma práctica científica y, por lo tanto, de la observación del comportamiento de las comunidades científicas. Sin embargo, la historia de la ciencia revela que estos cambios no son uniformes, lo que determina que los criterios de racionalidad tampoco lo sean.

En este punto creo que Kuhn parece olvidar que la aceptación de una teoría no depende del ámbito exclusivamente psicológico, sino que deben considerarse criterios epistemológicos, en el sentido en que una teoría debe ser aceptada porque no sólo se encuentre al nivel de la teoría anterior (explicación), sino que, además, posibilite un avance respecto a la anterior. En Kuhn parece ser suficiente que la teoría sea prometedora, sin tener en cuenta que dicha teoría debe cumplir con ciertas expectativas de aplicación; de tal forma que en el primer sentido, determine la aceptación, mientras que en el otro sentido, posibilite su permanencia, así como un avance.

En Lákatos por su parte, la nueva teoría no sólo debe tener la misma cobertura de aplicación que la anterior teoría, sino que además debe tener un contenido empírico corroborado para poder ser aceptada. Desde este punto de vista, el criterio de avance en la ciencia según Lákatos se da en el nivel donde la teoría que surge, además de dar explicaciones

de los hechos de la anterior teoría, también debe de cubrir con ciertas expectativas de aplicación; elemento que como ya hemos mencionado, Kuhn parece no considerar.

Ahora bien, tanto para Lákatos como para Kuhn parece establecerse una coincidencia que se refiere al hecho de que hay enunciados que no pueden ser atacados dentro de la misma tradición, y que se refiere a aquellos que son el núcleo de la teoría, lo cual expresa Kuhn de la siguiente manera:

"Al tratar de la investigación realizada dentro de una tradición, guiada por lo que yo he llamado un paradigma, he insistido repetidamente en que esa investigación depende, en parte, de la aceptación de elementos que no están sujetos a ataque desde dentro de la tradición y que sólo pueden cambiarse mediante un desplazamiento a otra tradición, a otro paradigma. Creo que Lákatos está refiriéndose a lo mismo cuando habla del núcleo de un programa de investigación, aquella parte que hay que aceptar para poder de algún modo investigar y que sólo puede ser atacada después de haber abrazado otro programa de investigación".¹⁹

Otra de las diferencias que podría destacar de la postura kuhniana, respecto a Lákatos se refiere al cambio conceptual, en donde el primero muestra no tener una justificación coherente de este cambio, en el sentido en que el cambio conceptual como cambio de paradigma, es repentino y no estructurado, por lo que pareciera ser irracional; pues Kuhn no da elementos suficientes para sostener lo contrario, cuando expresa que las anomalías reconocidas en los periodos de ciencia normal provocan la entrada en crisis de un paradigma, con lo cual se genera la necesidad de dar solución a éstas, lo que permite la creación de un nuevo paradigma. Para lo cual sostiene que dichos cambios no se dan de forma continua sino como rupturas en el desarrollo de la ciencia y que la historia de ésta revela. Desde esta perspectiva, el problema estriba en que su concepción no contempla el progreso en cierto

periodo histórico, por lo que la historia de la ciencia revela desfases en el desarrollo de ésta, es decir, presenta rupturas que no permiten hablar de un progreso científico como tal.

Si nos ajustáramos a la visión Kuhniana de la historia del desarrollo de la ciencia bajo esta discontinuidad, esto nos conduciría a la afirmación de que sólo habría progreso en los períodos de ciencia normal, mientras que en los períodos de crisis (cambio de paradigma) no lo habría.

Estos planteamientos considero que nos llevan a destacar en Kuhn tanto una posición racionalista como otra no racionalista frente al cambio científico en la ciencia. Si consideramos que un modelo racional presupone una meta para la empresa científica así como un cuerpo de principios, los cuales servirán para decidir entre teorías o programas rivales de investigación, esto implicaría que dar una explicación racional mínima de la acción de un científico que abandona un programa de investigación a favor de otro, sería mostrar que esa acción tenía más posibilidades para ser el mejor medio para el fin que se había propuesto.

Este sentido, establecer los criterios, bajo esta perspectiva, de un cierto modelo normativo de empresa científica es posible para explicar en general las acciones tanto individuales como colectivas de los científicos, siempre y cuando dicho modelo proporcione una explicación *viable* de qué es lo que hace que una teoría sea mejor que otra, y que, por lo tanto, justifique dicha elección de la comunidad científica.

¹⁹ Lakatos y Musgrave. *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Alianza, España, p.513.

La afirmación de Kuhn la cual se refiere a que la forma de obtener los criterios de racionalidad a partir de la práctica científica se da analizando el comportamiento de las comunidades científicas de determinado período histórico, me parece que contempla una justificación coherente de la elección; la cual se establezca a partir de un marco normativo, así como del presupuesto de ciertas metas. Lo que hace de Kuhn un no racionalista, en cuanto es imposible dar una justificación objetiva de éstos.

Para finalizar me parece que a diferencia de Kuhn, el modelo racional de la empresa científica de Popper y Lákatos incluye una exposición normativa de los factores que deberían regir nuestra elección de teoría. Estos coinciden en la importancia que reviste la formulación de cómo se debe decidir, entre una cantidad de teorías rivales, cuál tiene mayores posibilidades de ser la mejor en relación con un cuerpo dado de evidencias, pues ellos piensan que tal explicación ayudará a realizar progresos en la ciencia. Además, el modelo no sólo está pensado para proporcionar una orientación a la hora de decidir acerca de qué teorías debemos adoptar, sino también para explicar los cambios particulares de fe que han tenido lugar a lo largo de la historia de la ciencia. Tal modelo apela a elementos que ya he hecho mención, es decir, tanto *la meta de la empresa científica* como los *principios de comparación de teorías*.

Por tanto, en Kuhn la propuesta sobre el cambio y aceptación de un paradigma, se sitúa en el ámbito del consenso entre los científicos, en este sentido, abandona el criterio del grado de confirmación o el inductivismo de los empiristas lógicos, así como también el del grado de corroboración comparativo de Popper, que funcionaba como un indicador falible de si una teoría particular era más verosímil que su rival.

CAPITULO 3

EL PROBLEMA DEL METODO EN LA VISION
POPPERIANA DEL HISTORICISMO

3.1. EL PROBLEMA METODOLÓGICO DEL HISTORICISMO

La pugna metodológica entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, iniciada por el avance de la ciencia moderna en el S.XVII, tal y como lo he expuesto en el primer capítulo, *Dilthey y el problema del método en las ciencias del espíritu*, condujo a la necesidad de fundamentarlas científicamente. Bajo estas circunstancias fue considerada la posibilidad de hacer ciencia humana o social, adoptando el método de las ciencias de la naturaleza al conocimiento del hombre.

En el S. XIX, dicha disputa metodológica cobró un nuevo sentido con el surgimiento de la filosofía positivista en Francia con Augusto Comte y J.S. Mill en Inglaterra y su llegada a Alemania. Para el positivismo, el conjunto de sucesos históricos es reducible a explicaciones causales mecanicistas. Bajo esta perspectiva, diversos historiadores adoptaron la metodología positivista que más tarde traería consigo una reacción contra este sistema, provocado por la negación de todo elemento subjetivo del historiador, en el sentido de que se eliminaba toda posibilidad de emitir juicios, valoraciones y conexiones sobre cualquier suceso histórico.

Esta reacción contra la filosofía positivista, iba dirigida a la pretensión de elevar la metodología científica natural a un carácter universal estableciendo, de esta manera, la consolidación del movimiento historicista, destacándose la labor de Dilthey, Simmel y Rickert entre otros.

El historicismo que se revela contra el positivismo, centra su labor en la problemática del método, así como en el carácter específicamente histórico del mundo humano, de tal forma que intenta establecer el método adecuado para legitimar el conocimiento del mundo humano a diferencia del natural. Dicho dualismo metodológico planteado por el historicismo se funda en la escisión en el plano de lo real entre naturaleza y sociedad, con lo cual se destaca asimismo una diferenciación del objeto de estudio de las ciencias naturales por un lado, y de las ciencias del espíritu por el otro. Este debate respecto al método nos sitúa frente a tendencias que son abordadas y expuestas por Popper en su obra *La miseria del historicismo*, dentro de las cuales se destacan una serie de doctrinas metodológicas historicistas. Por una parte, se encuentran las doctrinas o escuelas pronaturalistas, las cuales consideran viable la aplicación de los métodos de las ciencias de la naturaleza, específicamente los de la física, a las ciencias sociales; contraria a esta postura se haya la de las escuelas antinaturalistas que se oponen al uso de estos métodos

Cabe señalar que los lineamientos fundamentales del pensamiento popperiano, han sido expuestos con anterioridad en el capítulo II, denominado *Un acercamiento a la explicación del cambio científico*.

Ahora bien, en la filosofía de la historia de Popper se destacan dos elementos importantes. Primero, el que se refiere al modelo de explicación por medio de leyes generales, de acuerdo con el cual un acontecimiento ha de ser explicado cuando se le incluye bajo una ley general. Dicha postura ha originado una serie de controversias, entre las cuales se destaca la conocida como "el debate entre el modelo Hempel y el modelo Dray", el cual conduce por un

lado al establecimiento de un modelo único para todas las ciencias, incluidas las ciencias humanas y, por otro, la posibilidad de un modelo específico para las ciencias humanas, en la medida en que el objeto considerado implica una intencionalidad. Segundo, su ataque al historicismo, el cual representa un rechazo al determinismo histórico y sus conexiones con el totalitarismo político.

Dentro de este marco, Popper se pronuncia en favor de la unidad de los métodos de las ciencias teóricas de la naturaleza y de la sociedad, aunque él niega que la historia sea una ciencia teórica. Sin embargo, intenta guardar la unicidad al afirmar que el historiador se sirve de la teorías y las leyes universales de las ciencias teóricas de la sociedad para explicar acontecimientos históricos singulares, como lo es la sociología.

En *La miseria del historicismo*, Popper define al historicismo como "un punto de vista sobre las ciencias sociales el cual supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas y que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los "ritmos" o los "modelos" de las "leyes" o las "tendencias" que yacen bajo la evolución de la historia" ²⁰

En este sentido, Popper afirma en el prólogo a *La miseria del historicismo*, haber mostrado que "por razones estrictamente lógicas no es posible predecir el curso futuro de la historia ".²¹ Dicha afirmación se apoya en la tesis de que no podemos predecir el crecimiento futuro del conocimiento humano, incluido el conocimiento científico, en cuanto que la ciencia afecta el curso de la historia humana. Para lo cual Popper parece dejar abierta la posibilidad

²⁰ Popper, K.R, *La miseria del historicismo*, Alianza-Taurus, Madrid, 1984, p.17.

²¹ *Ibid.*, p.11.

de predicciones generales respecto al curso global que en ciertas condiciones la ciencia, y en tanto influida por esta, la sociedad pudiera tomar.

Cabe aclarar que Popper rechaza la posibilidad de predicción, pero sólo para los sucesos históricos, en tanto puedan ser influidos por el crecimiento de nuestros conocimientos. Aquí parece olvidar Popper que todo el comportamiento humano puede ser influido por el crecimiento de nuestro conocimiento.

Desde este punto de vista, los elementos medulares de la refutación popperiana al historicismo, se expresan bajo las siguientes proposiciones expuestas en el prólogo de su obra *La miseria del historicismo*.

- "1.El curso de la historia humana está fuertemente influido por el crecimiento de los conocimientos humanos.
2. No podemos predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos científicos.
3. No podemos, por tanto, predecir el curso futuro de la historia humana.
4. Esto significa que hemos de alcanzar la posibilidad de una *historia teórica*; es decir, de una ciencia histórica y social de la misma naturaleza que la *física teórica*. No puede haber una teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica.
5. La meta fundamental de los métodos historicistas está, por lo tanto, mal concebida; y el historicismo cae por su base."²²

Sin embargo, antes de abordar con profundidad la refutación y valoración que hace Popper al historicismo, expondré las principales características de las doctrinas historicistas que se suscriben a las dos posturas metodológicas mencionadas con anterioridad (pronaturalistas y antinaturalistas), y que se refieren a esta última proposición.

