



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Preconcepción teórica y prejuicio: punto de convergencia en la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn y la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

EDUARDO TEJEDA PÉREZ

TUTORA: DRA. MARÍA DE LA CRUZ GALVÁN SALGADO



Ciudad Universitaria, México, D.F., mayo de 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Índice

Introducción	2
Capítulo 1 Gadamer. Introducción.	3
1.1 Interpretación ontológica.	8
1.2 El prejuicio como condición de posibilidad del comprender.	14
1.3 Movilidad del prejuicio.	19
1.4 Historicidad del comprender.	23
Capítulo 2 Kuhn. Introducción.	26
2.1 Interpretación ontológica.	32
2.2 La preconcepción teórica como condición de la investigación científica.	43
2.3 Movilidad de la preconcepción teórica.	49
Capítulo 3 Conclusiones.	57
Bibliografía.	71

Introducción

El primer objetivo de esta tesis es abrir un diálogo entre dos tradiciones filosóficas que hasta hace poco se encontraban distanciadas y sin posibilidad de comunicación, por un lado la tradición continental representada en esta tesis por Hans-George Gadamer y por otro lado la tradición anglosajona en la representación de Thomas S. Kuhn, esto con el fin de proponer soluciones a problemas filosóficos desde este diálogo y, a la vez, allanar el camino que alguna de las tradiciones tiene que transitar por no conocer los desarrollos de la otra, logrando de esta manera un enriquecimiento para ambas tradiciones.

Este diálogo intertradicional muestra variadas convergencias, en esta investigación nos centraremos en la función que los conocimientos previos tienen para que se dé la experiencia en la filosofía de la ciencia de Kuhn y en la hermenéutica filosófica de Gadamer. Con este análisis se pretende mostrar que a pesar de provenir de tradiciones distintas, las propuestas de ambos pensadores convergen al asumir la productividad epistemológica de los saberes que la tradición nos transmite.

Este proyecto de investigación, al buscar las convergencias en las propuestas de Kuhn y Gadamer, comenzará exponiendo las características básicas de cada una de ellas, explicitará sus diferencias y finalmente señalará los elementos convergentes de fondo. En el primer capítulo se describirán las líneas generales de la propuesta de Gadamer, para realizar después un análisis más detallado sobre la función que tienen los prejuicios para la comprensión. En el segundo capítulo se expondrá la propuesta de Kuhn y posteriormente se analizará la función que la preconcepción teórica tiene para que se pueda dar la experiencia de la investigación científica. Por último, en el capítulo tercero y a modo de conclusión se expondrán las convergencias existentes en las propuestas de ambos filósofos respecto al tema mencionado.

1 Gadamer. Introducción.

Hans-George Gadamer publicó su obra *Verdad y método I* en 1960 cuando tenía 60 años de edad, por ello, a pesar de ser su *opera prima*, ésta muestra la madurez intelectual y filosófica del autor. En esta obra el filósofo desarrolla una crítica a la concepción epistemológica moderna que sostenía la idea de que únicamente a través de un método basado en fundamentos ciertos se podía tener acceso a la verdad. Para esta concepción epistemológica moderna el conocimiento influenciado por prejuicios resultaba sospechoso debido a no estar basado en verdades claras y distintas. Esta exaltación metodológica es tomada como modelo por las ciencias humanas que pretendían de esta manera legitimarse del mismo modo que las ciencias naturales. Gadamer señala los límites que tiene esta concepción metodológica y demuestra que existen otras experiencias de la verdad, como por ejemplo la que él encuentra en el arte, las cuales no están basadas en ningún método ni en un fundamento que dé certeza. Gadamer expone, en *Verdad y método I*, que estas otras experiencias de la verdad son más adecuadas para las ciencias humanas.

La obra magna de Gadamer es muy extensa y rica en análisis de varios temas filosóficos, en ella se puede encontrar una influencia explícita de Heidegger que fue su maestro durante algún tiempo. Es importante destacar esta influencia debido a que Gadamer utiliza nociones heideggerianas y en ocasiones suscribe explícitamente concepciones filosóficas de Heidegger como tendremos oportunidad de mostrar más adelante. Por motivos de espacio y para lograr los objetivos de esta tesis es imposible hacer un análisis exhaustivo de dicha obra en esta introducción, por este motivo me circunscribiré a la exposición de las ideas expuestas por Gadamer que tienen prioridad para esta investigación. Destacar algunos aspectos inevitablemente opaca otros no menos importantes, la interpretación de la filosofía de Gadamer que realizo en esta tesis

está indefectiblemente guiada por un proyecto como todas las interpretaciones, en este caso el proyecto es analizar la estructura y naturaleza de la comprensión humana y la importancia fundamental que tiene la función de los prejuicios en ella.

Verdad y método I está dividida en tres partes, la primera es una elucidación del problema de la verdad desde la experiencia del arte, en esta parte se encuentra la estética gadameriana y su importante análisis ontológico de la obra de arte que le servirá de base para su hermenéutica filosófica desarrollada en las secciones siguientes. La segunda parte expande los resultados obtenidos en el análisis ontológico de la obra de arte y su recuperación de la verdad del arte, a la comprensión en las ciencias humanas. En esta segunda parte de *Verdad y método I* Gadamer sienta los fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica que será central en la presente investigación. Por último, en la tercera parte de dicha obra se realiza el giro ontológico de la hermenéutica teniendo al lenguaje como hilo conductor. Para Gadamer no hablamos sólo de un lenguaje del arte, sino también de un lenguaje de la naturaleza, e incluso del lenguaje de las cosas, es desde este sentido que puede entenderse la sentencia de Gadamer “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”¹.

La hermenéutica filosófica gadameriana tiene en la mira el objetivo de mostrar la insuficiencia que para el estudio de las ciencias sociales tiene el subjetivismo moderno junto con las ideas de verdad y método que le subyacen. Para conseguir este objetivo Gadamer comienza con un análisis estético y desarrolla una idea de verdad muy alejada del método propio de la filosofía moderna y para hacerlo se sirve de la noción de „juego“ a partir de la cual desarrollará la „ontología de la obra de arte“; ya que el

¹ Gadamer, H.G. *Verdad y Método I*, p. 567

concepto de „juego“ se erige como base de la estética hermenéutica y permite a Gadamer desarrollar la hermenéutica filosófica, lo analizaremos a continuación.

Al utilizar el concepto de „juego“ para definir la experiencia del arte, Gadamer pretende usarlo como un concepto opuesto a la categoría de sujeto:

Cuando hablamos del juego en el contexto de la experiencia del arte, no nos referimos con él al comportamiento ni al estado de ánimo del que crea o del que disfruta, y menos aún a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el juego, sino al modo de ser de la propia obra de arte.²

El modo de ser de la obra de arte es entonces el juego y no algo atribuible al sujeto o que siquiera dependa de él. El jugador no se comporta en el juego como frente a un objeto que pretendiera aprehender, conocer o representarse, sino que el jugador se abandona al juego, pertenece al juego. Los jugadores son una condición de posibilidad para que el juego acceda a su re-presentación pero no son ellos los que determinan la esencia del juego como si tuvieran el control, por el contrario, son llevados, absorbidos por el acontecer del juego.

Para Gadamer „*todo jugar es un ser jugado*“, o sea que el jugador es jugado por y en el juego, se abandona y se sumerge en él con toda la seriedad que el juego mismo exige. En esta idea del juego gadameriana no hay ninguna primacía de la conciencia del jugador sobre el juego, o de un sujeto frente a un objeto. La obra de arte, de igual manera, no puede ser pensada como objeto frente al cual un sujeto se comporta estéticamente al juzgarla con una distancia. Al igual que los jugadores pertenecen al juego mientras fluyen en él y en la misma medida en que el juego sólo *es* cuando se juega, la re-presentación es esencial a la obra de arte. Para Gadamer la música no es su

² *Ibid.*, p. 143.

partitura escrita, sino su representación, su ser tocada. Lo mismo sucede con la literatura ya que no hay texto sin lectura. Al ser esencial de la obra de arte la re-presentación o ejecución, Gadamer introduce la temporalidad ya que para que se produzca la totalidad de sentido que es la obra de arte se necesita que se represente y esto se hará siempre por un intérprete.

La obra de arte –o el juego- lleva dentro de sí una totalidad de sentido que le pertenece y que hace que la obra permanezca como la misma obra a través de sus diferentes interpretaciones históricas, sin embargo en esta permanencia hay una transformación de la obra en cada representación, en cada interpretación. Gadamer asegura que el juego y la obra de arte son un hacer comunicativo porque incluyen siempre al espectador o receptor que es a quien comunica ese sentido que enuncia siempre el juego o la obra de arte:

El juego es una conformación; esta tesis quiere decir que a pesar de su referencia a que se lo presente se trata de un todo significativo, que como tal puede ser representado repetidamente y ser entendido en su sentido. Pero la conformación es también juego, porque, a pesar de esta su unidad ideal, sólo alcanza su ser pleno cuando se lo juega en cada caso. Es la correspondencia recíproca de ambos aspectos los que intentamos destacar frente a la abstracción de la distinción estética.³

La correspondencia recíproca entre ambos aspectos que sostiene Gadamer, puede entenderse a partir del modelo de la conversación estructurado por un intérprete-receptor y por un sentido por comprender en la „cosa“ a interpretar. Para Gadamer este sentido sólo puede ser comprendido mediante un diálogo. Es por esto que la obra de arte aunque es una totalidad de sentido, cuando es interpretada por una persona distinta cada vez, su re-presentación, que es su verdadera esencia, es cada vez distinta, hay una

³ *Ibid.*, p. 161

permanencia y un cambio. La obra de arte es concebida por Gadamer como algo temporal, como algo permanente-cambiante:

La obra de arte tiene, en otras palabras, la estructura temporal del ser-ahí en tanto advenir-sido-siendo, tal como la describe Heidegger en la segunda mitad de *Ser y Tiempo*. El ser ahí es lo “sido” porque es su pasado y no se configura más que a partir de su historia; es “siendo” porque esta historia no es más que en este presente en el que el ser-ahí se encuentra arrojado, y es advenir porque es posibilidad siempre abierta a otras posibilidades en un futuro que está por-venir.⁴

En el caso de la lectura de un texto, el diálogo se da entre la totalidad de sentido que es el texto y el lector o intérprete, lo que acontece en ese momento de diálogo es una fusión de horizontes. La interpretación se hace una con la obra, pertenece a ella, se fusiona con ella, lo que queda es el sentido que emerge del texto. Al igual que en el juego, no se tiene nunca el control total de lo que sucede en el diálogo, éste nos lleva, somos conducidos por él. Igualmente que en el juego, que es a la vez permanente y a la vez cambiante cada que se le re-presenta y por lo que tiene una estructura temporal, la interpretación de un texto o su re-presentación será cada vez distinta pero sin ser totalmente arbitraria debido a que el texto responde dialógicamente con su totalidad de sentido, con su identidad hermenéutica, conformando un diálogo con nosotros. Para Gadamer lo que acontece en este diálogo es la comprensión, esta nueva concepción del comprender rompe con la moderna concepción instrumental del mismo como algo que podamos controlar por medio de un método.