3.2. EL NATURALISMO METODOLÓGICO EN LAS CIENCIAS SOCIALES.

La radical negativa de las doctrinas antinaturalistas del historicismo frente al naturalismo metodológico se centra en las profundas diferencias entre la sociología y la física, por lo cual los métodos característicos de la física no pueden ser aplicados a las ciencias sociales, tal y como lo afirma Popper en el capítulo I de su obra *La miseria del historicismo*.

"el mundo físico esta regido por un sistema de uniformidades físicas, invariable a través del tiempo y el espacio. Las leyes sociológicas, o leyes de la vida social, por el contrario difieren en lugares y periodos diferentes. Aunque el historicismo admite que hay cantidad de condiciones sociales típicas cuya recurrencia regular puede observarse, niega que las regularidades perceptibles en la vida social tengan el mismo carácter que las inmutables regularidades del mundo físico, pues dependen de la historia y de diferencias de cultura. Dependen de una particular situación histórica." ²³

En este sentido, para el historicismo se trata precisamente de la relatividad histórica de las leyes sociales, la cual hace inadmisibile la aplicación del método de la física a las ciencias sociales (específicamente la sociología), esto a partir de que:

1. 1.La uniformidad general propia de la naturaleza no es la misma para la realidad social.

Para los historicistas la toma de partido por el método de la generalización para las ciencias sociales sólo puede significar perversos propósitos, de tal manera que puedan fomentar la disposición a aceptar como inevitable y sin protesta un acontecimiento. Un ejemplo claro que en el terreno de la política es recurrente, y se refiere a la postura que

²² *Ibid.*, p. 12.

²³ *Ibid.*, p.19.

adopta el gobierno mexicano como estrategia de acción frente a sus reclamos presupuestales. En tales circunstancias hacen creer a la sociedad que la economía del país (macroeconomía) debe ser mantenida adecuadamente, para lo cual es necesario elevar los precios de ciertos bienes de consumo, estableciendo así, como única y adecuada forma de solución. Estas tendencias sin duda, suelen atraer reacciones contrarias que se niegan a aceptar lo aparentemente inevitable del estado de cosas existente, lo que Popper denomina *activismo*.

2. El método experimental utilizado por la física permite la introducción de controles artificiales, así como la repetición de condiciones semejantes, las cuales no pueden ser repetidos ni llevados a cabo en un laboratorio aislado del mundo exterior, en el caso de la sociología, en cuanto que una repetición real de la historia social es imposible, pues siempre se halla latente el surgimiento de sucesos de carácter intrínsecamente nuevo, (la novedad social distinta a la novedad en la física).
3. Existe una doble complejidad en la sociología a diferencia de la física, que surge de la imposibilidad del aislamiento artificial, así como del hecho de que la vida social es un fenómeno natural que presupone la participación de la psicología de los individuos.

La predicción social (defendida por las doctrinas pronaturalistas) no es posible a causa de la complejidad de las estructuras sociales (abordado en el punto anterior) y de la influencia que ejercen las predicciones, en el sentido de hacer que ocurra el suceso previsto o en el sentido de impedirlo.

Por tanto, una predicción como acontecimiento puede ejercer una acción tanto recíproca como inhibitoria, y en este sentido podría anular el carácter de predicción ella misma, o en cualquier otro caso ejercer una influencia que a manera de manipulación origine el efecto deseado, ya sea de manera consciente o inconsciente por parte del individuo con lo cual el requerimiento de objetividad sería anulado.

5.- La sociología debe proceder de una forma holística, pues el objeto de esta son los grupos sociales, los cuales nunca deben ser considerados como meros agregados de personas.

"El grupo social es más que la mera suma total de sus miembros, y también es más que la mera suma total de las relaciones meramente personales que existen en cualquier momento entre cualesquiera de sus miembros."²⁴

Bajo esta perspectiva, la cohesión propia de un grupo permite la permanencia de los rasgos característicos a través del tiempo, por lo tanto, para el historicismo si se desea comprender y explicar un grupo social se debe estudiar la historia del grupo, sus tradiciones e instituciones.

6.- El método apropiado para las ciencias sociales debe estar fundamentado sobre la base de una *comprensión* de los fenómenos sociales, el cual debe ir más allá del mero análisis de las causas y efectos, en el sentido en que cada suceso tiene un carácter específico dentro de la totalidad, para lo cual debe ser capaz de entender el significado de los acontecimientos sociales e ir más allá de la explicación causal. Este carácter holístico debe circunscribirse "dentro de un

²⁴ *Ibid.*, p.31.

todo que comprende no sólo las partes contemporáneas, sino también los estados sucesivos de un desarrollo temporal."²⁵

En lo que se refiere a las doctrinas pronaturalistas, Popper parece coincidir con estos historicistas a partir del hecho de que la sociología y la física pretenden ser tanto teóricas como empíricas, en el sentido de que:

"Al decir que es una disciplina teórica, entendemos que la sociología tiene que *explicar* y *predecir* acontecimientos, con la ayuda de teorías o leyes universales (que intenta descubrir). Al descubrir la sociología como ciencia empírica, queremos decir que ha de estar corroborada por la experiencia, que los acontecimientos que explica y predice son hechos observables y que la observación es la base sobre la que aceptar o rechazar cualquier teoría propuesta".²⁶

Estas consideraciones se hayan encaminadas a hacer una analogía de los alcances de las ciencias sociales respecto de las ciencias de la naturaleza, sustentado a su vez en el carácter análogo respecto a elementos metodológicos propios de la física o de la astronomía, los cuales son expuestos a continuación.

Para los historicistas pronaturalistas es posible establecer predicciones sociológicas de dos tipos: a largo y a corto plazo. Las primeras son posibles, aunque con deficiencias en detalle y precisión, debido a diferencias que surgen de la complejidad de los acontecimientos sociales. Sin embargo, las predicciones a corto plazo poseen graves desventajas en cuanto que el margen de exactitud es casi nulo, pues versan sobre los rasgos más pequeños de la vida social y, por lo tanto, se centran en períodos breves.

²⁵ *Ibid.*, p.37.

²⁶ *Ibid.*, p.49.

Otro elemento que aparece como objeto de analogía, se refiere a la base empírica de la ciencia social, la cual es dada bajo la forma de una crónica de acontecimientos que no es otra cosa que la historia, la cual se presenta como la base empírica de la sociología, de tal suerte que la verificación o refutación de sus predicciones sólo le compete a la historia futura y, en este sentido, estas denotarían un carácter histórico. "Por lo tanto, la construcción y puesta a prueba de predicciones históricas a gran escala es la tarea de la sociología, en opinión del historicismo."²⁷

La tercera analogía se basa en una dinámica social similar a la de la mecánica celeste en la astronomía, que se refiere a la teoría de los movimientos en cuanto determinados por fuerzas que, en el caso de la dinámica social, la teoría de los movimientos se hallaría condicionada por fuerzas sociales históricas.

"En física un análisis de esta clase se consigue por una determinación de las fuerzas que están actuando las unas sobre las otras, es decir, por dinámica; y el historicista sostiene que lo mismo debería intentarse en sociología. Debe ésta analizar las fuerzas que producen los cambios sociales y crean la historia humana".²⁸ Por lo tanto, el analizar los componentes de estas fuerzas nos permite establecer el análisis histórico de las causas de un acontecimiento.

Hasta aquí, he planteado de manera general los rasgos esenciales de las doctrinas antinaturalistas como pronaturalistas. Ahora bien, la cuestión a abordar se refiere a la postura de Popper frente a éstas dos vertientes del historicismo. Partiré del siguiente hecho: La

²⁷ *Ibid.*, p. 53.

semejanza que Popper encuentra entre estas dos teorías historicistas, radica en la pretensión de proporcionar explicaciones causales de los fenómenos históricos. Partiendo de esta similitud, Popper establece una serie de diferencias que comparte o rechaza. Inicialmente podría parecer que estaría de acuerdo con el historicismo pronaturalista, en el sentido en que, si bien hay diferencias entre los métodos de las ciencias teóricas de la naturaleza y los de la sociedad, acepta estar de acuerdo con Comte y Mill respecto a que los métodos de los dos campos son fundamentalmente los mismos.

"...sobre la disputa entre el naturalismo y el antinaturalismo...voy a proponer una doctrina de unidad del método; es decir, la opinión de que todas las ciencias teóricas o generalizadoras usan el mismo método, ya sean ciencias naturales o ciencias sociales."²⁹

Dada la significación que Popper asocia a la unidad de método, pareciera establecerse un acuerdo fundamental entre él y el historicista pronaturalista respecto al antinaturalista. Sin embargo, en *La miseria del historicismo*, específicamente en la sección "*La unidad de método*", Popper defiende plenamente la unidad de los métodos de las ciencias teóricas de la naturaleza y de la sociedad, pero después niega que la historia sea una ciencia teórica, en cuanto que el historiador está interesado en acontecimientos reales, singulares y específicos. No obstante, la unidad de método se conserva según Popper porque el historiador se sirve de las teorías de la sociología para explicar acontecimientos históricos singulares. Asimismo, Popper puntualiza la trivialidad de las leyes y teorías de que se sirve el historiador para explicar acontecimientos singulares, de tal forma que los historiadores defienden puntos de vista que son a veces tomados como teorías, las cuales tienden a ser formuladas como hipótesis verificables y, por tanto, científicas; lo cual no es posible para él.

²⁸ Ibid., p. 54.

En este sentido, si las leyes que se usan en la explicación histórica son triviales, y las interpretaciones históricas que utilizan por lo general los historicistas no pueden ser verificadas, ¿cómo es posible entonces la unidad de método propuesta por Popper?, ¿no sería esta una clara diferencia entre los métodos de la historia y los de las ciencias naturales?. Bajo esta perspectiva, Popper parecería acercarse más al historicismo antinaturalista, el cual sostiene que los métodos de la historia no emplean explicaciones causales deductivas, como las que se encuentran en las ciencias naturales.

Ahora bien, puntualizando acerca de las interpretaciones históricas, la diferencia que Popper encuentra entre las teorías históricas y las de la ciencia, radica en el uso repetido de la palabra *preconcebido*, aunque en sentido estricto no establece que las teorías científicas no lo sean, sino que la diferencia significativa radica en que las teorías históricas a diferencia de las científicas no son verificables. La explicación que Popper da a esta afirmación se encuentra relacionada con la naturaleza de la prueba histórica, en el sentido de que, primero, los hechos a disposición están limitados y no pueden ser repetidos a voluntad; segundo, han sido reunidos de acuerdo con un punto de vista preconcebido. Las llamadas fuentes de la historia sólo registran aquellos hechos que parecían lo bastante interesantes para ser tomados en cuenta, de modo que las fuentes sólo habrán de contener, por regla general, aquellos hechos que encajan dentro de una teoría preconcebida.

Una de las críticas fundamentales de Popper a las ciencias históricas se refiere a las fuentes que, según él, contienen por lo general sólo aquellos hechos que encajan dentro de una

²⁹ Ibid., p.10.

teoría preconcebida y que si no tienen otros hechos disponibles no es posible verificar ninguna teoría. Para Popper, a partir de los hechos disponibles a los historiadores y de los datos disponibles a los físicos, se establece una diferencia considerable entre teorías históricas y científicas.

Cabe señalar que según Popper, ninguna teoría histórica científica puede ser confirmada, por el simple hecho de estar de acuerdo con todos los registros disponibles. Ningún enunciado o teoría universal puede ser confirmados, porque el número de posibles instancias confirmadoras de un enunciado o teoría pueden ser reunidas a voluntad y, por tanto, carecen de valor.

Para Popper una teoría es mejor que otra cuando ha salvado las pruebas de refutabilidad, no así de verificabilidad, es decir, no que ha sido confirmada, sino que ha pasado las pruebas más severas respecto a la teoría anterior, esto ha sido explicado detalladamente en el capítulo 2: *Un acercamiento al problema del método en el positivismo lógico*.

Otro elemento importante a considerar dentro del historicismo lo constituye el holismo, doctrina antinaturalista que afirma que se puede captar racionalmente la totalidad de un objeto, de un acontecimiento, de un grupo o de una sociedad, y transformar desde un punto de vista práctico, dicha totalidad. Aquí Popper establece el carácter ambiguo en el uso del término por parte de la holística; en cuanto denota tanto la totalidad de las propiedades o aspectos del objeto en cuestión, y especialmente todas las relaciones mantenidas entre sus partes constituyentes, como ciertas propiedades o aspectos especiales, aquellas que la hacen aparecer como una estructura organizada, más que como un mero agregado o la suma de sus partes.

Popper rechaza esta postura del historicismo, porque ningún estudio científico puede abarcar al mismo tiempo la totalidad de los fenómenos observables en un momento y lugar determinados, pues opera indudablemente una selección. Por tanto, el conocimiento de las comunidades sociales pasa necesariamente por el estudio selectivo de algunas de sus características, y en contra de la suposición holista de que los fenómenos sociales concretos, sólo pueden ser comprendidos considerando la totalidad de todo lo que pueda encontrarse dentro de unos límites espacio-temporales.

3.3. CONSIDERACIONES GENERALES

Popper en su crítica al historicismo expone los límites del conocimiento histórico, de esta forma el historicismo no puede decirnos hacia donde vamos, ni pretender encontrar el significado de la historia. Dicha afirmación de la que parte su ataque, se refiere al historicismo en cuanto este supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas.

Al respecto Popper establece tres consideraciones en su obra:

- Defiende la opinión de que la historia se caracteriza por su interés en acontecimientos singulares, más que en leyes o generalizaciones.
- Propugna el modelo de explicación histórica por medio de leyes generales. Popper al igual que Hempel, es uno de los defensores más importantes del *modelo de ley general*. En su rotundo rechazo al método inductivista, Popper especifica que se pueden deducir acontecimientos particulares a partir de premisas que contienen al menos una ley general o universal. Sin embargo, a pesar de que la explicación histórica implica el uso de leyes universales, estas leyes son de poco interés y pueden ser tan triviales que rara vez se requiere mencionarlas.
- Sostiene que la historia al igual que las ciencias naturales debe ser selectiva, en el sentido en que debe elegirse dentro del caudal de datos con el cual se cuenta, sólo aquellas pruebas que sean consideradas de manera cuidadosa y objetiva como las adecuadas, desde esta perspectiva nos situamos en el problema de la objetividad, en el cual parece estar en juego el cuestionamiento que se refiere a ¿con qué criterio se ha escrito la historia?. Dicho planteamiento ubica en el ámbito de la reconstrucción histórica y por ende en el terreno de la interpretación, como afirma Carr E.:

"El historiador es necesariamente selectivo. La creencia en un núcleo óseo de hechos históricos existentes objetivamente y con independencia de la interpretación del historiador es una falacia absurda, pero difícilísima de desarraigar... Su condición de hecho histórico dependerá de una cuestión de interpretación. Este elemento interpretativo interviene en todos los hechos históricos."³⁰

Finalmente, Popper afirma que los historicistas fracasan en sus esfuerzos por ser objetivos, pues no logran ver que existe una pluralidad de interpretaciones históricas y que aquellos que siguen la idea rankeana de presentar los acontecimientos históricos tal como ocurrieron en realidad se alejan de cualquier posible interpretación viable.

³⁰ Carr, E., *¿Qué es la historia?*, Origen-Planeta, México, 1985, p.16-17.

CAPITULO 4

LA PROPUESTA GADAMERIANA COMO UNA SOLUCION
AL PROBLEMA DEL METODO

4.1. LO CARACTERÍSTICO Y PROBLEMÁTICO EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Una de las problemáticas, en primera instancia, a la que las ciencias del espíritu se enfrentan se refiere a su objeto de estudio, porque sus objetos no son de naturaleza sensible, por lo cual se torna difícil poner de manifiesto la veracidad de lo que ellas revelan.

Dicha problemática nos conduce al terreno de la disputa entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, respecto a la cuestión del método que tiene su origen en el desarrollo de la ciencia natural inaugurado en el siglo XVII. Bajo esta perspectiva se esperaba que las ciencias del espíritu alcanzarán un dominio similar del mundo humano-histórico, adoptando el mismo método utilizado por las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, fue necesario cambiar no sólo esta idea de dominio del mundo humano-histórico, sino también del establecimiento de dicho método para las ciencias humanas. Este cambio de actitud encuentra un fuerte impulso en el romanticismo alemán, específicamente en la figura de Dilthey, en el que subyace un elemento importante: el sentido histórico, el cual amplía la labor y el horizonte de conocimiento de las ciencias del espíritu; y que también revela un carácter problemático que le viene del condicionamiento de toda labor de conocimiento del elemento histórico, en el cual, y debido a la ausencia de criterios de verdad establecidos en ellas, se corre el peligro de convertirse en instrumento de mecanismos ideológicos y de poder que subyacen a cada época:

"...la idea del condicionamiento de todo saber por las fuerzas históricas y sociales que mueven el presente, ...supone una verdadera indefensión de nuestros conocimientos frente a las voluntades de poder de la época. Estas tendencias ponen a las ciencias del espíritu a su servicio y las degradan en instrumentos de poder gracias a los conocimientos que aportan en el plano social, político, religioso, etc. Vienen así a reforzar la presión que el poder ejerce sobre el espíritu".³¹

Situación que desvirtúa la labor intrínseca de las llamadas ciencias del espíritu, para lo cual cabría preguntarse por el verdadero sentido que les es propio a éstas. La respuesta a esta interrogante nos conduce a retomar un elemento que es fundamental en el pensamiento gadameriano, y que ya el romanticismo había defendido con énfasis: la tradición, ésta entendida como autoridad en el sentido de ser un reconocimiento sobre una acción de la razón misma que, aceptando sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada.

"La verdadera esencia de la autoridad reside en no poder ser irracional, en ser un imperativo de la razón, en presuponer en el otro un conocimiento superior que rebasa el juicio propio. Obedecer a la autoridad significa entender que el otro -también la voz que resuena desde la tradición y la autoridad -puede percibir algo mejor que uno mismo".³²

Es decir, la autoridad entendida no como fuente de prejuicios, en el sentido depreciativo de la Ilustración, pues el rechazo de toda autoridad se convirtió en un prejuicio consolidado por la Ilustración y condujo a una grave deformación del concepto mismo de autoridad, de esta forma se convirtió en el concepto de la obediencia ciega lo que trajo como consecuencia la sumisión de toda autoridad a la razón; estableciéndose así el presupuesto

³¹ Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, vol. II, Sígueme-Salamanca, España, 1992, p.45.

³² *Ibid.*, p.45.

fundamental de la Ilustración según el cual un uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para proteger de cualquier error, es decir, erradicar el prejuicio como fuente de equivocación que induce a error en el uso de la razón.

De esta forma, para Gadamer el camino de la verdad y el verdadero sentido de las ciencias del espíritu radica en escuchar y permanecer en la tradición, de tal forma que aquello que aparecía como condicionamiento, es decir, el elemento histórico social es un momento de la verdad misma. En este sentido, lo que conocemos históricamente a partir de la tradición, no es otra cosa que nosotros mismos, es decir, el autoconocimiento que nos conducirá no sólo al reconocimiento de nuestras limitaciones, sino también a ser conscientes de nuestra propia finitud y del condicionamiento histórico el cual no podemos eludir. Por tanto, las ciencias del espíritu solo cuentan con el discurso, el cual les es característico, como medio para alcanzar la verdad y que además constituye su carácter problemático.

4.2. LA PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD DE LA HERMENÉUTICA

El intento de universalización de la hermenéutica en Gadamer se haya encaminado a dar solución al problema del método en las ciencias del espíritu y en este sentido a revalorizar la labor de las hoy llamadas ciencias históricas frente a las ciencias de la naturaleza.

Intentar exponer la trayectoria histórica del fenómeno hermenéutico es sin duda una tarea que demanda un amplio conocimiento, así como una labor de investigación que demanda el ejercicio de un tiempo que ahora me es desfavorable; por lo cual partiré de algunas consideraciones generales que se destacan en la hermenéutica de la edad moderna.

4.2.1. Algunas consideraciones respecto a la hermenéutica moderna

En esta forma de hermenéutica se destaca el surgimiento de una nueva conciencia metodológica que aspiraba a ser objetiva y eliminaba el elemento subjetivo, en rechazo a la hermenéutica teológica, específicamente contra el método alegórico que en la edad media paso a ser el método de interpretación de la Biblia. Bajo esta nueva conciencia tanto la hermenéutica teológica como la hermenéutica humanística de la edad moderna, se caracterizan por la búsqueda de la correcta interpretación de textos que contienen lo que es preciso recuperar; por tanto, el objetivo de la labor hermenéutica se expresa como:

"...el deseo de búsqueda de una nueva comprensión, rompiendo o transformando una tradición establecida mediante el descubrimiento de sus orígenes olvidados. Se trata de rescatar y renovar su sentido originario encubierto o desfigurado. La hermenéutica intenta alcanzar una nueva comprensión volviendo a las fuentes originales".³³

³³ *Ibíd.*, p. 98.

Esta nueva comprensión se revela como necesaria frente al carácter distorsionado de la tradición hermenéutica reinante. Sin embargo, la hermenéutica teológica de fines del siglo XVIII aún se encuentra determinada por intereses dogmáticos. Es Schleiermacher quien desliga la hermenéutica como teoría universal de la comprensión y la interpretación, de aquella influencia dogmática, defendiendo con su teoría hermenéutica el carácter científico de la teología. Este paso decisivo en el desarrollo de la hermenéutica dado por el romanticismo alemán, la conformó en un arte universal destinado a legitimar la peculiaridad de la ciencia teológica, así como su equiparación metodológica en el círculo de las ciencias. Pero esta no fue la única aportación hecha por Schleiermacher sino también la interpretación psicológica que más tarde ampliaría Dilthey con el objeto de llevar a cabo la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu a través de una psicología comprensiva.

De esta forma, Schleiermacher constituyó uno de los impulsos más profundos que se inscriben dentro del romanticismo respecto a la fe en la conversación como fuente de verdad propia y carente de todo dogmatismo. La justificación del comprender en la conversación constituye un elemento importante para la fundamentación de la hermenéutica; con lo cual el lenguaje comienza a tener un papel medular que constituye la superación de la restricción a lo escrito. La hermenéutica pasa así a ser el fundamento de todas las ciencias históricas, y no sólo de la teología o la jurisprudencia como hasta entonces.

Es la psicología, que apoyada en esta vía abierta por el romanticismo alemán, se adhiere con un papel relevante a la refundamentación de las ciencias del espíritu iniciada por

Dilthey, fundada como ya lo he mencionado, en una psicología comprensiva y sobre la base del concepto de vivencia.

4.2.2. El distanciamiento de la hermenéutica gadameriana respecto al romanticismo alemán.

Ahora bien, con Dilthey era aún posible situar la hermenéutica sobre el plano de la discusión epistemológica, dentro de la cual se trataba en primer lugar de defender la autonomía de las ciencias del espíritu frente a las confrontaciones con las ciencias de la naturaleza; por otra parte, se buscaba establecer la diferencia entre el criterio fundamental de las primeras, la *comprensión*, respecto de la *explicación* utilizado por las ciencias de la naturaleza en toda labor cognoscitiva; a fin de fundar la diferencia epistemológica sobre una propiedad fundamental del sujeto, el de *transponerse* en una vida psicológica extraña.

Droysen fue el primero que utilizó la distinción entre *explicación* y *comprensión* (*Erklären* y *Verstehen*) con la intención de fundamentar el método de la historia, *comprender*, en contraposición al de la física-matemática, *explicar* y al de la filosofía, *conocer* (*Erkennen*). Desde entonces el término "*Verstehen*" = *comprender*, representa una concepción metodológica propia de las ciencias humanas. Sin embargo, la significación del término *comprender* varía y tiene énfasis diversos según los autores; así, a título de ejemplo, para el primer Dilthey, la *comprensión* tiene una resonancia psicológica, es una forma de empatía (*Einfühlung*) o identificación afectivo-mental que reactualiza la atmósfera espiritual de sus objetos de estudio, sentimientos, motivos, valores y pensamientos. Pero, Dilthey acentúa

posteriormente en las ciencias del espíritu la pertenencia del investigador y la realidad investigada al mismo universo histórico (el mundo cultural e histórico del hombre). Se da, por tanto, una unidad sujeto-objeto que permite la *comprensión* desde dentro de los fenómenos histórico-sociales humanos.