Para Gadamer, la hermenéutica desarrollada hasta entonces, principalmente por Schleiermacher y Dilthey, está demasiado enfocada en encontrar un método, y no es que Gadamer esté en contra de la ciencia metódica sino que lo está de la seducción que ésta

⁴ González Valerio, M. A. *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, p. 91.

ejerce y que nos hace pensar de manera puramente instrumental el comprender. Es por este motivo que subraya el carácter de acontecimiento del comprender que es similar al juego o a la re-presentación de la obra de arte. En contra de la consideración de que el acto del comprender se distingue por un proceder metódico que nos proporcionará conocimientos claros y distintos de los cuales podemos estar ciertos, para Gadamer, el comprender es algo que se apodera de nosotros y del cual no podemos tener un control total, algo que nos sucede y en lo que estamos sumergidos y fluyendo.

A partir de esta concepción del comprender, Gadamer analiza el papel que juegan los prejuicios que nos son transmitidos por nuestra pertenencia a una tradición. Gadamer ejerce una consideración positiva de los prejuicios al señalar que constituyen una parte inherente de todo comprender. Es aquí donde se encuentra el eje central de nuestra investigación. El desarrollo que se expone a continuación puede ser situado y entendido desde el contexto anteriormente descrito.

1.1 Interpretación ontológica

El concepto de „interpretación ontológica“ en este trabajo de investigación será utilizado para designar un tipo particular de interpretación que tiene características distintas a la tradicional noción de interpretación, más ligada al ámbito epistemológico. He decidido utilizar este concepto debido a las implicaciones esenciales que tiene para esta tesis la clara distinción entre ambas concepciones de interpretación.

Para entender a qué nos referimos con interpretación ontológica es importante hacer una distinción entre ésta y la concepción común de interpretación, la cual llamaremos „interpretación teórica“. Esta diferencia es fundamental ya que, como se verá en el desarrollo de este trabajo, al hablar de dos niveles de interpretación se introduce una

nueva concepción respecto al papel que la interpretación juega en nuestro conocimiento del mundo.

La primera idea que se nos viene a la mente cuando pensamos en interpretación puede ser por ejemplo cuando después de leer un texto damos nuestra opinión de lo que dice dicho texto, incluso especulamos con lo que quiso decir el autor tomando en cuenta lo que sabemos de él y de lo que piensa, esta opinión puede ser contrastada con la opinión de alguien más que puede ser o no diferente de la nuestra. En caso de que la otra opinión respecto a lo que el texto expresa sea distinta a la nuestra, decimos que tenemos dos interpretaciones diferentes. A esta actividad consciente producida subjetivamente para dar un significado o un sentido a un texto o a un hecho nos referimos cuando hablamos de interpretación teórica.

Desde esta perspectiva, la interpretación es resultado de una actividad de la conciencia que es dueña de sus proyectos de comprensión y por tanto los controla. Este tipo de interpretación es propio del paradigma epistemológico de la modernidad que concibe a la conciencia como autónoma, a-histórica, libre de prejuicios y capaz de hacer juicios claros y distintos.

Pero, ¿la conciencia es siempre dueña de sus proyectos de comprensión? Gadamer cree que no. Él piensa que en todas las personas existe un nivel de interpretación anterior al teórico o consciente, es a este tipo de interpretación originaria a la que nos referiremos como interpretación ontológica, la nombraremos ontológica debido a que, como se verá más adelante, es una parte constitutiva del modo de ser de las personas. Podemos adelantar que este tipo de interpretación rompe con el paradigma epistemológico de la modernidad al disolver la dicotomía entre sujeto cognoscente y objeto conocido.

Como dijimos, en la interpretación teórica el sujeto es el autor autónomo de sus proyectos de comprensión. Gadamer, por el contrario, sostiene que los seres humanos estamos desde siempre arrojados ya a proyectos de comprensión que nos configuran más que ser su autor autónomo. Estos proyectos de comprensión que nos configuran los llamamos tradición. Gadamer, al plantear este arrojamiento que sitúa en una tradición a la conciencia, se refiere al hecho de que como seres humanos pertenecemos a una tradición que nos ofrece posibilidades de comprensión por medio de interpretaciones previas. El hecho de que como seres humanos pertenezcamos a una tradición está íntimamente ligado con la forma en que comprendemos y sus posibilidades y limitaciones.

La idea de que la conciencia pertenece a una tradición que la condiciona, se aparta de la idea de una conciencia autónoma y transparente a sí misma que es autora de proyectos de comprensión o de interpretaciones que dan sentido al mundo. Lo que de hecho sucede es que nacemos en una familia, la cual pertenece a determinada cultura situada en un tiempo histórico, esta cultura en la que nacemos tiene ya, antes de nosotros, una interpretación de lo que es el mundo, esta interpretación anterior a nosotros nos es transmitida de manera inevitable y necesaria ya que, gracias a esto, podemos desenvolvemos en el mundo en el que hemos nacido al adquirir la capacidad de poder entendérselas con las cosas que hay, gracias a lo cual, podemos sobrevivir.

Como vemos, Gadamer da un giro a la concepción que tenemos comúnmente de la interpretación ya que habitualmente pensamos a la interpretación como un producto de la conciencia, que de manera autónoma erige un proyecto, da un sentido a un texto o al mundo; el giro que se encuentra en la propuesta de Gadamer es que la conciencia es el producto de interpretaciones o proyectos que la anteceden y a los cuales pertenece, es en

este sentido que se afirma la tesis histórica de toda conciencia: No soy yo quien proyecta, sino más bien quien se encuentra proyectado en los horizontes de sentido que me preceden. Esta concepción de interpretación no es original de Gadamer quien abiertamente expresa que sigue a Heidegger al considerar a la interpretación como una parte esencial de la manera en que comprendemos y en general en su concepción de la estructura de la comprensión desarrollada por él, confirmando que estamos influenciados permanentemente por proyectos de comprensión que nos anteceden. La siguiente cita justifica su extensión debido a la relevancia de lo mencionado anteriormente, en ella Gadamer expone la estructura de la comprensión heideggeriana a la cual se suscribe, por este motivo encontraremos términos oscuros para quien no esté familiarizado con la filosofía de Heidegger, más adelante trataremos de aclarar dichos términos:

También para la realización de la comprensión que tiene lugar en las ciencias del espíritu vale la idea de que la estructura del estar ahí es proyecto arrojado, y que el estar ahí es, en la realización de su propio ser, comprender. La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro. El estar ahí que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre <<sid>>. Este es el sentido del factum existencial del arrojamiento. El que todo comportarse libremente respecto de su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología e Husserl. El estar ahí encuentra como un presupuesto irrebasable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar. *Esta estructura existencial del estar ahí tiene que hallar su expresión también en la comprensión de la tradición histórica, y por eso seguiremos en primer lugar a Heidegger.*⁵

Para Gadamer al igual que Heidegger, las personas („estar ahí“ en términos heideggerianos) pertenecemos siempre a una cultura o tradición y a la vez somos proyecto porque estamos abiertos a posibilidades futuras, esta pertenencia a una

⁵ Gadamer, H.G. *Verdad y Método I*, p. 330. Las cursivas son mías.

tradición y las posibilidades que el futuro nos depara y por las cuales somos también proyecto, son constitutivas de nuestro modo de ser. Otra característica constitutiva de nuestro modo de ser es el comprender. Si nuestro modo de ser es estar „arrojados“ o pertenecer a una tradición y también ser proyecto, la realización de nuestro modo de ser que es la comprensión acontece cuando proyectamos los sentidos dados por esa tradición. Debido a que nuestro modo de ser tiene necesariamente las anteriores características decimos que son ontológicas. La comprensión es ontológica para Heidegger y para Gadamer. Ahora bien, Gadamer utiliza esta estructura de la comprensión para llevarla a las ciencias del espíritu y en particular al estudio de la historia que se realiza con la lectura de textos. Heidegger, por su parte, había desarrollado el análisis de la estructura de la comprensión enfocado a la existencia humana. Debido a la importancia que tiene para la hermenéutica filosófica de Gadamer la estructura de la comprensión desarrollada por Heidegger, expondré brevemente su concepción aclarando que a Heidegger le interesa exponer cómo comprendemos „mundo“ y a Gadamer cómo comprendemos textos históricos.

Para Heidegger, las interpretaciones previas con las que comprendemos el mundo nos han sido transmitidas por nuestra pertenencia a una tradición y no podemos escogerlas conscientemente, por el contrario, son parte de nosotros y las proyectamos en cada momento. Las proyecciones de sentido que realizamos *estructuran* los insumos de la realidad posibilitándonos ver el mundo „como mundo“, o dicho en otras palabras, *comprenderlo*. Cada momento de nuestras vidas estamos viendo el mundo „como mundo“, estamos organizando los insumos de la realidad al interpretar, esta interpretación es posible gracias a que nos fue transmitida por nuestra pertenencia a una tradición, en el momento que esta interpretación que proyectamos se confirma con las cosas de manera armónica estamos comprendiendo. Lo anterior lo hacemos de manera

inmediata y sin que nuestra voluntad o conciencia teórica participen. Esta manera de interpretar y comprender es parte de nuestro modo de ser.

Debido a lo anterior estamos ahora en condición de decir que comprendemos gracias a que interpretamos los insumos de la realidad de determinada manera para verlos *como* „algo“. Comprender e interpretar es un mismo proceso que los seres humanos siempre estamos haciendo aunque no nos demos cuenta de ello y esto es así porque comprender de este modo es una de las características que nos constituyen, es parte de nuestro modo de ser, por esto decimos que el comprender o interpretar como parte estructural del ser humano se da en un nivel ontológico. Gracias a este proceso del comprender, que es parte intrínseca de ser humano, es que podemos fluir por el mundo. Al proceso de organizar los insumos de la realidad, posibilitado por los prejuicios heredados por la tradición, lo denominamos en esta tesis *interpretación ontológica*.

Una vez explicada brevemente la estructura de la comprensión desarrollada por Heidegger, podemos ver las diferencias y similitudes que hay con Gadamer. El análisis de la estructura de la comprensión es central en la propuesta de Gadamer ya que tiene como objetivo analizar el conocimiento perteneciente a las ciencias del espíritu, en particular a la Historia, la cual es producto de los seres humanos y éstos a su vez, producto de ella. Gadamer advierte que el historiador pertenece a la historia, o dicho de otro modo, el intérprete pertenece a lo interpretado. De esta circularidad se percata Gadamer y no intenta evitarla, sino al contrario, la pone de manifiesto y la lleva a sus últimas consecuencias haciendo un análisis de la historicidad de todos los seres humanos, esto quiere decir que los seres humanos, particulares, finitos, con proyectos y aspiraciones, pertenecemos a una tradición que nos condiciona, que nos transmite sus sentidos del mundo. Los proyectos de la tradición se vuelven nuestros proyectos, los

juicios realizados por otras personas previamente, los cuales conforman nuestra tradición, los asimilamos y hacemos nuestros. No hay comprensión ni interpretación en la que no entre en funcionamiento la influencia de la pertenencia a una tradición, ni existe un momento en que el proceso de comprender e interpretar se interrumpa en los seres humanos ya que es parte esencial de nosotros.

1.2 El prejuicio como condición de posibilidad del comprender.

Como hemos expuesto en el apartado anterior, la comprensión es siempre una interpretación. Si hacemos a grandes rasgos y con motivos de análisis una descripción fenomenológica de la dinámica del proceso de la comprensión, podemos decir que cuando intentamos comprender lanzamos una anticipación a aquello que intentamos comprender, -que puede ser un texto histórico, jurídico, bíblico, una poesía, una pieza musical, etc.- esta anticipación es producto de nuestros prejuicios, si la cosa que intentamos comprender armoniza con la anticipación proyectada, entonces decimos que se da el acto de comprender. En caso de que nuestros prejuicios no se adecuen a las cosas, se reemplazan con otros prejuicios de donde se elegirá el que tenga mejor adecuación con las cosas.

El carácter circular de la comprensión, el acaecer de la misma, así como la pertenencia a una tradición los toma Gadamer de Heidegger, quien los desarrolla en *Ser y Tiempo*⁶ y en cursos anteriores a este libro de los que Gadamer fue alumno y de los cuales ahora podemos leer, nos referimos principalmente a la *Hermenéutica de la facticidad*⁷ y a *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*⁸. Como ya señalamos,

⁶ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, (OC: 2; 1927), Editorial Universitaria, Chile, 2002.

⁷ Heidegger, M., *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, (OC: 63; 1923), Alianza Editorial, Madrid, 2000.

⁸ Heidegger, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, (OC: 56/57; 1919), Herder, Barcelona, 2005.

Heidegger desarrolla su análisis de la estructura de la comprensión enfocado a la existencia de los seres humanos, Gadamer, por su parte, lo aplica a su estudio de las ciencias del espíritu pues piensa que el caso de comprender un texto presenta atributos similares a la comprensión de mundo.

Gadamer afirma que cuando queremos comprender un texto lo que hacemos es anticipar un sentido apenas leemos las primeras letras, lo que quiere decir es que proyectamos una anticipación de lo que vendrá a continuación, en caso que esta proyección se ajuste al texto se dice que comprendemos. Notemos que las anticipaciones de sentido no pueden ser arbitrarias ya que se confrontan con el texto, en caso de que alguna ocurrencia disparatada se proyecte, el texto no se comprenderá ya que el texto protestará, por decirlo metafóricamente.

En la estructura de la comprensión que hemos analizado, interpretar es la proyección de anticipaciones, estas anticipaciones son expectativas de sentido que hemos adquirido por nuestra inevitable pertenencia a una tradición, estas expectativas de sentido son también llamados prejuicios. Contrario a la idea que comúnmente tenemos sobre los prejuicios como algo perjudicial para la comprensión, Gadamer resalta el carácter indispensable de éstos para que podamos comprender. Es en este sentido que se descubren como una condición de posibilidad para todo comprender:

El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con un sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir

siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido⁹

Antes de afirmar que los prejuicios son condición de la comprensión, Gadamer examina la depreciación del concepto de prejuicio y del concepto de tradición llevado a cabo durante la Ilustración: “[...] la posibilidad de que la tradición sea verdad depende del crédito que le concede la razón. La fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón.”¹⁰

La Ilustración podemos verla como una época que representa una ruptura con casi mil años de Edad Media en una Europa dominada por el poder de la Iglesia que dictaba lo que era la verdad y se oponía a cualquiera que cuestionara sus dogmas, debido a esto, la Ilustración intentó compensar el peso que en la Edad Media se dio a la tradición y a la autoridad de la Iglesia, esta compensación se basó principalmente en los éxitos obtenidos en las ciencias naturales como la astrología y la física a partir del siglo XVII. Siguiendo el método cartesiano se buscaba dudar sistemáticamente hasta encontrar un fundamento para el conocimiento, este fundamento fue hallado en la razón humana la cual se convertía en el juez de la tradición y de los prejuicios que, desde el punto de vista de la Ilustración, habían oscurecido casi mil años de historia humana.

La compensación que buscaba la Ilustración a través de la crítica a la tradición y a la autoridad por medio de la razón, terminó siendo una sobrecompensación ya que se generó una dicotomía entre tradición y razón, entre el *mito* y el *logos*. De esta manera, se explica que el proyecto de la Ilustración fuese iluminar con la luz de la razón, lo que desde su punto de vista era el oscurantismo de la Edad Media dominada por la superstición y los prejuicios. La crítica que hace la Ilustración a toda tradición por

⁹ *Ibid.*, p. 333

¹⁰ *Ibid.*, p. 339

resultarle sospechosa de dogmatismo y superstición es resumida por el apotegma kantiano: “Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento.”

Es a este esquema al que Gadamer dirige su crítica afirmando irónicamente que la Ilustración muestra un prejuicio contra los prejuicios:

Este es precisamente el punto con el que debe enlazar críticamente el intento de una hermenéutica histórica. La superación de todo prejuicio, esta exigencia global de la Ilustración, revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no sólo nuestro ser hombre sino también nuestra conciencia histórica¹¹

La depreciación de todo prejuicio que se llevó a cabo durante la Ilustración impulsó un movimiento de reacción llamado romanticismo. Podemos ver al romanticismo como una respuesta contra la sobrevaloración que hace la Ilustración de la razón. Sin embargo, Gadamer advierte que esta reacción del romanticismo es simplemente una inversión de valores, regresar a lo viejo por ser viejo, a lo tradicional por el puro hecho de serlo. En el fondo el romanticismo no rompe con la Ilustración ya que sigue el mismo esquema que separa al *mito* del *logos*, o a la tradición y los prejuicios de la razón. La única diferencia es que el romanticismo desprecia la razón y valora la tradición mientras que la Ilustración hace lo opuesto, valora la razón y desprecia los prejuicios de la tradición, es decir, se sigue atrapado en la dicotomía razón *versus* tradición:

Esto se advierte muy claramente en el esquema básico de la filosofía de la historia que el romanticismo comparte con la Ilustración y que llega a ser premisa intocable precisamente por la reacción romántica contra la Ilustración: el esquema de la superación del *mythos* por el *logos*.¹²

¹¹ *Ibid.*, p. 343

¹² *Ibid.*, p. 340.

Gadamer destaca que a pesar de sus diferencias, la Ilustración y el romanticismo presentan acuerdos de fondo. En el romanticismo se privilegiaba el pasado, lo que motivó el estudio de la historia que devino en la escuela historicista, la cual sostenía que sólo podíamos entender el pasado expuesto en los textos si comprendíamos el contexto histórico desde el cual se habían escrito. En esta manera de entender los textos se encuentra de fondo un esquema que separa el pasado del presente de la misma manera que en las ciencias naturales, y en general en la filosofía moderna, se separa el objeto del sujeto. En este sentido se afirma una acepción de la historia como „objeto“ de estudio. Por el contrario, para Gadamer no existe ninguna separación ni distancia con respecto a la tradición debido a nuestra pertenencia a la historia:

En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario *nos encontramos siempre en tradiciones*, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, *sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición*.¹³

Gadamer critica este presupuesto del historicismo remarcando que el historiador siempre pertenece a una tradición y por tanto, interpreta desde unos prejuicios heredados de los cuales no puede desprenderse, debido a esto argumenta que el esquema que separa el pasado del presente y como consecuencia, la suposición de „ponerse en los zapatos“ de lo escrito en el texto tomando en cuenta el contexto histórico es imposible ya que el historiador no puede anular sus prejuicios.

Si la comprensión del texto consiste en la elaboración de un proyecto previo o prejuicio que se tiene que convalidar con el fenómeno a interpretar, entonces el pre-juicio se

¹³ *Ibid.*, p. 350. Las cursivas son mías

convierte en condición de posibilidad del comprender. Sin prejuicios anticipadores no puede haber comprensión. Los prejuicios tienen, por lo tanto, un carácter productivo para la comprensión y el conocimiento. *Por lo tanto los prejuicios son condición de posibilidad de la comprensión por lo menos en dos sentidos claros que sin embargo están íntimamente ligados, como estructura organizativa del texto y como guía de nuestras anticipaciones de comprensión.*

1.3 Movilidad del prejuicio

Como se explicitó en el apartado anterior, Gadamer hace una consideración positiva del prejuicio. Recordemos que los prejuicios constituyen una condición de posibilidad de la comprensión, que al interpretar lo que hacemos es proyectar un sentido que proviene de nuestros prejuicios; a la convalidación de estos prejuicios con las cosas le llamamos comprensión. Ahora bien, ¿qué sucede cuando no se armonizan nuestras anticipaciones con las cosas? Para empezar, esta no adecuación significa que no encontramos el sentido de lo interpretado, de modo que inmediatamente se elabora otro proyecto hasta encontrar inteligibilidad en el texto. Es debido a esta constante revisión de nuestros prejuicios que algunos de ellos pueden ser modificados o incluso anulados:

Pues toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido; es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad del sentido; la interpretación empieza siempre con *conceptos previos* que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados.¹⁴

Nuestros prejuicios, nos dice Gadamer, deben ser confirmados por las cosas mismas o el texto, sin embargo no siempre nuestros prejuicios son legítimos, esto lo advertimos cuando al hacer una anticipación de sentido no comprendemos, lo cual se debe a que el

¹⁴ *Ibid.*, p. 333. Las cursivas son mías

prejuicio que proyectamos no se convalida con el texto, al pasar esto inmediatamente nos percatamos que no entendemos:

El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas. Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas mismas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse <<en las cosas>>, tal es la tarea constante de la comprensión.¹⁵

Gadamer nos previene de no dejarnos llevar por nuestros prejuicios y ocurrencias al momento de enfrentarnos a un texto y a elaborar los proyectos adecuados; la manera de hacer esto es estar alertas a nuestros prejuicios y a la vez no cerrarnos a lo que el texto nos dice para no imponer de manera arbitraria y forzada una interpretación, ya que, como nos dice Gadamer:

Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada <<a la cosa misma>> (que en el caso del filólogo son textos con sentido, que tratan a su vez de cosas)¹⁶