Por tanto, para Dilthey lo característico de la hermenéutica es su finalidad de comprender al autor mejor de lo que él mismo lo hizo, es comprender al otro, comprender sus intenciones, dejando de lado no sólo la posible verdad que pudiera contener el texto, sino omitiendo la posibilidad de "mi propia perspectiva". En este sentido, en Dilthey es clara la ausencia de todo sentido histórico, pues elimina el contexto histórico del sujeto de la interpretación. Con lo cual parece olvidar el hecho de que no es posible interpretar sin que medien los elementos de la existencia individual inmersos en el contexto histórico del sujeto. Este aspecto, en el pensamiento diltheyano marca una distancia significativa frente a la postura gadameriana.

La hermenéutica filosófica representativa de este distanciamiento del objeto establece que la comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos, para lo cual el aporte productivo del intérprete forma parte del sentido de la comprensión:

"Pero la inevitable y necesaria distancia de los tiempos, las culturas, las clases sociales y las razas —o las personas —es un momento suprasubjetivo que da tensión y vida a la comprensión. Se puede describir también este fenómeno diciendo que el intérprete y el texto tienen su propio 'horizonte' y la comprensión supone una fusión de estos horizontes".³⁴

Aún cuando este distanciamiento, en la dimensión hermenéutica sea claro, Gadamer representa la continuidad respecto a la tradición del romanticismo heredada y transmitida por Schleiermacher a Dilthey. Circunstancia que Gadamer tiene presente.

"Mi ensayo se sumó a la continuación filosófica de la herencia del romanticismo alemán por Dilthey, porque adoptó como tema la teoría de las ciencias del espíritu; pero le dio un fundamento nuevo y mucho más amplio: la experiencia del arte contrarresta el extrañamiento histórico de las ciencias del espíritu ... Que con ello se buscaba como objetivo la verdad que subyace detrás de toda ciencia y que la anticipa, es algo se pondría de manifiesto en la lingüisticidad esencial de toda experiencia humana del mundo, cuyo modo de realización es la simultaneidad que renueva constantemente en la lingüisticidad universal del comportamiento humano en el mundo".³⁵

4.2.3. La propuesta gadameriana.

Retomando algunos elementos expuestos ya con anterioridad en referencia con las ciencias del espíritu y de la hermenéutica como su fundamento, es claro que debido al objeto de estudio, el método propio para las ciencias del espíritu difiere del utilizado por las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, con Gadamer la diferenciación que estableciera Dilthey en su fundamentación de las ciencias del espíritu es eliminada.

Para Gadamer la hermenéutica se constituye en el componente fundamental no solamente de las llamadas ciencias del espíritu sino de todo conocimiento, incluyendo las ciencias de la naturaleza; de esta forma el carácter problemático respecto al dualismo o

³⁴ *Ibid.*, p. 111.

monismo metodológico desaparece. Su postura se halla inmersa en la histórica pretensión de conferir el carácter de ciencia al conocimiento de lo humano; y del que él rescata con clara precisión los intentos más relevantes:

"Conviene recordar esta prehistoria de nuestra problemática actual. La conciencia metodológica de las ciencias históricas que aflora desde el romanticismo y la presión que ejerció el modelo de las ciencias naturales hicieron que la reflexión filosófica redujera la generalidad de la experiencia a su forma científica. Ni en Wilhelm Dilthey que buscó la continuación de Friedrich Schleiermacher y de sus amigos románticos la fundamentación de las ciencias del espíritu en su historicidad, ni entre los neokantianos que persiguieron una justificación epistemológica de las ciencias del espíritu de filosofía trascendental de la cultura y de los valores, estaba aún presente toda la amplitud de la experiencia hermenéutica fundamental".³⁶

Es importante destacar respecto a esta cita que aún cuando en estas posturas no se lograra la anhelada fundamentación de las ciencias del espíritu, ellas mismas constituyen ya la base dentro de la cual se asienta el pensamiento gadameriano sin olvidar la determinante influencia ejercida por Heidegger, tal y como lo expresa él mismo:

"Mi punto de partida fue la crítica al idealismo y al metodologismo de la era de la teoría del conocimiento. Fue de especial importancia para mí la profundización del concepto de comprensión por Heidegger, que lo convirtió en un existencial, es decir, en una determinación categorial del 'ser ahí' humano. Este fue el estímulo que me indujo a una superación crítica del debate metodológico y a una ampliación del tema hermenéutico".³⁷

Por lo tanto, la hermenéutica que con Dilthey se sitúa en el plano epistemológico, con Gadamer se halla determinada por su carácter ontológico:

³⁵ *Ibid.*, p. 225.

³⁶ *Ibid.*, p. 319-320.

³⁷ *Ibidem.*, p. 320.

"...ya el romanticismo alemán vio con profundidad que la comprensión y la interpretación no aparecen sólo, como dijera Dilthey, en manifestaciones vitales fijadas por escrito, sino que afectan a la relación general de los seres humanos entre sí y con el mundo".³⁸

En este sentido para Gadamer la comprensión aparece como la facultad fundamental de la persona que se caracteriza por su convivencia con los demás y la cual realiza por vía del lenguaje y del dialogo; ahí donde el lenguaje aparece como la única posibilidad de la experiencia humana. Es aquí donde sustenta su pretensión de universalidad de la hermenéutica, a partir de su concepción del hombre como el ser con lenguaje:

"...el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma"³⁹ y, por consiguiente, comprender, a diferencia de la hermenéutica romántica, no es un desplazarse al interior del otro y reproducir sus vivencias, sino que en ella se da la experiencia de sentido, la cual demanda un momento de aplicación llamado *linguisticidad*; por lo tanto, la comprensión es interpretación, en el sentido en que constituye el horizonte hermenéutico en el que se da valor a un texto:

Cabe señalar que el verdadero cometido de la hermenéutica radica en los textos escritos:

"Conviene aquí recordar que en origen y ante todo la hermenéutica tiene como cometido la comprensión de textos... En realidad la escritura posee par el fenómeno hermenéutico una significación central en cuanto que en ello adquiere existencia propia la ruptura con el escritor o ... Lo que se fija por escrito se eleva en cierto modo, a la vista de todos, hacia una esfera de

³⁸ *Ibid.*, p. 319.

³⁹ *Ibid.*, p. 461.

sentido en la que puede participar todo el que este en condiciones de leer".⁴⁰

Para Gadamer el dejarse hablar por el texto no significa que el lector desaparezca como sujeto prejuiciado para asumir una posición neutral. La supuesta neutralidad del científico ante su objeto de estudio ha sido ya ampliamente puesta en duda en el ámbito de las ciencias sociales; lo que Gadamer nos plantea tiene que ver con el mismo problema. El sujeto que conoce se acerca al objeto de estudio con todo su bagaje cultural, prejuicios, creencias, su propia concepción. A esto hay que agregar su pertenencia a un momento histórico y sistema social determinados:

"Cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente es estar abierto a la opinión del otro o a la del texto... El que quiera comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto... El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta alteridad no presupone ni neutralidad frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios".⁴¹

Lo que Gadamer establece aquí es que el texto como elemento de manifestaciones vitales fijadas duraderamente, sólo puede llegar a hablar a través del intérprete, es decir la comprensión del texto no es una comprensión histórica que reconstruya la génesis del texto, sino comprender el texto mismo donde necesariamente se encuentran implícitas las ideas propias del intérprete, no como un punto de vista que se impone, sino como una fusión

⁴⁰ *Ibid.*, p. 471.

⁴¹ *Ibid.*, p. 335-336.

de horizontes, como una conversación que se establece entre el texto y el intérprete en busca del *senso comune*.

Hemos establecido que el objeto fundamental de la comprensión es el texto (lo escrito) y, por lo tanto, la tradición, la cual es de naturaleza lingüística, es decir, su esencia es la lingüisticidad que adquiere pleno significado hermenéutico en lo escrito:

"En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización. Bajo la forma de escritura todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente. En ella se da una coexistencia del pasado y presente única en su género, pues la conciencia presente la posibilidad de un acceso libre a todo cuanto se ha transmitido por escrito."⁴²

Por lo tanto, para Gadamer la tradición escrita es la que eleva a todo lo lingüístico por encima de la determinación finita.

"Allí donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo".⁴³

Pero, ¿cómo escapar a las determinaciones que en cada época se expresan a través de la Tradición escrita?. Para Gadamer nuestra superioridad crítica frente a las determinaciones del lenguaje no afecta el carácter lingüístico de la comprensión:

"Pues toda crítica que nos lleva más allá del esquematismo de nuestras fases, con el fin de entender, encuentra a su vez expresión en la forma lingüística".⁴⁴

⁴² *Ibid*, p.468.

⁴³ *Ibid*., p. 469.

⁴⁴ *Ibid*, p. 482.

Bajo este aspecto, la limitación de los determinismos esquemáticos inherentes al lenguaje es superada por la vía del propio lenguaje, con lo cual se establece la relación, por demás necesaria, entre lenguaje y razón; pues es esta postura crítica de la razón frente a lo establecido inherente al sujeto de la interpretación, la que se manifiesta en la lingüística característica de la comprensión como la posibilidad de rebasar cualquier determinación.

En consecuencia cabría pensar ¿cómo es posible que la razón se exprese a través de algo tan indistinto, diverso y propio de cada cultura?, y ¿cómo es posible entender esa razón que se expresa a través de un lenguaje distinto al propio?. Para Gadamer esto es posible a través de la unidad entre razón y lenguaje, pensamiento y habla, entre pensar y hablar; unidad que se expresa como diversas formas de ver el mundo y que en el fenómeno hermenéutico esta unidad se expresa como unidad de comprensión e interpretación.

Es decir, ¿cómo actúa en todas partes la misma unidad de pensar y hablar dentro de la multiplicidad de estas maneras de hablar?, y ¿cómo logra que en principio cualquier tradición escrita pueda ser entendida?. En la respuesta de Gadamer se haya la supremacía de la razón que se eleva por encima del carácter lingüístico de la comprensión, para finalmente ser el fundamento sobre el cual se sustenta este intento de universalización de la hermenéutica:

"El esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido. En ello se muestra palmariamente la generalidad superior con la que la razón se eleva por encima de las barreras de toda constitución lingüística dada".⁴⁵

⁴⁵ *Ibid.*, p. 483.

La razón a la que Gadamer hace referencia es la razón que por medio de la experiencia hermenéutica - entendida esta como conciencia autorreflexiva- se eleva por encima de las determinaciones propias de cada época; y que se expresa en el fenómeno hermenéutico como unidad de comprensión e interpretación.

4.3. CONSIDERACIONES GENERALES

Una de las críticas que vale la pena tener en cuenta respecto al intento de universalización de la hermenéutica por Gadamer es la realizada por el discípulo de Theodor Adorno: Jürgen Habermas, en el que se destaca su oposición al pensamiento de corte positivista, en el sentido en que limita y restringe el ámbito de la racionalidad, pues la razón desde esta perspectiva puede predecir y vislumbrar las consecuencias empíricas de diferentes cursos de acción; pero esta caracterización de la razón, rechaza todo tipo de reflexión crítica, donde sea posible promover la emancipación humana de las formas ocultas de dominio y represión. Contrario a ésta perspectiva se halla identificado con los filósofos influidos por la tradición hermenéutica.

Para Habermas las disciplinas hermenéutico-históricas están reguladas por un interés práctico que fomenta la comprensión (*Verstehen*):

"Las ciencias hermenéutico-históricas obtienen el conocimiento en un marco metodológico diferente, Aquí, el significado de la validez de las proposiciones no se constituye en el marco de referencia o control técnico... El acceso a los hechos se realiza mediante la comprensión del significado... La verificación de las hipótesis de tales leyes en las ciencias analítico-empíricas tiene su contrapartida en la interpretación de los textos. Por consiguiente, las reglas de la hermenéutica determinan el posible significado de validez de los enunciados de las ciencias culturales".⁴⁶

Ahora bien, la crítica que hace Habermas a la pretensión gadameriana se encuentra expresada en el sentido en que está pretendida universalidad, se halla dada por medio del lenguaje, sin embargo, para Habermas no es posible en cuanto que el lenguaje utilizado por

los hablantes como fundamento de la experiencia hermenéutica es el lenguaje natural, el cual se encuentra impregnado del inconsciente, en el sentido en que, al mismo tiempo que revela, también oculta.