Sin embargo, Gadamer se percata que nuestra condición histórica rebasa a la epistemológica y precisamente por ello no podemos controlar totalmente nuestros prejuicios y librarnos de su influencia. Pretender lo anterior sería caer en la ilusión de la Ilustración de una conciencia transparente a sí misma y autónoma. Gadamer resalta este hecho y nos propone hacernos cargo en lo que podamos de nuestras anticipaciones para de esta manera abrirnos a la posibilidad de diálogo con el 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 receptividad no presupone ni <<neutralidad>> frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.¹⁷

En contra de la idea de la Ilustración según la cual la tradición debe ser superada por la razón, Gadamer diluye la separación entre razón y tradición y rehabilita los prejuicios que son legítimos mostrando que la tradición está conformada por un conjunto de prejuicios que no son ocurrencias sin valor alguno ya que en algún momento fueron juicios legitimados y por esta razón se han transmitido. Gadamer sostiene que nuestra conciencia es una conciencia histórica y que por tanto razón y tradición constituyen una unidad de efectos recíprocos:

La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, *la conservación es un acto de la razón*, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí. [...] En todo caso la conservación representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación. La crítica ilustrada de la tradición, igual que su rehabilitación romántica, queda por lo tanto muy por detrás de su verdadero ser histórico.¹⁸

Aunado a lo anterior, tenemos que recordar que los seres humanos pertenecemos siempre a una tradición que „construye“ nuestra conciencia, nuestro comprender: “Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos.”¹⁹

Al reconocer la existencia de prejuicios legítimos Gadamer se aparta de una posición relativista en donde cualquier opinión sería igual de válida, por el contrario, esto está muy lejos de lo que Gadamer expone en *Verdad y Método I*, ya que constantemente nos advierte a estar despiertos y vigilar nuestros prejuicios para no dejarnos determinar por

¹⁷ *Ibid.*, p. 336

¹⁸ *Ibid.*, p. 350. Las cursivas son mías.

¹⁹ *Ibid.*, p. 344

ellos y de este modo hacer una comprensión errada, lo que implica que hay comprensiones más adecuadas que otras. Sin embargo, como ya mencionamos, la vigilancia de nuestras anticipaciones no puede ser total ya que la historia ejerce su influencia sin que nos percatemos de ello, a este hecho le llama Gadamer „historia efectual“. Por otro lado, nuestras interpretaciones a modo de proyectos de sentido, deben ser corroboradas por las cosas o el texto en el caso de las ciencias del espíritu. Como vemos, no podemos imponer una interpretación arbitraria sin que el texto la rechace:

Aquí no hay otra objetividad que la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración. Pues ¿qué otra cosa es la arbitrariedad de las opiniones previas inadecuadas sino que en el proceso de su aplicación acaban aniquilándose? La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias.²⁰

Es importante recalcar que, como lo muestran claramente las citas anteriores, de la hermenéutica filosófica de Gadamer no se sigue un relativismo extremo producto de la idea de que todas las interpretaciones son igualmente válidas, lo que anularía la idea de verdad. Lo que encontramos en la hermenéutica filosófica de Gadamer es una verdad histórica y contextual. Muy apartada de una verdad absoluta la cual sería verdad para todos los hombres en cualquier lugar y en cualquier época histórica, la hermenéutica filosófica de Gadamer nos muestra que nuestra comprensión está condicionada por nuestros prejuicios y que éstos van siendo constantemente reinterpretados, se van moviendo, no son siempre los mismos y, como consecuencia de esta movilidad de los prejuicios debida a la no convalidación que los sustituye, nuestra comprensión cambia constantemente.

²⁰ *Ibid.*, p. 334

1.4 Historicidad del comprender.

Gadamer titula al capítulo nueve de *Verdad y Método I* “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico.” El título nos indica la importancia de la historicidad de la comprensión que es considerada por Gadamer como principio hermenéutico. Pero ¿qué quiere decir Gadamer con „historicidad de la comprensión“? Podemos responder en primera instancia a esta pregunta en términos negativos afirmando que la comprensión no es atemporal. Esta respuesta tiene implicaciones muy fuertes que se contraponen a la idea defendida por la Ilustración de una razón universal y por tanto a-histórica, ya que como Gadamer advirtió: “[...], la tendencia general de la Ilustración es no dejar valer autoridad alguna y decirlo todo desde la cátedra de la razón.”²¹ La razón para la Ilustración es independiente de la tradición y puede juzgarla como sí ella misma no perteneciera a una tradición.

En términos positivos y de manera sencilla podemos decir que no hay una separación irreconciliable entre razón y tradición, sino que la primera está condicionada por la segunda a la vez que en la movilidad de la tradición existe un elemento racional que nos permite hablar de una mejor comprensión de las cosas, en este sentido existe una relación de efectos recíprocos que da cuenta del fenómeno de la comprensión como una unidad efectual entre pasado y presente, esto podemos constatarlo al ver que no comprende igual un chino que un francés, ni un adolescente de esta época que un adolescente de hace cien años, tampoco comprende igual quien se haya formado con la lectura de la Biblia que quien lo haya hecho leyendo a Nietzsche, incluso podemos afirmar que cada uno de nosotros comprendemos distinto en el transcurso de nuestras vidas conforme tenemos experiencias y nuestros prejuicios cambian y/o son sustituidos por otros.

²¹ *Ibid.*, p.339

Un ejemplo claro de lo anterior es el caso de leer un libro y volverlo a leer un par de años después. Pasado un par de años en el que hemos leído otros libros, aprendido nuevas cosas, tenido nuevas experiencias en la vida como el amor, la esperanza o la desilusión, y por casualidad nos encontramos con el libro que leímos años atrás y lo volvemos a leer, nos percatamos sorprendidos que comprendemos cosas que antes no habíamos comprendido, nos asombra descubrir que ahora, después de un tiempo, el texto nos dice cosas que anteriormente no habíamos escuchado, incluso parece que estuviéramos leyendo otro libro. Esto es así porque nuestra formación se ha modificado con el transcurso del tiempo lo cual se manifiesta en la re-interpretación que hacemos del texto o dicho en otras palabras: La historicidad del intérprete conlleva necesariamente la historicidad de la comprensión, y a su vez, la historicidad del comprender implica una historicidad del intérprete.

El que nuestra comprensión cambie se debe a que siempre comprendemos desde determinado horizonte y este horizonte es distinto conforme nos transformamos. El término „horizonte“ lo emplea Gadamer por ser una estupenda metáfora que expone muy bien el dinámico proceso de la comprensión. Un horizonte es lo que tenemos a la vista, lo que abarca nuestra mirada, lo que podemos ver. Nuestro horizonte es constreñido por el punto donde nos encontramos situados y desde el cual nuestra mirada tiene una perspectiva determinada. Lo que abarca nuestra mirada está condicionado por el lugar donde estamos situados. No podemos ver más allá de lo que nuestro horizonte nos permite, sólo en caso de que caminemos podemos ver otras cosas ya que nuestro horizonte también se mueve con nosotros.

La pertenencia a una tradición nos aporta prejuicios que posibilitan nuestra comprensión pero también la limitan, en este sentido podemos decir que nuestro horizonte de

comprensión es configurado por nuestra tradición. Los prejuicios que nos aporta nuestra tradición hacen que destaquemos más un aspecto que otro, que nuestras expectativas se dirijan hacia un sentido determinado dejando otros posibles sentidos a un lado. Si leemos un libro muy probablemente nuestros prejuicios se verán modificados, por lo menos algunos de ellos, y a la vez adquiriremos nuevos. Debido a esto, la manera en que comprendemos después de la lectura de un libro se ha modificado imperceptiblemente. Si decimos que nuestro horizonte se mueve con nosotros es porque comprendemos distinto conforme adquirimos nuevos prejuicios o se modifican algunos. Gadamer afirma que cuando leemos un texto, el horizonte de sentido de ese texto se fusiona con nuestro horizonte, la comprensión es el resultado de la fusión de estos horizontes.

Si hay comprensiones distintas es porque se interpreta desde distintos horizontes de sentido, la tradición en la que se ha formado un habitante de China es diferente a la de un francés y por lo tanto los horizontes también lo son, en la tradición china los prejuicios son distintos, lo que se destaca de la realidad es distinto y, por lo tanto, la comprensión de un texto es distinta. Debido a esto, las anticipaciones guiadas por comprensiones previas serán diferentes, los sentidos que se proyecten no serán iguales. Para Gadamer la conciencia que comprende está siempre situada en un contexto dado, en un lugar y un tiempo determinados, no es la conciencia clara y distinta de la Ilustración:

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no

es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*²²

La historicidad de la comprensión es una manifestación del atributo histórico que toda conciencia tiene en el sentido de pertenecer a una tradición que le condiciona y que se modifica con el curso del tiempo y junto a la cual cambiamos. Nuestra comprensión está limitada por la época en la que nacemos, por la tradición a la cual pertenecemos, por nuestra formación, por los libros que hemos leído, de tal modo que podemos afirmar que nuestra comprensión siempre será incompleta, perfectible, y nunca absoluta. Tarde o temprano moriremos, nuestra comprensión se ve constreñida también por el tiempo, sólo si fuéramos eternos podríamos tener una comprensión absoluta y no lo somos.

2. Kuhn. Introducción.

Thomas Kuhn inaugura una nueva etapa en la filosofía de la ciencia con la aparición de su libro titulado *La estructura de las revoluciones científicas*, en este texto se muestra que la ciencia no sigue un proceso de acumulación de conocimientos que la harían acercarse cada vez más a la estructura ontológica verdadera de la realidad, si no que, en la historia de la ciencia se distinguen discontinuidades taxonómicas y ontológicas. Para explicar estas discontinuidades Kuhn recurre al término de „revolución científica“, proceso que ocurre cuando un paradigma llega a su límite y entra en crisis por no poder resolver alguna anomalía que otro paradigma, con presupuestos teóricos distintos, sí puede resolver. El nuevo paradigma resultado de una revolución científica es inconmensurable, en algunos aspectos, con el viejo paradigma. Esto significa que no es totalmente traducible en términos del otro paradigma:

²² *Ibid.*, p. 344

La tesis de inconmensurabilidad va directamente en contra de un supuesto muy arraigado, que Kuhn considera un resabio del siglo XVII: la idea de que todo lo que se puede decir en un lenguaje determinado puede ser dicho en cualquier otro lenguaje, al menos aquello que sea suficientemente elemental, como es lo relacionado con la percepción sensorial.²³

Asumir que el tránsito entre paradigmas es de naturaleza inconmensurable implicó una nueva manera de entender el cambio científico, ya que, si existen discontinuidades debido a la inconmensurabilidad entre paradigmas sucesivos, ello implica entre otras cosas, pérdida de contenido empírico; de tal modo que la idea de un progreso por acumulación de conocimientos a lo largo de toda la historia de la ciencia resulta insostenible.

Para entender mejor lo anteriormente afirmado debemos primero conocer qué es un paradigma científico, qué función tiene en la investigación científica y la influencia que ejerce sobre la observación científica. La razón de que Kuhn introdujera el concepto de „paradigma“ es que necesitaba partir de una unidad de análisis más amplia y compleja que las teorías. Sin embargo, en *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn utiliza el término „paradigma“ de varios modos distintos. Siete años después de la primera edición de *La estructura*, Kuhn escribió un epílogo en el año de 1969 con motivo de la traducción al japonés de esta obra, dicho epílogo aparece en la edición en español del año 1971 la cual se ha reimpresso hasta la fecha, en este texto Kuhn reconoce que, debido a inconsistencias de estilo, el término „paradigma“ puede resultar algo oscuro, para corregir esto distingue dos usos principales de paradigma:

1) Paradigma como ejemplo de solución exitosa (y sorprendente) de cierto tipo de problemas, que es reconocido por toda la comunidad pertinente, y 2) paradigma como conjunto de compromisos compartidos por una comunidad de especialistas.²⁴

²³ Pérez Ransanz, A.R., *Kuhn y el cambio científico*, p.87

²⁴ *Ibid.*, p. 35.

La primera acepción de paradigma como ejemplo de solución exitosa es, según Kuhn, la que tiene más profundidad filosófica y es -según él- el elemento más novedoso y menos comprendido del libro.²⁵ Es gracias a los ejemplos de solución exitosa o „ejemplares,“ como los llama Kuhn, que el científico en su época de estudiante descubre una manera de *ver un problema como* similar a otro problema con el que ya se ha enfrentado. Al aprender a ver similitudes entre un ejemplo de solución exitosa y otro problema por resolver el estudiante asimila su disciplina. El aprender a „ver como“ es aprender la Gestalt²⁶ que los científicos de su disciplina comparten:

El esquema de ley, digamos $f=ma$, ha funcionado como una herramienta que informa al estudiante qué semejanzas buscar, señalando la Gestalt en la que ha de verse la situación. La consiguiente habilidad de ver una variedad de situaciones como semejantes las unas a las otras, como casos de $f=ma$ u otra generalización simbólica, es, según creo, lo más importante que adquiere un estudiante al hacer problemas ejemplares, sea con papel y lápiz o en un laboratorio bien concebido. Tras haber resuelto algunos, que pueden variar muchísimo de un individuo a otro, ve las situaciones a que se enfrenta como científico con la misma Gestalt que otros miembros de su grupo de especialistas.²⁷

Más adelante analizaremos detenidamente la función que tienen los paradigmas como ejemplos de solución exitosa y sorprendente, por el momento nos interesa hacer la distinción sobre los dos sentidos que Kuhn le da a paradigma. La función de guía que ejercen los paradigmas sobre la investigación durante la ciencia normal radica en su tarea posibilitadora y al mismo tiempo limitante para observar fenómenos, los paradigmas adiestran al científico para „ver como“.

²⁵ Cfr. Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*, pp. 303, 321.

²⁶ El término „Gestalt“ tiene su origen en la psicología Gestalt y aplicado en el sentido que Kuhn lo hace se refiere al modo en que se organiza las partes para que aparezca un todo coherente, esta aparición de un todo estructurado se da de golpe, no por pasos distinguibles o poco a poco. Podríamos decir que es un sólo momento de la visión.

²⁷ Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 323

La segunda acepción de paradigma, a la cual, para evitar confusiones, Kuhn llamó después „matriz disciplinar“, es la más amplia y se refiere a la constelación de los compromisos de grupo. Entre éstos se encuentran las generalizaciones simbólicas o esquemas de ley, un ejemplo de ello es: $f=ma$. Otro elemento de la matriz disciplinar son los compromisos metafísicos, los cuales son creencias básicas de lo que es la realidad, como por ejemplo: el calor es la energía cinética de las partes constituyentes de los cuerpos. Otro compromiso que comparten los científicos pertenecientes a la misma matriz disciplinaria son los valores que contribuyen a crear un sentido de comunidad y que muestran su importancia en momentos de crisis o al elegir entre dos paradigmas incompatibles. Entre los valores que comparte una comunidad científica tenemos por ejemplo: la precisión en las predicciones de las teorías, la simpleza y consistencia de éstas o el valor de la utilidad social de la ciencia. Otro de los compromisos compartidos por una comunidad de científicos son los ejemplos de solución exitosa, o sea que el primer sentido de paradigma es parte del segundo sentido más amplio:

La relación entre los dos sentidos de paradigma se podría ver como sigue: paradigma como conjunto de compromisos compartidos (segundo sentido) es aquello que presuponen quienes modelan su trabajo sobre ciertos casos paradigmáticos (primer sentido).²⁸

Desde el sentido más amplio de paradigma como matriz disciplinar podemos decir que las teorías científicas se construyen y desarrollan dentro de marcos teóricos, los cuales están conformados por un conjunto de presupuestos que aportan los compromisos básicos en cualquier disciplina científica, estos compromisos son ontológicos, conceptuales, epistémicos y metodológicos. Este marco de supuestos previos o

²⁸ Ransanz, A. R. *Kuhn y el cambio científico*, p. 30.

compromisos teóricos posibilita y a la vez limita a la investigación realizada durante la ciencia normal.

Hasta el momento hemos hablado de lo que acontece en la ciencia normal, sin embargo, Kuhn distingue tres periodos importantes en el desarrollo de la ciencia, el pre-paradigmático, el paradigmático en el cual se realiza la ciencia normal y un periodo de crisis donde se realiza la ciencia extraordinaria. Estos periodos son la estructura o patrón que sigue el desarrollo de la ciencia. Kuhn nos explica que primero existe un momento pre-paradigmático en el que varias teorías compiten entre sí para explicar un fenómeno, esta suele ser una época caótica y sin muchos avances para determinada disciplina científica, este periodo termina cuando una de las teorías se impone sobre el resto debido a que da solución a un problema importante y además promete futuros éxitos en la resolución de otros problemas; es en este momento que se constituye un paradigma que logra el consenso de la mayoría de las anteriores escuelas rivales, las cuales, se suman al nuevo paradigma; En el periodo paradigmático se desarrolla la ciencia normal que es la que principalmente hacen los científicos, es en esta etapa de ciencia normal donde se dan los avances más sorprendentes de la ciencia debido a la especialización que se va logrando. Dentro de esta etapa de ciencia normal podemos hablar de un progreso por acumulación de conocimientos.

La etapa dominada por un paradigma en la cual se desarrolla la ciencia normal, a pesar de ser muy productiva y durar relativamente mucho tiempo en comparación con las otras etapas, tiene un fin. Esto es debido a la naturaleza misma de los paradigmas que nacen imperfectos, tienen límites explicativos y tarde o temprano sucederá una ruptura epistémica ocasionada por una anomalía a la que no se puede dar solución dentro de la circunscripción teórica del paradigma vigente. Entre más se perfeccione en amplitud y

precisión el paradigma más cerca estará de sus propios límites explicativos dando lugar a la aparición de anomalías. Una anomalía se presenta cuando la experiencia contradice a la teoría, esto sucede algunas veces en la ciencia normal pero mientras los inconvenientes sean manejables se hacen a un lado esperando poder resolverlos en el futuro. Cuando un paradigma ha mostrado insuficiencia explicativa para dar solución a una anomalía y surge un paradigma con presupuestos teóricos distintos que sí da respuesta a la contrastación problemática, entonces se presenta una revolución científica que desemboca en una reestructuración taxonómica y ontológica.

La resolución de las anomalías es probable que se haga dentro de los compromisos compartidos del paradigma vigente, si esto sucede entonces la solución pasa a formar parte del paradigma. Sin embargo también es posible que la solución a dicha anomalía requiera un nuevo paradigma provocando con ello un cambio en los presupuestos compartidos como son las generalizaciones simbólicas, los supuestos metafísicos, metodológicos, de valores, etc. Kuhn afirma que el nuevo paradigma es inconmensurable en comparación con el antiguo paradigma, esto significa que entre un paradigma y otro se constituyen diferentes visiones del mundo, es por esto que a esos cambios les llama revoluciones científicas.

Ahora bien, si las teorías científicas y la investigación realizada en la ciencia normal están condicionadas por los compromisos teóricos de los paradigmas ¿cómo es que esto sucede? ¿Qué función tiene la preconcepción teórica resultado de la pertenencia del científico a una tradición de investigación científica? Para explicar esto Kuhn recurre a la investigación sobre la observación realizada por Norwood Russell Hanson.

2.1 Interpretación ontológica.

En el capítulo uno de *Patrones de descubrimiento*, Hanson distingue entre dos tipos de interpretación, una interpretación teórica, la cual en dicho escrito aparece algunas veces entrecomillada y otro tipo de interpretación que es constitutiva de toda observación, la cual aparece escrita sin comillas. Esta diferenciación es de suma importancia porque destaca un tipo de interpretación no teórica que tiene derivaciones epistemológicas y ontológicas en el campo de la filosofía de la ciencia y que podemos considerar el núcleo de la transformación que permite distinguir a las posiciones post-positivistas.

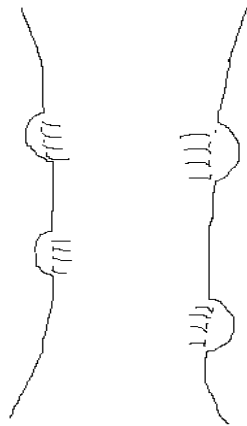
Hanson afirma que toda observación se encuentra estructurada a través de los conocimientos previos que un científico posee, esta estructuración permite la apariencia de algo en cuanto a algo, no es que primero veamos y después interpretemos, sino que ver tiene siempre como parte del mismo proceso un interpretar que organiza la información. En el ensayo “*Interpretar ontológico: convergencia de las propuestas de M. Heidegger y N. R. Hanson*”²⁹ Galván Salgado, utiliza el concepto „interpretación ontológica” para referirse a la organización de la que habla Hanson y que es parte constitutiva de la experiencia. En la presente tesis se utiliza esta noción para distinguir los diferentes niveles de interpretación y resaltar la función que en la constitución de los fenómenos tiene la interpretación ontológica; la explicitación y consecuencias de asumir a la interpretación ontológica como una condición de posibilidad de la construcción y desarrollo del conocimiento científico, constituye el eje argumentativo central de la presente investigación que nos permitirá mostrar la convergencia entre la noción de preconcepción teórica de la propuesta kuhniana y la noción de prejuicio de la hermenéutica gadameriana.

²⁹ Galván Salgado, M., “Interpretar ontológico: convergencia de las propuestas de M. Heidegger y N. R. Hanson”, en el marco del *decimocuarto congreso internacional de filosofía: razón y violencia*, Toluca, México, octubre 22-28, 2001.