En esta línea partiré de ciertas consideraciones respecto a la noción de lenguaje natural. Para Habermas, el lenguaje natural no es cerrado, sino que es cambiante en cuanto permite modificaciones *ad hoc* de sus reglas de aplicación, es decir, el lenguaje natural se caracteriza por una libertad de movimiento respecto a sus reglas, en este sentido, los lenguajes naturales son informales debido a esta flexibilidad que les es propia.

Cuantas veces se ha podido constatar como el uso regular de una palabra deformada le confiere legitimidad a dicha palabra en un contexto determinado, la que con el tiempo adquiere un uso de carácter generalizado; la misma tradición escrita ha sido instrumento de esta distorsión del lenguaje.

Desde esta perspectiva para Habermas, la hermenéutica no establece ningún criterio que pueda establecer la diferenciación entre una comunicación sistemáticamente distorsionada de aquella que no lo sea:

"...la hermenéutica nos ha enseñado que mientras nos movamos en un lenguaje natural, siempre somos participantes y no podemos rebasar el papel del participante reflexivo. Por tanto no disponemos de ningún criterio general que nos permita constatar cuándo somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal".⁴⁷

⁴⁶ Citado en Guiddens, A. Et.al., *Habermas y la modernidad*, Rei-México, 1993, p.26.

⁴⁷ Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*, Rei-México, 1993, p. 287.

Sin embargo, Habermas rescata un elemento que considera como uno de los motivos en los cuales se funda el intento de universalización de la hermenéutica. Este se refiere a la necesidad objetiva de poner al alcance de la conciencia práctica del mundo el saber técnico tal y como lo expresa Gadamer:

"La conciencia hermenéutica sólo puede abrir un camino para <<reconectar la experiencia de la ciencia con nuestra propia experiencia de la vida>>,... si y sólo si cabe entender <<la universalidad de la lingüisticidad humana como un elemento en sí ilimitado>>, <<que sostiene todo y no sólo a la cultura transmitida a través del lenguaje>>".⁴⁸

El mismo Habermas lo expone cuando pone como ejemplo las discusiones dentro de una comunidad científica, las cuales al elegir estrategias de investigación lo hacen dentro del contexto de los lenguajes naturales y dentro de elementos propios del lenguaje ordinario, aunque Habermas concluye que dentro de estas circunstancias no es posible obtener resultados formalmente concluyentes, aunque sí un consenso respecto a estrategias de aplicación en el terreno formal.

En este sentido, la hermenéutica se enfrenta con un problema, sobretodo cuando se sitúa en el terreno de la ciencia:

"...la conciencia hermenéutica brota de la reflexión acerca de nuestro movimiento dentro de los lenguajes naturales, mientras que la interpretación de las ciencias para el mundo de la vida tiene que llevar a efecto una mediación entre el lenguaje natural y sistemas de lenguaje monológicos. Este proceso de traducción rebasa los límites de del arte retórico-hermenéutico que sólo tenía que ver con la cultura constituida y transmitida en el seno del lenguaje ordinario. La hermenéutica tendría ahora que ir más allá de la conciencia hermenéutica que se formó en el ejercicio reflexivo de aquel arte, para clarificar las condiciones que, posibilitan salir de la estructura dialógica del lenguaje cotidiano y emplear monológicamente el lenguaje para el desarrollo de teorías en

⁴⁸ Citado en Habermas, J., Op. Cit. p. 283.

sentido estricto y para la organización de la acción racional con arreglo a fines".⁴⁹

No obstante, este es el elemento que se revela en la hermenéutica y en su pretensión de universalidad como un límite cuando se enfrenta con los sistemas de lenguaje de la ciencia.

En Habermas la exigencia de una comunicación no distorsionada es reiterada, la cual no puede existir a menos que se establezcan las condiciones sociales que se requieren para una mutua comunicación.

La propuesta de Habermas se sustenta sobre la base de una ciencia social crítica que integre a las disciplinas analítico-empíricas con las hermenéutico-históricas, es decir, que sea al mismo tiempo empírica e interpretativa. Una ciencia social crítica que rescate la olvidada experiencia de la autoreflexión la cual posibilite la liberación del sujeto de toda comunicación distorsionada en los sistemas sociales.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 284.

CAPITULO 5

ETICA Y HERMENEUTICA

5.1. ÉTICA DE LA INTERPRETACIÓN

Una ética de la interpretación, según Vattimo, se justifica precisamente a través de una radicalización de la idea de historicidad del pensamiento, en este sentido, la ética de la interpretación es una ética que se reconoce como perteneciente a la época del auge de la ciencia-técnica, del fin de la metafísica y por ende, de su carácter nihilista, en la cual:

"La hermenéutica es la filosofía de ese mundo en el que el ser se da como debilitamiento y disolución; hay un sentido <<reductivo>> de la tesis : <<no hay hechos sino sólo interpretaciones>>, y tal sentido reductivo, de pérdida de la realidad, también resulta, esencial para la hermenéutica ...Llevado al terreno ético, todo esto tiene como consecuencia... una ética de la interpretación.... que según la clásica definición heideggeriana,... interpretación significa, <<articulación de la comprensión>>: despliegue de un saber en el que ya siempre esta arrojada la existencia, correspondencia a un envío, y, por lo tanto, búsqueda de los criterios rectores de las opciones en esa misma procedencia y no en ninguna estructura (mucho menos la hermenéutica tomada como estructura) de la existencia. La hermenéutica como conciencia de que la verdad no es reflejo sino pertenencia, no nace como la corrección de un error o como la rectificación de una visión equivocada; proviene de la modernidad como época de la metafísica y de su cumplimiento en el nihilismo del *Ge-Stell*. Reconociendo su propio destino nihilista, la hermenéutica da lugar a una ética que tiene en su base una ontología de la reducción y del aligeramiento; o, si se quiere, de la disolución".⁵⁰

En esta radical historización, la hermenéutica como ética de la interpretación conduce a la experiencia de secularización. Pensar en sus resultados extremos la secularización significa, revocar cualquier perspectiva fundante (cualquier perspectiva esencialmente metafísica).

⁵⁰ Vattimo, Gianni, *La ética de la interpretación*, Paidós-Ibérica, España, 1991, p.p.221-22

La ética de la interpretación como la que está a la altura del momento (o sea, como aquella ética que acepta el destino de debilitamiento implicado en la secularización) se presenta ahora como una ontología de la actualidad; y esta es verdaderamente la vocación que la filosofía experimenta en la modernidad, es decir, pensar fuera de toda perspectiva fundante, es una labor que restituye filosóficamente el significado del discurso sobre la modernidad. Una modernidad que no es la sustitución por ejemplo de Dios en nombre de los y con los instrumentos de la ciencia, sino más bien el indefinido debilitamiento del Dios metafísico que ya no es más fundamento. En otros términos, que introduce a la filosofía sobre la vía de la ontología de la actualidad.

Por lo tanto, para Vattimo, si la filosofía quiere ser fiel a la exigencia que la mueve, esta debe pensarse (a manera de imperativo categórico) sobre su propia asignación a la actualidad histórica, es decir, a la modernidad; y deberá comenzar con el abandono por su parte de aquella interpretación de lo moderno que se piensa todavía en términos de fundación, o, como nuevo principio por hacer valer.

Precisamente, la hermenéutica refutando todo carácter trascendental debe asumirse como épocal e históricamente determinada, para lo cual el rebasamiento de la metafísica se presenta como el imperativo categórico que precede a una ética de la interpretación, en el sentido en que, dentro del panorama de la filosofía actual, la hermenéutica se ha venido asumiendo como ontología orientada a hacer valer la instancia ética como elemento determinante de su crítica a la metafísica tradicional.

Bajo estos lineamientos, la hermenéutica como ontología pretende el rebasamiento de la metafísica, principalmente porque ya no sigue considerando necesario el deber de buscar estructuras estables, fundamentos eternos ni nada semejante. Esta nueva ontología piensa por el contrario, que se debe captar el ser como evento, como el configurarse de la realidad particularmente ligada a la situación de una época que es también proveniente de las épocas que le han precedido.

Desde esta perspectiva, resulta relevante situarnos en un aspecto central que determinaría el papel de la filosofía actual a partir de una ontología hermenéutica, esto es, la llamada crisis de la subjetividad que a continuación abordaré.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

5.2. LA CRISIS DE LA SUBJETIVIDAD

He decidido utilizar el mismo título empleado por Gianni Vattimo en su obra *Ética de la interpretación*, ya que considero que expresa de manera clara y precisa la temática que a juicio mío representa el punto de arranque de lo que posteriormente determinaría el papel de la hermenéutica, en el sentido de plantearse como una filosofía orientada a hacer valer la instancia ética como lo he mencionado con anterioridad, así como de la llamada crisis de la filosofía y por ende, la necesaria secularización de ésta.

La idea de la que parte Vattimo es la de la supuesta continuidad teórica entre Nietzsche y Heidegger respecto a la cuestión de la subjetividad, sin dejar de lado la afirmación de que cada uno expresa la verdad que le es inherente, es decir, que se encuentra inmersa y es producto de su propia historicidad, -la llamada pre-compresión que está referida a la experiencia histórica, al conocimiento del mundo para hablar en términos hermenéuticos-. Dicha continuidad los lleva a situarse en un mismo terreno, el del nihilismo, en el sentido en que apunta a una disolución del "ser" que ya no es principio y fundamento sino como evento que tiene lugar en una realidad determinada por las transformaciones de la tecnología. Este dominio de la técnica en la modernidad se halla intrínsecamente ligado a la crisis de la subjetividad y por ende, representa la crisis del humanismo que es expresión de la metafísica, la cual presenta al hombre como sujeto; éste concebido como autoconciencia el cual es correlativo al ser metafísico caracterizado en términos de objetividad, es decir, como evidencia, certeza indudable.

En este sentido la crisis del humanismo se encuentra vinculada con el proceso por el cual la subjetividad humana se pierde en los mecanismos de la objetividad científica y luego tecnológica.

"...hoy se habla por lo común de crisis del humanismo precisamente en relación con la técnica. Esta se manifiesta como la causa de un proceso general de deshumanización que comprende ora el eclipse de los ideales humanistas de cultura a favor de una formación del hombre centrada en la ciencia y en las facultades productivas racionalmente dirigidas,... Heidegger ofrece indicaciones teóricas de peso decisivo precisamente respecto de esta conexión (habitual en gran parte de la cultura actual) entre crisis del humanismo y triunfo de la civilización técnica".⁵¹

Más adelante haré referencia a esta conexión en Heidegger a partir de lo que constituye para él la crisis de la subjetividad.

Ahora bien, es posible explicar la crisis de la subjetividad en Nietzsche a partir de lo que él llama el desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia; ¿a qué se refiere esto?. Para Nietzsche existe una superficialidad del sujeto autoconsciente en cuanto en que se halla inmerso en el juego de las fuerzas de las relaciones sociales, específicamente, las relaciones de dominio, esto es, se encuentra socialmente determinado por reglas fijadas, impuestas por la sociedad.

"El mundo de la conciencia tiende, pues, a configurarse progresivamente como mundo de la conciencia compartida, o mejor dicho, como producto de la sociedad a través de los condicionamientos, impuestos por el lenguaje. Pero no sólo los contenidos de nuestra conciencia que conciernen al mundo fenoménico son <<ficciones>> reguladas por las convenciones sociales; también la imagen que el yo se hace de sí mismo, la

⁵¹ Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, España, 1996, p.35.

autoconciencia en el sentido más propio, es en realidad la imagen de nosotros mismos que los otros nos transmiten, ...por defensa tenemos... que introyectar el modo según el cual nos ven los demás".⁵²

Para Nietzsche por tanto esta superficialidad radica en la determinación de éstas convenciones sociales donde nos es necesaria la propia afirmación a través del otro en un juego de fuerzas que esta fuera del sujeto y que se escapa a todo control, donde la relación con los demás se da a través de un juego de mentiras que nada tiene que ver con lo que el sujeto es en realidad, es un enmascarar que actúa como instrumento de defensa y supervivencia. De esta forma el desenmascaramiento de la superficialidad del sujeto se da a través del reconocimiento de este juego de fuerzas que constituye el mundo de la conciencia compartida como lo llama Nietzsche. Por tanto este desenmascaramiento del sujeto metafísico conduce a la disolución del ser como fundamento, y por ende, al nihilismo.