Para Hanson, hay una distinción sustancial entre un simple estado físico y la experiencia de observar. Esta diferencia sustancial le permite argumentar contra la tesis de la epistemología moderna que afirma la posibilidad de que dos sujetos que observan el mismo objeto *deben* ver lo mismo, es decir, que la observación es neutral, libre de todo tipo de condicionamiento teórico. Podemos imaginar a dos personas en la misma posición mirando un objeto, ambas tendrían el mismo impacto en sus retinas, lo cual es un *estado físico*. Hanson acepta que, de darse el supuesto anterior, es posible que dos personas tengan un mismo estado físico pero argumenta que esto no significa que necesariamente vean lo mismo ya que *ver es una experiencia* que tiene una persona, es la persona la que ve algo no sus ojos: “para ver es necesario algo más que la mera recepción en los glóbulos oculares.”³⁰

Ese algo más que se necesita para ver, es *la organización de los datos que registra la retina*, dicha organización constituye la interpretación ontológica y tiene su origen en el conjunto de conocimientos previos que una persona posee. Hanson hace una distinción entre este tipo de interpretación intrínseca de la visión y la „interpretación“ como la conocemos comúnmente que involucra una actividad deliberativa en un nivel teórico. Esta distinción es muy importante para Hanson ya que afirma que se ha pensado comúnmente que la única interpretación que existe es la teórica y debido a esto no se ha podido explicar de manera adecuada la naturaleza de toda observación científica, la cual es el resultado de cómo se interpretan, o lo que es lo mismo, como se organizan, los datos que se registran en la retina. Para aclarar la interpretación como estructura organizativa de la visión tomemos un ejemplo que Hanson utiliza:

³⁰ Hanson, N. R. “La naturaleza de la observación” en Olive, León, y Ana Rosa Pérez Ransanz (comps.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, p. 220.



Hanson afirma que podemos ver en el dibujo anterior a un oso trepando por un árbol debido a que nuestro conocimiento previo sobre los osos nos permite realizar esa estructuración aun sin que nadie nos explique nada sobre esas líneas. Debemos notar que para Hanson, la „interpretación“ (teórica) no entra en juego cuando vemos en el dibujo un oso ya que en el momento de observar el dibujo no estamos haciendo ninguna conjetura racional y premeditada, simplemente se organizan las líneas de determinada manera para que la experiencia de la visión se dé. Por lo tanto, para que tengamos la experiencia de ver algo no es suficiente con que tengamos un estado físico como la excitación de las células de nuestra retina, sino que se necesita una organización de los insumos provenientes del exterior, éstos afectan a nuestros sentidos pero tenemos que codificarlos de alguna manera para que el fenómeno aparezca: Interpretar constituye una condición de posibilidad para la emergencia de los fenómenos, sin la estructuración de los datos de los sentidos, la observación no se puede dar:

La organización en sí misma no se ve de la misma manera en que se ven las líneas y los colores de un dibujo. En sí misma no es una línea, una forma o un color. No es un elemento que exista en un campo visual, sino más bien la manera en que se *comprenden* los elementos. [...] Si la organización faltara nos quedaríamos nada más que con una configuración ininteligible de líneas.³¹

³¹ *Ibid.*, p 230. Las cursivas son mías.

El observador no es un sujeto pasivo que recibiera de manera transparente una representación del mundo en su mente. Por el contrario, el observador es un sujeto activo que participa con sus conocimientos previos en la estructuración de lo observado. La participación del observador en la manera de organizar los estímulos provenientes de la realidad es inmediata, se da en un sólo momento y es un proceso del que no tenemos control a voluntad, ya que, es parte de nuestro modo de ser. Afirmar lo anterior implica un rompimiento con el positivismo y su presupuesto de observaciones neutras y con el realismo metafísico que le subyace:

Sólo podemos ver lo que se estructura mediante la interpretación, por ello, ver e interpretar conforman uno y el mismo momento. Esta afirmación hansoniana elimina la posibilidad de que el interpretar constituya una acción separada; sostener una separabilidad entre ver e interpretar - nos dice el autor-, ha imposibilitado que la filosofía de la ciencia acceda de manera correcta a la naturaleza de toda observación y al mismo tiempo, ha continuado la tradición epistemológica al postular la existencia de objetos intrínsecamente significantes para defender un realismo de corte metafísico. Si la interpretación es intrínseca a la visión y si las visiones que dos o más observadores tienen de un mismo objeto, pueden organizarse interpretativamente de modo distinto, entonces, la postulación de objetos autoidentificantes resulta insostenible junto con cualquier postulación de un mundo independiente de la conciencia. Epistemología y ontología dejan de constituir dimensiones separadas dicotómicamente para conformar una unidad que se define por efectos recíprocos. Conciencia y mundo no se presentan desgajados la una del otro.³²

El interpretar ontológico posibilita que veamos cualquier cosa, supongamos una taza, porque los datos que se presentan a los sentidos son ordenados por nuestros conocimientos previos para que los veamos *como* taza. Esta explicación es en realidad simplificadora, como veremos, el proceso es en realidad más complejo y más amplio ya que los fenómenos no se presentan de manera aislada sino que emergen desde un todo interrelacionado. Esto significa que una taza la vemos siempre en relación con algo, con una mesa por ejemplo, y la mesa en relación con una cocina, y ésta en relación con una

³² Galván Salgado, M., *El interpretar ontológico: convergencia de las propuestas de M. Heidegger y N. R. Hanson*, p.3

casa en la que estamos situados en un día específico de determinado año. Podemos seguir ampliando las relaciones hasta abarcar nuestro lugar en el universo en una época determinada, el punto es que para que tenga sentido el objeto de conocimiento ya conformado, en este caso la taza, es indispensable que emerja de un entramado de relaciones. El objeto aislado „taza“ no tiene ningún sentido, su mismo significado, además de su conformación como objeto de nuestra visión, está necesariamente ligado a otros significados, a otras cosas que le dan un sentido y un ordenamiento para la visión. Hay una necesaria inserción de las cosas en una cadena de significados que se refieren unos a otros para que tengan sentido y podamos comprender. La comprensión se da siempre bajo el amparo de un contexto:

No se necesita, sin embargo, que dicho contexto sea establecido explícitamente. A menudo es “inherente” al pensar, al imaginar y al figurar. Estamos preparados para apreciar de ciertas maneras los aspectos visuales de las cosas. Los elementos de nuestra experiencia no se agrupan al azar.³³

Si el contexto cambia, el significado de las cosas también lo hace, incluso podemos afirmar que las cosas mismas cambian ya que los datos que se nos presentan a los sentidos se agruparían de distinta manera porque el contexto otorga el patrón de organización de cómo los elementos de nuestra experiencia se agrupan.

Una consecuencia que se sigue del condicionamiento que ejercen los conocimientos previos para que se dé la visión es que, si dos personas tienen distintos conocimientos previos, cada una verá cosas distintas a pesar de estar recibiendo los mismos insumos de la realidad. Para Hanson, los dos observadores pueden tener los mismos estímulos físicos pero esto no significa que ambos tengan que ver lo mismo. Los conocimientos

³³ Hanson, N. R. “La naturaleza de la observación” en Olive, León, y Ana Rosa Pérez Ransanz (comps.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, p 233

previos que cada uno posee provocan que tengan experiencias distintas, recordemos que la visión es una experiencia que una persona tiene. La organización de los datos proporcionados por el estado físico de la retina que se presenta cuando dos personas poseen conocimientos previos distintos, será diferente y, por lo tanto, verán cosas distintas. A la vez, si dos personas ven la misma cosa podemos inferir que sus conocimientos previos son similares:

El examen de cómo diferentes observadores ven cosas diferentes en x pone de relieve algunas cosas de interés en cuanto al ver la misma cosa cuando miran x , entonces quizá el sentido en el que ven la misma cosa implica que los diferentes observadores comparten conocimientos y teorías acerca de x ³⁴

Kuhn sigue la línea de análisis de Hanson y afirma que no existen observaciones neutras ya que todas nuestras observaciones están condicionadas por conocimientos previos. Desde esta perspectiva que ambos autores comparten se asume a la interpretación como estructura organizativa de la visión: “Lo que ve una persona depende tanto de a qué mira como también de qué le ha enseñado a ver su experiencia visual y conceptual previa.”³⁵ Esto quiere decir que los datos que se nos presentan a la vista serían ininteligibles sin una interpretación que los organice. Esta interpretación no es un segundo momento que siga a la recepción de los datos o de los insumos de la realidad, sino que es parte del mismo proceso de la visión, es integral a la visión. En palabras de Kuhn:

Por supuesto, lo que hace que merezca la pena subrayar el carácter integral de la percepción es el hecho de que haya tanta experiencia pasada incorporada en el aparato neuronal que transforma los estímulos en sensaciones. Un mecanismo perceptivo programado posee un valor de supervivencia.³⁶

³⁴ *Ibid.*, p. 237

³⁵ Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 215

³⁶ *Ibid.*, p. 332

Con el objetivo de clarificar su postura respecto a la naturaleza de la observación científica que sustancialmente coincide con la noción de interpretación inherente a la visión defendida por Hanson, Kuhn escribe algunos años después de la aparición de *La estructura*, un artículo titulado “Algo más sobre paradigmas”³⁷. En dicho artículo se hace una distinción entre estímulos y sensaciones y se explica que, a diferencia de lo que pensaba Descartes, no existe una correspondencia biunívoca entre estímulos y sensaciones. Esta afirmación es de suma importancia ya que tiene implicaciones que se manifiestan en el resto de la obra de Kuhn, incluso podríamos decir que esta idea es el pilar principal sobre el que se apoya el resto de sus aportaciones a la filosofía de la ciencia, veamos por qué.

Kuhn explica que filológicamente „dato“ proviene de „lo dado“ y frases como „negro aquí“, „círculo ahí“ o „frío aquí“ constituyen ejemplos de datos o de lo dado, o sea, los mínimos elementos de nuestra experiencia. Estos elementos mínimos al afectar a nuestros sentidos se convierten en sensaciones. La filosofía de la ciencia positivista suscribe esta concepción de „dato“ o de „lo dado“. Sin embargo, desde otro punto de vista que no sea el filológico, Kuhn afirma que en realidad „lo dado“ no son las sensaciones sino los estímulos. Dicho en otras palabras, „lo dado“ son los insumos de la realidad que estimulan nuestros sentidos. Pero, y aquí está lo importante, entre el momento en que se recibe un estímulo y el momento que se da la respuesta a ese estímulo que es nuestro „dato“ sucede una transformación, un proceso de organización de los estímulos producidos por los insumos de la realidad.

³⁷ Kuhn, T. “Algo más sobre paradigmas” en *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

El dato, por lo tanto, es el resultado del proceso que ocurre por el choque de un estímulo con nuestro organismo, dicho estímulo es captado por alguno de nuestros sentidos los cuales envían estímulos nerviosos a nuestro cerebro que traduce o procesa esos estímulos nerviosos dando por resultado lo que llamamos „dato“. Ahora bien, Kuhn afirma que la traducción o el procesamiento de un estímulo pueden ser diferentes de una persona a otra dependiendo de su educación:

En grado desconocido todavía, la producción de datos a partir de los estímulos es un procedimiento aprendido. Después del proceso de aprendizaje, el mismo estímulo produce un dato diferente. Concluyo que, aunque los datos son los elementos mínimos de nuestra experiencia individual, tienen que ser también respuestas compartidas a un estímulo dado, sólo entre los miembros de una comunidad educativa, científica o lingüística relativamente homogénea.³⁸

Al decir que la producción de „datos“ a partir de estímulos es un procedimiento aprendido Kuhn abre la puerta a dos posibilidades: La primera es que no hay observaciones neutras y, por consiguiente, no podemos hablar de objetividad en un sentido absoluto, lo cual será utilizado por él para explicar la inconmensurabilidad que existe entre dos paradigmas después de una revolución científica. La segunda es que entre miembros de una comunidad educativa, científica o lingüísticamente homogénea, compartirán las mismas percepciones, verán los mismos datos como resultado de un estímulo dado. Dicho en otras palabras, los miembros de una comunidad científica organizarán de la misma manera los insumos de la realidad debido a la preconcepción teórica con la que fueron educados y que comparten, esto permite el acuerdo dentro de una comunidad científica, lo que explica que en la ciencia normal casi no existan fallas en la comunicación.

³⁸ *Ibid.*, p. 333

Para explicar de manera clara la diferencia entre la experiencia producto de nuestra percepción condicionada por conocimientos previos y los estímulos o insumos de la realidad, Kuhn se sirve de un ejemplo sencillo de la vida diaria: Imaginemos que llevamos a un niño pequeño al zoológico por primera vez en su vida, llamemos a este pequeño niño Pepe. Pepe sabe reconocer aves y distinguir petirrojos pero hasta ahí llega su conocimiento sobre estos animales. Estando en el zoológico, durante el paseo, llegamos a la sección donde se encuentran las aves, ahí le enseñamos a Pepe a reconocer un cisne, esto lo hacemos por ostentación, o sea, le mostramos directamente el cisne señalándolo con nuestro dedo y decimos algo como: “Mira Pepe, ese es un cisne”. Un momento después continuamos con nuestro paseo y de repente Pepe nos dice: “Mira otro cisne.” Pero, como Pepe no ha aprendido todavía lo que es un cisne, se equivoca. Nosotros lo corregimos y le decimos que no es un cisne sino un ganso. Después de un momento continuamos con nuestro paseo y al cabo de un rato Pepe identifica correctamente un cisne, pero a la siguiente vez se equivoca nuevamente y nos señala un „ganso“ que en realidad es un pato. Una vez más lo corregimos diciéndole que eso que ha señalado es un pato no un ganso. Después de varios intentos de Pepe por distinguir cisnes, gansos y patos, seguidos de nuestra corrección en caso de equivocarse o de nuestro reforzamiento en caso de acertar, Pepe es tan bueno identificando aves acuáticas como nosotros.

Pensando en este ejemplo Kuhn se pregunta qué es lo que le ha ocurrido a Pepe que al principio no distinguía entre estas tres aves acuáticas y que al terminar nuestra breve instrucción las distinguía sin errores. Su respuesta es la siguiente:

Durante el paseo, se ha reprogramado parte del mecanismo neural por el cual el niño procesa estímulos visuales, y se han modificado los datos que recibe de los estímulos que antes le hacían

evocar “aves”. [...] Las aves que en un principio había visto iguales –y también diferentes– estaban agrupadas ahora en conglomerados distintos dentro del espacio perceptual.³⁹

Si analizamos detalladamente la cita anterior podemos destacar que Kuhn afirma que se ha reprogramado el mecanismo neuronal que procesa estímulos visuales. Esto significa que los mismos estímulos visuales o insumos de la realidad *han sido ordenados de manera distinta después de un proceso de enseñanza* que ha modificado el modo en que la información es procesada en el cerebro por las neuronas. En el proceso de enseñanza se le ha transmitido a Pepe conocimientos previos sobre las aves, estos conocimientos previos modificaron la percepción visual porque con los mismos insumos percibe otros „datos.“ Para Kuhn, por lo tanto, el mundo que vemos es el producto de, por una parte los insumos de la realidad que estimulan nuestros sentidos y, por otra, la manera como organizamos, condicionados por conocimientos previos, esos estímulos. Al proceso de organizar por causa de conocimientos previos los insumos de la realidad lo hemos denominado interpretación ontológica.

Ahora bien, si los conocimientos previos siempre influyen en la conformación de lo que observamos, esto significa que en las observaciones de las cosas tiene un papel activo el observador, podríamos decir que el observador conforma los objetos que observa a través de la información previa que posee. Pero eso no es todo, podemos colegir otra conclusión: en el caso de un científico la información previa le es transmitida por la comunidad científica a la que pertenece, la información previa es asimilada a través de su pertenencia a una tradición. Por lo tanto, lo que el científico observa está conformado, en parte, por su pertenencia a una tradición en general y por cómo ha aprendido a ver, debido a los ejemplos paradigmáticos, en particular.

³⁹ *Ibid.*, p. 334

Hay que aclarar que para Kuhn existe un equilibrio entre el aporte de los insumos de la realidad y el aporte que la interpretación realiza organizando esos insumos, equilibrio que da por resultado la síntesis que es la observación. Es un error suponer que la tesis de la carga teórica de toda observación postula un idealismo en el que la realidad sea la creación de un sujeto ya que, para Kuhn, los estímulos o insumos son independientes. Formulado de otra manera: “[...], Kuhn también concuerda con la idea de que, a pesar de su carácter independiente, no hay insumos de la experiencia que no estén contaminados o moldeados por nuestros sistemas de conceptos.”⁴⁰

Como hemos visto, los paradigmas ofrecen una preconcepción teórica que originan tradiciones de investigación, la pertenencia a una tradición estructura la visión de los científicos, por lo que podemos concluir que no existen observaciones neutras, sin la influencia de una carga teórica que organice la visión de una persona siempre situada en algún lugar y en algún tiempo determinado. La interpretación está presente en toda observación de forma constitutiva, de tal manera que posibilita ver una cosa *como* cosa en lugar de un caos ininteligible. Además de esta función que cumple la preconcepción teórica, Kuhn también afirma que los preconceptos teóricos cumplen la función de guías o reglas del juego gracias a las cuales se pueden hacer anticipaciones y proyecciones de sentido que permiten a los científicos comprender.

En términos generales, las características del conocimiento científico son su capacidad descriptiva, explicativa y de predicción. La interpretación ontológica es la base de toda ciencia y de toda experiencia humana por ser condición de posibilidad, junto con los insumos de la realidad, de la percepción de los fenómenos que la ciencia describe. Por otra parte, la observación de un objeto o fenómeno necesita integrarse en una teoría que

⁴⁰ Pérez Ransanz, A.R. *Kuhn y el cambio científico*, p. 225

le dé sentido, que lo explique y que permita hacer predicciones. La explicación y la predicción son interpretaciones teóricas sobre el mundo. Primero hay siempre una interpretación ontológica que organiza los insumos de la realidad y que nos permite hablar de un mundo de fenómenos y cosas y después hay una interpretación teórica o epistemológica sobre los fenómenos y las cosas. Como se ha argumentado, la interpretación está presente en dos niveles, el teórico y el ontológico. Entre ambos tipos de interpretación existen efectos recíprocos que se analizarán a continuación.

2.2 La preconcepción teórica como condición de la investigación científica.

Para que exista investigación científica es necesario que haya algo que investigar. Esta aseveración parece trivial, sin embargo, tomando en cuenta la interpretación ontológica, deja de serlo. Los fenómenos que se investigan en la ciencia se constituyen por una preconcepción teórica, sin esta preconcepción no se constituirían los objetos de conocimiento⁴¹. Desde la perspectiva kuhniana los objetos de conocimiento son una consecuencia de los insumos de la realidad configurados por la preconcepción teórica que una persona posee. Sin preconcepción que organice los insumos de la realidad no hay objetos de conocimiento. En este primer sentido originario la investigación científica tiene como condición de posibilidad la preconcepción. Otra condición para que exista investigación científica es la orientación de qué investigar, es decir, cuáles son los problemas legítimos, cómo hacerlo, desde qué perspectiva y anticipando obtener qué resultados. La preconcepción teórica implícita en un paradigma otorga esta

⁴¹ Al hablar de „objeto de conocimiento“ y no simplemente de „objeto“ se pretende distinguir la postura kuhniana (que afirma que no hay observaciones neutras debido a que la preconcepción teórica es indispensable para organizar los insumos de la realidad, por lo que podemos hablar de objetos producto del entendimiento u objetos de conocimiento), de la postura moderna (que distingue entre sujeto y objeto y asume la existencia de observaciones neutras y todas las implicaciones que devienen de ello).

orientación o función de guía: “Los paradigmas en los dos sentidos del término, son la guía imprescindible de la investigación en los periodos de ciencia normal.”⁴²

Estas dos funciones que posibilitan la investigación científica también la limitan. Además de ser necesaria para la configuración de los insumos de la realidad en objetos de conocimiento, la preconcepción teórica constriñe la observación y la investigación científica debido a que un paradigma destaca una serie de datos como relevantes y deja otros a un lado. La preconcepción teórica juega entonces un papel que posibilita la observación científica pero a la vez la constriñe porque las expectativas que guían la investigación excluyen la emergencia de ciertos fenómenos de la realidad. Kuhn lo dice de la siguiente manera:

Si se examina detenidamente, sea históricamente o en el laboratorio contemporáneo, dicha empresa [las operaciones de retoque o actualización de la promesa del paradigma] parece ser un intento de meter a la fuerza a la naturaleza en los compartimientos prefabricados y relativamente inflexibles suministrados por el paradigma. Entre los objetivos de la ciencia normal no hay ninguno que exija nuevos tipos de fenómenos, y en realidad los que no encajan en esos compartimentos frecuentemente ni siquiera se ven.⁴³

Que la preconcepción teórica posibilite la observación científica (o no científica) y a la vez la limite es debido a la función organizativa de la visión que ésta tiene, lo cual tiene implicaciones profundas entre las que se encuentra que al cambiar de paradigma el mundo del científico cambie con él:

Con todo, los cambios de paradigma hacen que los científicos vean de un modo distinto el mundo al que se aplica su investigación. En la medida en que su único acceso a dicho mundo es a través de lo que ven y hacen, podemos estar dispuestos a afirmar que tras una revolución los científicos responden a un mundo distinto.