En Heidegger a diferencia de Nietzsche el hombre no es pensado como sujeto sino como *Dasein* (ser-ahí), esto es, como proyecto, como *poder-ser*, como permanente posibilidad. Y esta definición del ser-ahí como proyecto y no como subjetividad (sustancia determinada) no reviste un carácter de desenmascaramiento sino por el contrario, el ser-ahí como proyecto hace referencia a la cuestión de la autenticidad, en cuanto que esta autenticidad no hace referencia a alguna sustancialidad previamente dada (una naturaleza o esencia) sino en cuanto que en ese proyectar existe la elección de la posibilidad, en este sentido, el *Dasein* se elige auténticamente en cuanto se decide anticipadamente por la propia muerte, es decir, este proyecto puede hacerse auténtico sólo en cuanto se determina por la propia muerte; en la medida en que vive la posibilidad de no ser más ahí, esta ausencia de fundamento en cuanto posibilidad de ser, y por tanto, de no-ser, se expresa como el ser cuyo sentido se trata de

⁵² *Ibid.*, p.p.123-24

recuperar en un ser que tiende a identificarse con la nada, esto es, la posibilidad de no ser más ahí (la muerte), tal y como lo expresa Vattimo:

"La autenticidad... es una posibilidad ligada a la decisión anticipatoria de la muerte. Sólo eligiendo la posibilidad más propia,... el ser-ahí puede ser auténtico; y la muerte es la posibilidad <<más propia>>: tanto porque es aquella que ninguno puede evitar, como porque es la auténtica posibilidad, que mantiene abierto el proyecto que el ser-ahí es, precisamente en cuanto permanece posibilidad".⁵³

Ahora bien, la constitución del *Dasein* tiene un segundo carácter nihilista en cuanto que el ser, cuyo sentido vinculado con la mortalidad y los mensajes lingüísticos entre las generaciones (*tradición*), se trata de recuperar en el rememorarse (*An-denken*)⁵⁴, es un ser que tiende a identificarse con la nada.

Este ser heideggeriano vinculado a la tradición es entendido como evento, como ser que se da, que acaece, y este acaecer del ser que se da en el mundo moderno se despliega precisamente en la ciencia-técnica; de esta manera, el acaecer del ser se da en el marco de las condiciones que se dan con la organización tecnológica. Así en Heidegger se experimenta el desfondamiento del ser, mediante el descubrimiento de la relación constitutiva de la existencia con la muerte; por tanto, la existencia se apropia, deviene auténtica sólo en la medida en que se determina por la muerte en el evento.

⁵³ *Ibid.*, p.169.

⁵⁴ Este *An-denken* que es el pensamiento rememorante, y se contrapone al olvido del ser que caracteriza a la metafísica, nos coloca dentro de la tradición del pensamiento, el cual busca alguna posible vía para salir de este olvido del ser; pues todo pensamiento, en cuanto autotransmisión de una posibilidad heredada-elegida en la decisión anticipatoria de la muerte, es *An-denken*. De esta forma la decisión anticipatoria de la muerte, de la que depende la autenticidad de la existencia, así como el conocimiento de la verdad, no tiene otro modo de ejercerse que la rememoración.

Bajo esta perspectiva, este desfondamiento que conduce a una ontología nihilista que aproxima a Nietzsche y a Heidegger se haya inmersa en las transformaciones propias del mundo moderno y que tienen que ver con la técnica y su racionalización del mundo.

"En Nietzsche,... la muerte de Dios significa el fin de la creencia en fundamentos y valores últimos porque tal creencia respondía a la necesidad de seguridad propia de una humanidad aún <<primitiva>>; la racionalización y organización del trabajo social, así como el desarrollo de la ciencia técnica... han vuelto superflua esa misma creencia, y también... Es la organización del mundo la que torna obsoletos ya sea el ser como fundamento, ya sea a la subjetividad como estructura jerárquica dominada por la autoconciencia".⁵⁵

Para Nietzsche el mundo en el que Dios ha muerto, es un mundo donde la vida puede desenvolverse dentro de un horizonte menos dogmático, menos violento y más dialógico. Sin embargo a diferencia de Nietzsche, considero que precisamente vivimos una realidad doblemente violenta, producto de las transformaciones de una técnica al servicio de unos cuantos que sustentan el poder. Menos violenta quizá en cuanto es posible prever lo impredecible de la naturaleza, pero quizá esta técnica sólo sea una forma de violencia disfrazada de confort, que conduce al hombre a actuar en un sentido mecánico.

Tanto Nietzsche como Heidegger de acuerdo con intenciones muy similares, aunque de distinto modo, expresan que este acontecer del ser se da en el mundo de la ciencia técnica. En este sentido, la insostenibilidad de la concepción metafísica del sujeto aparece como la insostenibilidad del sujeto mismo en el mundo radicalmente transformado por la organización científico-técnica, esto implica para la metafísica el problema de la superación de ésta en su darse histórico-concreto, como mundo de la organización total.

⁵⁵ *Ibid.*, p.p. 135-36.

La muerte de Dios anunciada por Nietzsche, que nos sitúa frente a la destinación histórica del ser como evento, así como el pensamiento rememorante heideggeriano se revelan como soluciones alternativas a la crisis de la subjetividad metafísica, las cuales pueden ser consideradas como tal sólo en la medida en que representan la base sobre la que se funda el papel de la hermenéutica como ontología de la actualidad orientada a reivindicar el ámbito ético.

5.3. EL PAPEL DE LA HERMENÉUTICA EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

El papel que desempeñaba la hermenéutica antes de la publicación de la obra de Gadamer *Verdad y método* (1960), era la de una disciplina particular ligada a la interpretación de los textos básicamente jurídicos, tecnológicos y literarios; con Gadamer adquiere un sentido más amplio. La presencia de ésta, centrada en el problema de la interpretación que se remite a Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche y Heidegger se desarrolla hoy en diversas direcciones.

Gianni Vattimo ha señalado en algunas de sus obras que la hermenéutica tiende a presentarse no como una disciplina particular o como una especial dirección del pensamiento, sino más bien como una *Koiné* filosófica, a la manera en que lo fue el marxismo y el estructuralismo; Vattimo lo explica en los términos de la teoría de la interpretación gadameriana para la cual la hermenéutica se revela como la posibilidad de reencontrar la

historicidad y la esencialidad de los contenidos olvidados por el estructuralismo. Para Gadamer:

"La interpretación no es ninguna descripción por parte de un observador neutral, sino un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en la medida en que son comprendidos dentro de un horizonte tercero".⁵⁶

Esto es lo que Gadamer llama fusión de horizontes, es decir, horizonte que no es el del autor o el del intérprete, sino un tercero que representa esta fusión; en este sentido la hermenéutica se sitúa en contra de la pretensión de neutralidad positivista y estructuralista – que presume un objeto observador con carácter neutral- reivindica la pertenencia del *sujeto* al juego de la comprensión y al evento de la verdad, en el sentido en que, reivindica aquellos campos de experiencia propios de una vida social pensada como *razón en acto* o como *logos* que se expresa por medio de la lengua natural de una determinada comunidad; y que es el medio por el cual es posible la transmisión de una finitud en relación con otra finitud transmitida como una herencia histórica que expresa, comunica el caudal de esa experiencia del mundo. Por tanto, se trata de reivindicar la instancia ética en cuanto *ethos*, en cuanto conjunto de valores, costumbres compartidas por una comunidad histórica al juego de la comprensión que subyace en toda interpretación, ya sea de un texto, un evento o una obra de arte. Ahora bien, dicho evento sólo posible en cuanto se realiza la experiencia de integración, de pertenencia de los interlocutores y la tradición viviente que les media.

De esta forma, la hermenéutica se ha venido asumiendo dentro del panorama de la filosofía actual como una filosofía orientada a hacer valer el sentido ético como elemento

⁵⁶ *Ibid.*, p.p.61-62.

determinante de su crítica a la metafísica tradicional y a la reivindicación del saber humanístico contra las pretensiones hegemónicas de las ciencias de la naturaleza. Esta orientación de la hermenéutica gadameriana Vattimo la expresa así:

"... es ético el horizonte dentro del que *Verdad y método* reivindicaba el alcance de la verdad de aquellos campos de experiencia irreductibles a los cubiertos por el método científico-positivo, llegando a <<incluir>> a la misma ciencia en ellos, como momento o parte suya, o sea, el horizonte propio de una vida social pensada como <<razón en acto>> o como *logos* que se da sobretodo en la lengua natural de una determinada comunidad histórica. Así, es la ética, en cuanto *ethos*, costumbres, cultura compartida de una época y una sociedad, aquello que en última instancia, <<desmiente>> al científico y a su característica pretensión de reducir la verdad únicamente a los enunciados experimentales comprobados por el proceder metódico de la ciencia matemática de la naturaleza".⁵⁷

Sin embargo, considero conveniente aclarar un elemento por demás importante. Si partimos de la premisa de que el lenguaje obra como mediación total de la experiencia del mundo, dicha afirmación lleva implícitos algunos cuestionamientos, primero, ¿cómo es posible comprender una experiencia distinta a la de mi contexto, y, en este sentido, cómo es posible superar las determinaciones propias de cada comunidad, en el caso de una lengua? Para Gadamer la superación de estas determinaciones sólo es posible en cuanto el lenguaje es entendido como *logos*, es decir, como racionalidad de lo real, y es este mundo articulado –en el lenguaje– el que posee los caracteres de la racionalidad, por tanto, con ese mundo se identifica el *logos* entendido al mismo tiempo como lenguaje y como razón en acto.

De igual forma, el *logos*-lenguaje hace reivindicar sus derechos sobre la pretensión de la ciencia en cuanto a la transferencia de las terminologías científicas al lenguaje natural y por lo tanto a la mentalidad común, transferencia que permite el ejercer una orientación ética en el

uso y desarrollo de los resultados en la ciencia. La factibilidad que aseguran las ciencias y las técnicas no es suficiente para determinar el uso o desarrollo social de algún desarrollo técnico o avance científico; sino que lleva implícita una decisión de carácter ético que en ocasiones impide el desarrollo de dicho avance. Tal es el caso, vgr.: de la clonación o la criogenia, las cuales han desatado una serie de controversias sobre todo en el ámbito religioso, donde prevalecen ciertas valoraciones morales que difieren radicalmente con este tipo de prácticas.

En esta línea argumentativa, la labor iniciada por Gadamer en su obra contiene dos elementos que constituyen el foco de interés, por una parte la interpretación y por otra la tradición, los cuales desde el comienzo orientan su reflexión hacia el lenguaje por el cual, para la hermenéutica gadameriana va acompañado por un interés ético, en el sentido en que:

"...la esfera del lenguaje como lugar de la meditación total de toda experiencia del mundo y de todo darse del ser (a lo cual nos remite la tesis de que el ser que puede comprenderse es lenguaje') se caracteriza, más fundamentalmente aún que como hecho del lenguaje, como ámbito ético. No se trata para Gadamer principalmente de señalar que toda experiencia que el individuo tiene del mundo es posible en virtud de disponer del lenguaje; el lenguaje no es en primer lugar aquello que el individuo habla sino que es aquello por lo cual el individuo es hablado. El lenguaje obra como mediación total de la experiencia del mundo sobretudo en cuanto lugar de realización concreta del *ethos* común de una determinada sociedad histórica".⁵⁷

Si partimos del hecho de que para Gadamer el lenguaje aparece como la única posibilidad de experiencia del mundo en que el hombre, el cual se caracteriza por su convivencia con los demás y en el cual se da la realización concreta del *ethos* de una época y una sociedad; entonces una ética de corte hermenéutica según Vattimo se funda sobre una

⁵⁷ *Ibid.*, p.206.

⁵⁸ *Ibid.*, p.117.

actividad interpretativa del acaecer del ser, un acaecer que se encuentra determinado por las relaciones entre los individuos en la sociedad.

Sin embargo, la ética que la hermenéutica hace presente, no es una ética de los imperativos, de las normas, de lo establecido, pues el que la razón se haya podido llegar a reconocer como *logos*-conciencia común que se expresa en la lengua lleva implícito el carácter de una comunidad siempre en vías de hacerse; con lo que se excluye el hecho de que pudiera ser identificado como una sociedad histórica cuyos valores estables sean aceptados y asumidos a título de cánones.

Este hecho es claro en cuanto que los valores, a partir de los cuales se opera en cada ocasión dentro del diálogo social, la preferibilidad de cierta opción, son valores radicalmente históricos. En este terreno la hermenéutica de corte gadameriano recupera la filosofía práctica de Aristóteles, en el sentido en que, parte del principio de que el hombre se guía en sus decisiones concretas, de acuerdo con su *ethos*, por lo tanto, la filosofía práctica presupone que estamos ya conformados por las ideas normativas en las que fuimos educados y que presiden el orden de toda la vida social; aunque esto no significa que tales esquemas normativos sean inmutables. De esta forma, Gadamer recupera dos elementos de suma importancia de la visión aristotélica, por un lado, la pertenencia a un *ethos* que como tal nos conforma e influye en la relación con nuestro entorno, y por otro lado, el hecho de que la vida social consista en un proceso constante de reajuste de las vigencias existentes, es decir, la historicidad que le subyace. En este sentido, para Gadamer la "ética lleva en su nombre la relación con la fundamentación aristotélica de la *areté* en el ejercicio y en el *ethos*"⁵⁹, pues para Aristóteles,

⁵⁹ Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, vol. I, Salamanca-Sígueme, España, 1992, p.384.

"...el elemento que sustenta el saber ético del hombre es la *orexis*, el <<esfuerzo>>, y su elaboración hacia una actitud firme (*hexis*)."⁶⁰ Este esfuerzo que se ejercita en la actitud y que convierte al hombre en lo que es a través de lo que hace y de cómo se comporta nos remite a la ontología hermenéutica gadameriana en la que al igual que Heidegger, el *ser no es* sino que acaece, que adviene como evento.

No obstante, para Vattimo:

"...la ética de inspiración hermenéutica en su formulación gadameriana tiene ante sí únicamente dos vías posibles: o hacerse rígida y determinar de un modo muy preciso la fisonomía del *logos* como conjunto de valores compartidos por una comunidad histórica efectiva,[...] y, entonces, devenir fatalmente una ética conservadora, que ha de asumir como criterio los valores aceptados y el orden existente, o, por el contrario, como tiende sustancialmente a hacer, tornarse consciente del carácter de idea-límite que pertenece al *logos*-lengua precisamente en las condiciones actuales".⁶¹

Esta última opción a la cual tiende la hermenéutica presenta una contradicción, a la que considero que se refiere Vattimo y que tiene que ver con la negativa de un total y completo reconocimiento de la intrínseca historicidad de la hermeneutica, lo que en un sentido más amplio hace referencia a su pretensión de universalización de la hermenéutica. Pues la relación por demás necesaria entre eticidad e historicidad que corresponde de modo apropiado a la vocación ética en la hermenéutica de corte gadameriano se traiciona así misma cuando parece olvidar con dicha pretensión, que en cuanto tal la hermenéutica es y debe reconocerse como "el pensamiento de la época del final de la metafísica, y sólo de ésta"⁶², para expresarlo en palabras del propio Vattimo.

⁶⁰ *Ibid.*, p.383-4.

⁶¹ *Ibid.*, p.210.

⁶² *Ibid.*, p.215.

Por lo tanto, la hermenéutica de Gadamer puede legitimarse sólo en cuanto reconoce el destino al que pertenece, que es el de la modernidad, caracterizada en términos de olvido del ser y de nihilismo, es el reconocimiento de un pensamiento que se sitúa en la modernidad caracterizada por el dominio de la tecnología y que se presenta en ese reconocimiento como pertenencia a la edad en que vivimos, la del *Ge-Stell* (el mundo de la racionalidad científica y tecnológica) expresado por Heidegger, en el cual hombre y ser pierden en ese mundo sus determinaciones metafísicas (las de sujeto y objeto).

Ge-Stell, que podemos traducir como imposición, representa para Heidegger todo lo que aporta la técnica con su interpelar, provocar y ordenar que constituye la esencia histórica y predestinada del mundo técnico. En este concepto heideggeriano de *Ge-Stell*, con todo lo que él implica, se encuentra la interpretación teórica de la visión radical de la crisis del humanismo, es decir, la llamada crisis de la subjetividad.

La hermenéutica en esta vía se plantea como una filosofía de ese mundo en el que el ser se da como debilitamiento y disolución y da lugar a una ética de la interpretación:

"En la medida en que la hermenéutica se reconoce como procedencia y destino, como pensamiento de la época final de la metafísica y del nihilismo, accede a encontrar en la <<negatividad>>, en el <<disolverse>> como destino del ser... un principio orientador que le permite llevar a cabo su propia vocación ética originaria".⁶³

Y en este terreno plantearse como una filosofía de la actualidad, que tiene como condición de ser la necesaria aceptación de la historicidad del pensamiento, para la cual se

⁶³ *Ibid.*, p.224.

revela como significativa su pertenencia, así como, la del sujeto que interpreta y es interpretado, a las nuevas condiciones de vida impuestas sobre todo por la estructura de la nueva ciudad moderna, caracterizada por el desarraigo del hombre respecto a su comunidad, sus costumbres, tradiciones, etcétera, y por el desarrollo de la tecnología. Un despliegue de la técnica que es considerado como una amenaza a la cual el pensamiento reacciona cobrando conciencia cada vez más aguda de los caracteres peculiares que distinguen al mundo humano de la objetividad científica.

Desde este punto de vista resulta significativo el debate que se sucedió a finales del siglo XIX y a principios del XX sobre la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu que se revela en primera instancia con un sentido defensivo, y que se caracterizó por el intento de alcanzar también en el campo de las ciencias humanas una forma de rigor y de exactitud que satisficiera todas las necesidades de un saber metódico, esto a partir del reconocimiento de lo que en el hombre hay de peculiar, (centrado en la libertad, en la elección y en el carácter imprevisible del comportamiento humano) es decir, la eticidad e historicidad constitutiva de lo humano.

Este crecimiento del mundo técnico y de la sociedad racionalizada se halla directamente vinculado con la llamada crisis del humanismo, entendida como el proceso por el cual la subjetividad humana se pierde en los mecanismos de la objetividad científica y tecnológica y que se manifiesta como la causa de deshumanización y decadencia de ciertos valores.

Ya Nietzsche, como lo he expuesto con anterioridad, había relacionado la experiencia de la muerte de Dios – es decir, del carácter explícitamente superfluo de todo fundamento- con la nueva situación de relativa seguridad que había alcanzado la existencia individual y social en virtud de la organización social y del desarrollo técnico. Por su parte en Heidegger se da una conexión análoga que esta representada por el concepto de *Ge-Stell*.

Esta disolución del ser -en el cual se funda la actividad interpretativa- que ya no es principio y fundamento sino evento que acaece como ser que se da en el mundo moderno y que por tal motivo reviste un carácter nihilista, representa lo que parece ser hoy una de las principales tareas de la reflexión filosófica contemporánea, y la que sin duda ha guiado la reflexión gadameriana hacia la conformación de una ontología hermenéutica que rescata ámbito ético en la labor interpretativa y que unifica la herencia teórica de Nietzsche y Heidegger en el sentido de una continuidad que apunta en dirección a esa disolución del ser que tiene lugar en el mundo de la racionalidad científica la del *Ge-Stell*; donde la hermenéutica tiene su principal razón de ser la filosofía de ese mundo; en reconocerse básica y finalmente una filosofía de la actualidad y sólo de esta.

Finalmente, es este horizonte en el que la hermenéutica se presenta como *Koiné* filosófica actual, pues si bien la hermenéutica ha llegado a asumir efectivamente en los últimos años la posición de una *Koiné* cultural, es en función de haberse convertido en idioma común al fundarse sobre el reconocimiento radical de la posición histórica del hombre.

"En general, que el pensamiento se vuelva a la hermenéutica para reencontrar la historicidad y esencialidad de los contenidos que el estructuralismo había olvidado, se explica por el peso determinante de la

teoría de la interpretación ...en Gadamer; para quien,... la interpretación no es ninguna descripción por parte de un observador <<neutral>>, sino un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados....Mientras que el pensamiento estructural tenía por telos la clarificación y la toma de posesión, por parte de la conciencia observante, de órdenes articulados de acuerdo con reglas, el pensamiento hermenéutico pone el acento en la pertenencia de observante y observado a un horizonte común, y en la verdad como evento que, en el diálogo entre los dos interlocutores, <<pone en obra>> y modifica, a la vez, tal horizonte." ⁶⁴

En este reconocimiento radical de la historicidad del pensamiento -la hermenéutica como ontología de la actualidad- se da la pertenencia a una experiencia del mundo en la que es posible comprobar una enorme modificación de costumbres donde la existencia social no tiene más referencia que ella misma y en donde la indolencia nihilista es un rasgo contemporáneo.

⁶⁴ *Ibid.*, p.61-62.

CONCLUSIONES

En el problema del método se hayan vinculados dos elementos a destacar y que determinarán el desarrollo y la posible superación de dicha problemática; por una parte, se destaca el despliegue de la ciencia moderna en el siglo XVII y, por otro, la problemática del rebasamiento de la metafísica.

A partir de estas circunstancias es posible constatar que a lo largo de la historia de la filosofía se han generado líneas de pensamiento encaminadas a fundamentar la labor humanística, tal es caso de Dilthey, expuesto en el primer capítulo. Para él la metafísica se muestra imposible, de esta forma, intentará fundar la filosofía en la experiencia total y plena. Desde el punto de vista diltheyano no sólo esta en la historia sino que es historia; la historicidad afecta al mismo ser del hombre, es decir, el descubrimiento de la vida en su dimensión histórica, donde esta vida se presenta como un enigma que pide comprensión y que sólo puede entenderse desde sí misma. Por esta razón, frente a la experiencia causal propia de las ciencias de la naturaleza, va a hacer Dilthey de la comprensión el método de las ciencias del espíritu. No obstante, tal comprensión de la vida ajena reclama una interpretación que lo sitúa en el terreno de la hermenéutica, esto es, el conocimiento, la interpretación comprensiva de otras vidas y así de la historia.

Bajo estos lineamientos Dilthey postula una crítica de la razón histórica que pretende sobre la base del planteamiento de la crítica kantiana alcanzar también el mundo histórico. Aquí se trata de una nueva forma de razón más amplia que no excluya lo histórico.

Sin embargo, la propuesta diltheyana se presenta inconsistente en el sentido en que la hermenéutica que plantea descansa en un aspecto psicológico que se presenta en sí mismo como imposible y que se refiere a la posibilidad de experimentar y revivir una vivencia ajena por parte del que realiza la interpretación. Esta será una de las dificultades a superar en la hermeneútica posterior y que tendrá uno de sus mayores frutos en Gadamer.

Por otro lado, resulta rescatable desde esta propuesta, la riqueza que proporciona la vivencia al presentarse como fundamento del conocimiento del hombre desde las manifestaciones que le son propias en su histórico devenir.

Este reconocimiento valorativo y enriquecedor del elemento histórico presente en Dilthey será reconocido posteriormente no sólo en el terreno de las ciencias humanas sino se hará extensivo de igual forma al terreno de la ciencia. Tal es el caso de Thomas Kuhn que con su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, sin suda, originó fuertes críticas como las de Popper y Lákatos entre otros.

Para Kuhn la introducción del carácter historicista en el quehacer científico se encuentra intrínsecamente vinculado a su concepto de *paradigma* se trata aquí de una situación en la que la elección entre paradigmas contrastantes se revela finalmente como una elección entre formas incompatibles de vida social y que no puede estar determinada exclusivamente por los procedimientos de valoración de la ciencia normal, porque estos dependen, en parte, de un paradigma que no es objeto de discusión.

De lo anterior se desprende que las reglas que rigen el funcionamiento de una ciencia no pueden ser demostrables en sí mismas; sino que son objeto del consenso entre la comunidad científica la que de ninguna manera puede sustraerse al contexto histórico al que pertenece y en el cual se desarrollan sus investigaciones.

Desde este punto de vista, considero que la posibilidad de explicar los cambios particulares de fe que han tenido lugar a lo largo de la historia de la ciencia, se encuentran vinculados a dos elementos (la meta de la empresa científica y los principios de comparación de las teorías) que son determinados por su propia historicidad.

Otro de los terrenos en los que se ha podido verificar posturas contrarias sobre lo que se considera el método adecuado para las ciencias sociales, es el realizado por el movimiento historicista.

Popper en su ataque a las doctrinas historicistas rechaza aunque no de manera radical todo determinismo histórico inherente a estas teorías. Esta refutación alas posturas historicistas me parece muy acertada, en el sentido en que no es posible predecir el curso futuro de la historia en cuanto que los avances en el terreno de la ciencia afectan el curso de la historia humana.

Aún cuando en su crítica al historicismo Popper expone los límites del conocimiento histórico en cuadro que supone que la predicción histórica es el fin principal de éste, (elemento central de su crítica); él propone el modelo de explicación histórica por medio de leyes generales, en este sentido, parece olvidar que éstas leyes pueden verse afectadas por la

pluralidad de interpretaciones y que por tanto, donde predomina el elemento interpretativo no es posible la utilización de leyes generales.

Ahora bien, una de las más interesantes reflexiones entorno al problema del método es la desarrollada por Gadamer en *Verdad y método*; pues a diferencia de Dilthey, para quien lo característico de la hermenéutica es su finalidad de comprender al autor mejor de lo que el mismo lo hizo; en la hermenéutica de corte gadameriano la comprensión sólo es posible en cuanto que el sujeto pone en juego sus propios presupuestos, donde el aporte del intérprete forma parte del sentido de la comprensión.

Este rasgo determinará naturalmente el distanciamiento de la tarea hermenéutica planteada por Dilthey respecto a la tarea propia de la hermenéutica propuesta por Gadamer.

En la ontología hermenéutica de ascendencia Heideggeriana expuesta por Gadamer el lenguaje cobra una condición esencial; esto en la medida en que la comprensión como facultad fundamental de la persona lleva a cabo su convivencia con los demás por la vía del lenguaje y por lo tanto del diálogo; en este sentido, el lenguaje como una posibilidad de la experiencia del mundo, es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. Es a partir de esta concepción del hombre como ser con lenguaje donde Gadamer sustenta su pretensión de universalidad de la hermenéutica.

Cabe señalar que esta pretensión de universalidad establecida por la vía del lenguaje, específicamente el lenguaje natural, fue objeto de crítica por Habermas, en el sentido en que el lenguaje natural no contiene ningún criterio que pueda diferenciar una comunicación

distorsionada de la que no lo es, o más aún, en el terreno de la ciencia donde es posible constatar la exigencia de enunciados formalmente concluyentes.

Por otra parte, considero que la propuesta de Gadamer es viable, siempre y cuando lleve implícito el reconocimiento de ser un elemento que contribuya y no que determine la labor de investigación en el terreno de la ciencia; es decir, la hermenéutica gadameriana es posible en la medida en que tenga la clara conciencia de no rebasar ciertos límites; sino que desempeñe un papel igualmente importante, ya sea en el ámbito de la creatividad científica, o en lo que se refiere a alcanzar un consenso dentro de toda comunidad científica.

Otro de los puntos que proyectan a la hermenéutica en un sentido más amplio es la reivindicación de la instancia ética, no sólo como parte de su crítica a la metafísica tradicional; sino también como reivindicación del saber humanístico frente a los intentos de establecer el método de la ciencia a las llamadas ciencias humanas.

Esta recuperación de la instancia ética por la hermenéutica gadameriana se expresa en el sentido en que toda experiencia que tiene el hombre del mundo es posible en virtud de disponer del lenguaje, lo que quiere decir que la experiencia del mundo que se expresa por la vía del lenguaje no es otra cosa que la realización concreta del *ethos*, común de una determinada sociedad histórica. Por tanto, la ética que es reivindicada desde este horizonte hermenéutico se funda sobre una actividad interpretativa del acaecer del ser, el cual se encuentra determinado por las relaciones entre los individuos; en los que siempre se encuentran valores que operan en las relaciones de ese orden social.

Esta ética de la interpretación, en cuanto que fundada en el acaecer del ser, reconoce su situación de pertenencia a la modernidad caracterizada por el dominio de la tecnología.

A este respecto considero que la ética hermenéutica que Gadamer recupera se desarrolla en una época en que las nuevas condiciones de vida de la modernidad establecen que el valor predominante y generalmente aceptado es el del *desarrollo*; por tanto se denota una identificación del desarrollo de la personalidad con el de la técnica.

Desde mi punto de vista se presenta como necesaria una recuperación de la función central del sujeto el cual se encuentra amenazado por mecanismos que el mismo sujeto puso en movimiento. Tal vez sea necesario retornar a la labor de reconocimiento de los caracteres peculiares que distinguen al mundo humano del mundo de la objetividad científica, cobrando conciencia del papel que le corresponde al sujeto. Es probable que el *An-denken* heideggeriano contribuya a esta recuperación en el sentido en que el pensamiento no se remonte a los orígenes para apropiarse de ellos sino en el sentido de recuperar la riqueza del pasado y la posibilidad de recuperar la capacidad emancipadora del individuo.

BIBLIOGRAFIA

BÁSICA.

- CARR, E.: *¿Qué es la historia?*, Ed. Origen/Planeta, México, 1985, p.p.16-17 y 147-179.
- CRUZ, M.: *Filosofía de la historia*, Ed. Paidós-Ibérica, España, 1991, p.p.112-124.
- DILTHEY, W.: *Crítica de la razón histórica*, Ed. Península, España, 1986, p.p.261-262
- DILTHEY, W.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, Ed. Alianza, España, 1980, p.p.436-439.
- DILTHEY, W.: *Teoría de la concepción del mundo*, Ed. Alianza, España, 1978, p.p.159-162.
- GADAMER, H-G.: *Verdad y método I*, Ed. Salamanca, Sígueme, España, 1970, p.p.43-49, 95-118, 225-226, 280-299, 303-320, 383-4 y 461-486.
- HABERMAS, J.: *La lógica de las ciencias sociales*, Ed. Rei-México, 1993, p.p.81-124, 277-306.
- KUHN, T.S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Ed. F.C.E., México, 1971, p.p.176-211.
- LAKATOS y MUSGRAVE.: *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Ed. Grijalbo, México, 1973, p.p.512-15.
- LAKATOS, I.: *La metodología en los programas de investigación científica*, Ed. Grijalbo, Madrid. 1983, p.p.133-146.
- NEWTON-SMITH, W.H.: *La racionalidad en la ciencia*, Ed. Paidós-Ibérica, España, 1981, p.p.13-20
- POPPER, K.R.: *La miseria del historicismo*, Ed. Alianza-Taurus, Madrid, 1984, p.p.11-84 y 145-158.
- MARTINEZ MIGUELEZ, M.: *El paradigma emergente*, Ed. Gedisa, México, 1993, p.p.53-55.
- RADNITZKY, G.: Et. al., *Progreso y racionalidad en la ciencia*, Ed. Alianza, España 1982, p.p.16-18
- VATTIMO, G.: *La ética de la interpretación*, Ed. Paidós-Ibérica, España, 1966, p.p.38-71, 115-142 y 205-224.
- VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, Ed. Gedisa, España, 1966, p.p.23-46 y 99-158.

COMPLEMENTARIA.

ADORNO, T.W.: *Dialéctica negativa*, Ed. Taurus, España, 1975, p.p.11-61.

ARON, R.: *Lecciones sobre historia. Cursos del College de France*, Ed. F.C.E., México, 1996, p.p.105-179.

AYER, A.J.: *El positivismo lógico*, Ed. F.C.E., México, 1970, p.p.9-34 y 115-133.

BLOCH, M.: *Introducción a la historia*, Ed. F.C.E., México, 1995, p.p.9-41.

BRAUDEL, F.: *La historia y las ciencias sociales*, Ed. Siglo XXI, México, 1979, p.p.61-106.

DANTO, A. C.: *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Ed. Paidós, Barcelona, 1988, p.p.9-27.

GADAMER, H.-G.: *Verdad y método*. Vol. 2, Ed. Sígueme-Salamanca, España, 1993, p.p.43-49, 95-118, 293-308 y 319-347.

LAKATOS y MUSGRAVE: *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Ed. Grijalbo, México, 1975, p.p.149-157.

LAKATOS, I.: *La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Ed. Tecnos, México, p.p.25-28.

MORADIELLOS, E.: *El oficio de historiador*, Ed. Siglo XXI, México, 1994, p.p.21-60.

NAGEL, E.: *La estructura de la ciencia*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1968, p.p.151-165.

NICOL, E.: *Psicología de las situaciones vitales*, Ed. F.C.E., México, 1975, p.p.136-162.

NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral* Ed. Alianza, Madrid, 1979, p.p.29-603.

OLIVE, L. y PEREZ RANSANZ, A. R.: *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, Ed. UNAM-Siglo XXI, México, 1989, p.p.253-278.

OLIVE, L.: *La racionalidad epistémica*, Ed Trotta, Madrid, 1995, p.p.19-39.

POPPER, K.: *La lógica de la investigación científica*, Ed. Tecnos, Madrid, 1973, p.p.27-47.

RICOEUR, P.: *Tiempo y narración*, Vol. 1: *Configuración del tiempo en el relato histórico*, Ed. S.XXI, México, 1995, p.p.9-29.

SAVATER, F.: *Ética como amor propio*, Ed. Mondadori, Madrid, 1988, p.p.15-159.

VATTIMO, G.: *Las aventuras de la diferencia*. Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Ed. Península, 2ª. ed., México, 1990, p.p.15-39.

VELASCO GOMEZ, A.: *Racionalidad y cambio científico*, Ed. Paidós-UNAM, México, 1997, p.p.157-178.

Varios autores.: *Historia ¿para qué?*, Ed. Siglo XXI, México, 1980, p.p.33-52.

INDICE TEMATICO

ÍNDICE TEMÁTICO

A

activismo, 49
Adorno, 73
An-denken, 83, 100
areté, 89
Aristóteles, 6, 7, 89

B

Biblia, 62

C

Carr E., 57
Círculo de Viena, 2, 25, 28
cognoscente, 11, 17, 19, 20
comprensión, 1, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 23, 27, 50, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 86, 95, 98
Comte, 20, 44, 53
conciencia, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 23, 24, 62, 67, 69, 70, 72, 74, 75, 77, 81, 82, 89, 92, 94, 99, 100

D

Dasein, 82, 83
Descartes, 8, 9, 20
dialéctica, 6
dialógico, 84, 86, 94
Dilthey, 1, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 44, 59, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 85, 95, 96, 98
diltheyano, 1, 14, 20, 22, 23, 65, 95
Dray, 45
Droysen, 64

E

elética, 5
ethos, 86, 87, 88, 89, 99

F

Feyerabend, 32
Fichte, 10

G

Gadamer, 2, 3, 20, 21, 22, 23, 24, 60, 61, 62, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 96, 98, 99, 100
gadameriana, 3, 64, 65, 66, 73, 85, 87, 88, 90, 93, 99
Galileo, 8, 20
geometría, 5
Ge-Stell, 3, 77, 91, 93
gnoseológico, 8

H

Habermas, 3, 73, 74, 75, 76, 98

Hegel, 10
Heidegger, 3, 67, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 90, 91, 93
Hempel, 33, 45, 57
hermenéutica, 3, 14, 16, 17, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100
hexis, 90
Hobbes, 9
holística, 50, 55
holístico, 50
Hume, 9
Husserl, 22

I

Ilustración, 60
interpretación, 3, 4, 14, 16, 17, 18, 57, 58, 62, 63, 65, 68, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 80, 85, 86, 88, 91, 94, 95, 96, 100

K

Kant, 9, 10, 20, 21
Kepler, 20
Koiné, 85, 93
Kuhn, 2, 26, 27, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 96
kuhniano, 2

L

Lákatos, 2, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 43, 96
Laudan, 34, 35
Leibniz, 9
Locke, 9

M

metafísica, 1, 2, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 21, 25, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 87, 90, 91, 95, 99
Mill, 44, 53

N

Nietzsche, 3, 80, 81, 82, 84, 85, 93

O

Occam, 8
orexis, 90

P

Parménides, 5, 7
pitagóricos, 5
Platón, 6, 7
Popper, 2, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 96, 97

posmetafísico, 3

R

rankeana, 58

Rickert, 44

S

Schelling, 10

Schleiermacher, 63, 66, 67, 85

senso comune, 69

Simmel, 44

Spinoza, 9

T

teoría de los números, 5

V

Vattimo, 3, 77, 78, 80, 81, 83, 85, 87, 88; 90

vivencia, 1, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 64, 96