⁴² Ibid., p. 31

⁴³ Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 89

En *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn afirma que existen discontinuidades en el desarrollo de la ciencia, éstas son debido a cambios en la manera de ver el mundo producto de una revolución científica. En el capítulo X de dicho libro, Kuhn sostiene que después de un cambio de paradigma el científico habita un mundo distinto. Para entender a qué se refiere Kuhn, recordemos la distinción que existe entre estímulos y datos, estos últimos son el resultado de cómo se organizan esos estímulos:

En *La estructura de las revoluciones científicas*, particularmente en el capítulo X, insisto en que los miembros de comunidades científicas diferentes viven en mundo diferentes y que las revoluciones científicas cambian el mundo en el que trabaja el científico. Quisiera decir ahora que a los miembros de comunidades diferentes se les presentan datos diferentes mediante los mismos estímulos. Nótese, sin embargo, que ese cambio no ocasiona que se vuelvan impropias frases como “un mundo diferente”. El mundo dado, sea el cotidiano o el científico, no es mundo de estímulos.⁴⁴

Según el sentido que hemos dado en esta tesis a „interpretación ontológica“, el mundo del científico cambia porque su interpretación ontológica es distinta de un paradigma a otro. El tipo de cambio en la estructuración de lo observado entre dos paradigmas inconmensurables sucede únicamente después de una revolución científica, sin embargo es durante los periodos de ciencia normal donde se adquiere un tipo de interpretación ontológica y no otro.

Esta forma de organizar los estímulos de la realidad es adquirida en la formación del científico y la encontramos en la función de ejemplo de solución exitosa de un paradigma que enseña al estudiante de una disciplina científica a encontrar similitudes entre ejemplos modelo y otros problemas. Al aprender a ver estas similitudes el estudiante adquiere la Gestalt de la comunidad científica a la que pertenece.

⁴⁴ Kuhn, T. “Algo más sobre los paradigmas”, en *La tensión esencial*. P. 333

La función de las relaciones de semejanza adquiridas se revela asimismo con claridad en la historia de la ciencia. Los científicos resuelven rompecabezas tomando como modelo las soluciones anteriores a otros rompecabezas, a menudo con un recurso mínimo a generalizaciones simbólicas.⁴⁵

La estructura organizativa de la visión se gesta desde la resolución de problemas que modelan a la teoría, es en esta actividad de resolución de problemas similares a los ejemplos paradigmáticos donde el estudiante asimila el conjunto de relaciones y semejanzas que le permitirá ver de un modo y no de otro, o dicho en otras palabras, es en la resolución de problemas donde el estudiante asimila un tipo de interpretación ontológica.

Gracias al paradigma como ejemplo de solución exitosa el estudiante aprende a resolver problemas, identificar nuevos datos y valorar cuáles de ellos son significativos o cuáles no, según su estructuración sea semejante a los ejemplos paradigmáticos. Los estudiantes y futuros científicos aprenden el significado de los conceptos básicos teóricos no por medio de definiciones sino resolviendo problemas que semejan a ejemplares paradigmáticos:

Los estudiantes de física informan regularmente que han leído todo un capítulo de su libro, que lo han entendido perfectamente, pero que, a pesar de ello, tienen dificultades para resolver los problemas que se les presentan al final del capítulo. Casi invariablemente, su dificultad estriba en establecer las ecuaciones adecuadas, en relacionar las palabras y los ejemplos dados en el texto con los problemas que se les pide que resuelvan. También, ordinariamente, esas dificultades se desvanecen de la misma manera. El estudiante descubre una manera de ver su problema igual a otro que ya resolvió.⁴⁶

⁴⁵ Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 324

⁴⁶ Kuhn, T. "Algo más sobre los paradigmas", en *La tensión esencial*. P. 329

La actividad de resolver problemas que modelan la estructura teórica de un paradigma enseña a los estudiantes una forma de organizar la información que proviene de la experiencia. Una vez que termina sus estudios el científico realiza su actividad principalmente resolviendo problemas del tipo „rompecabezas“, este tipo de actividad es la que, según Kuhn, predomina en la ciencia normal. En esta etapa del desarrollo de la ciencia los presupuestos básicos del paradigma o matriz disciplinar no son puestos en cuestionamiento sino que son asimilados como „reglas“ o como „punto de vista establecido“:

Si aceptamos una considerable ampliación del término “regla”, de modo que viniera a equivaler a “punto de vista establecido” o “*preconcepción*”, entonces los problemas accesibles en una tradición de investigación dada muestran algo muy parecido a este conjunto de características de los rompecabezas⁴⁷

En la ciencia normal la preconcepción teórica o „punto de vista establecido“ que guía la comprensión del científico es utilizada de manera inconsciente o tácita. Para explicar lo anterior Kuhn recurre a una analogía que es muy clara:

En la medida en que está dedicado a la ciencia normal, el investigador es una persona que resuelve rompecabezas y no alguien que se dedica a contrastar paradigmas. [...] Por el contrario, se asemeja más bien al jugador de ajedrez que, al enfrentarse a un problema con el tablero ante sí, física o mentalmente, ensaya diversas jugadas alternativas en busca de una solución. Estas pruebas, sean las del jugador o las del científico, son pruebas únicamente de ellos mismos, no de las reglas del juego.⁴⁸

Una vez adquiridas las „reglas del juego“ se practican jugadas alternativas para encontrar una solución, o dicho de otra manera, la preconcepción teórica ya asimilada

⁴⁷ Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 110. Las cursivas son mías.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 259

permite estructurar conjuntos de combinaciones que permitan descubrir fenómenos nuevos pero que quedan circunscritos a la estructura teórica del paradigma, es decir, permite hacer predicciones y confirmación de ellas. Estas predicciones, entonces, son formuladas mediante hipótesis que los científicos someten a prueba sistemática, por ejemplo, se puede conjeturar que la obesidad de una rata de laboratorio se debe a que en su dieta hay más calorías de las que necesita para vivir y que el sedentarismo al que se ha confinado al roedor influye de igual manera. Para comprobar la hipótesis, el científico cambiaría la dieta abundante en calorías por una dieta basada en verduras, junto con la implementación de una rutina de ejercicios que el roedor debe realizar. En este ejemplo, tanto las variables sometidas a prueba como la manera de probarlas son aportadas por el marco teórico de la ciencia normal. La relación entre las calorías y la obesidad está dada de antemano por la teoría, al igual que la relación entre el ejercicio y la quema de grasa en que se convierten las calorías. El método de experimentación y comprobación también está implícito, así como el concepto „calorías“ „obesidad“ etc.

Armados con las herramientas de la red de compromisos compartidos, los científicos, en la ciencia normal, logran avances notorios, los cuales no serían posibles si tuvieran que establecer por cuenta propia qué entidades contiene el universo, qué relaciones guardan entre sí, cómo se explican estas relaciones, etc. En la ciencia normal los científicos necesitan que existan una serie de presupuestos o preconcepciones teóricas como condición de posibilidad del tipo de actividad de resolución de rompecabezas que realizan:

Dado que un paradigma otorga al científico criterios para distinguir los problemas legítimos de los problemas que no lo son y la legitimidad de un problema garantiza la existencia de su solución dentro del paradigma, cuando se falla en la resolución de un problema, lo que se pone en tela de juicio no es la teoría establecida sino la capacidad y habilidad del científico. Lo mismo

sucede con el que intenta resolver un rompecabezas y no lo consigue, lo que se cuestiona no es el rompecabezas sino la habilidad y el talento del que intenta resolverlo. Una vez engarzado en un problema, el científico normal tiene la convicción de que si es lo bastante habilidoso podrá resolver el reto de encontrar la solución anticipada, igual que un rompecabezas.⁴⁹

Recapitulando, podemos decir que la preconcepción teórica es condición de posibilidad de la investigación científica primeramente porque permite al científico organizar de un modo y no de otro los insumos de la realidad y, gracias a esto, *observar* el mundo y los objetos de conocimiento que investiga. Intrínsecamente ligado con lo anterior, el científico que se encuentra dentro de una tradición de investigación adquiere por su pertenencia a ésta una preconcepción que se traduce en la adquisición de „las reglas del juego“ que su paradigma sigue, estas „reglas“ son el sistema conceptual y la leyes que definen a la teoría paradigmática y que tiene el carácter de herramientas *a priori* de la investigación. Gracias a estas „reglas“ o „guías“ el científico da un sentido a lo que observa y entiende las relaciones que existen entre los fenómenos que investiga, gracias a lo cual sabe qué problemas son relevantes, qué métodos utilizar, qué esperar de sus investigaciones, etc. Estas „reglas“ le permiten hacer *proyecciones y anticipaciones* las cuales posibilitan y a la vez limitan a la actividad científica.

2.3 Movilidad de la preconcepción teórica.

La preconcepción teórica que posibilita las observaciones e investigaciones científicas lejos de representar un componente establecido de manera fija, se caracteriza por su naturaleza histórica, está siempre en un continuo cambio. La historia del desarrollo de la ciencia nos muestra que esta movilidad presenta dos modalidades: la primera ocurre durante la ciencia normal y la segunda cuando la ciencia normal ha llegado a su límite y sobreviene una revolución científica.

⁴⁹ Galván Salgado, M. *Nociones hermenéuticas en la filosofía de la ciencia de Thomas S. Khun*, p.38

Durante la ciencia normal la actividad que los científicos desempeñan es del tipo de resolución de rompecabezas, esto quiere decir que no se cuestionan los compromisos teóricos básicos del paradigma sino que se asumen completamente y lo que se hace es buscar llenar los huecos que aún no han sido „completados“ o solucionados por el corpus teórico del paradigma. En esta etapa lo que se juzga es la pericia del investigador o científico y no el paradigma mismo. Con las herramientas conceptuales del marco teórico el científico dirige sus investigaciones en direcciones de antemano trazadas, porque así lo sugiere el paradigma. El conocimiento que aportan sus investigaciones, de ser exitosas, se incorporará al cuerpo de conocimiento ya existente perfeccionando, en precisión y amplitud, el marco teórico de su disciplina. De esta manera el científico participa del desarrollo de su disciplina al afinar los conocimientos del paradigma en el que fue entrenado. Los estudiantes que se formen después de sus investigaciones exitosas asumirán éstas del mismo modo que él asumió los conocimientos previos de sus antecesores.

A través de esta actividad el enfoque teórico del paradigma aceptado se va haciendo cada vez más preciso y mejor articulado. La etapa de ciencia normal es conservadora, pues el objetivo no es la búsqueda de novedades, ni en el nivel de los hechos ni en el de la teoría. Se trata de desarrollar al máximo, tanto en alcance como en precisión, el potencial explicativo y predictivo del enfoque teórico vigente.⁵⁰

El enfoque teórico del paradigma aceptado no es fijo en los periodos de ciencia normal debido a la continua mejora que se hace de éste tanto en alcance como en precisión, si bien los supuestos básicos no cambian en los periodos de ciencia normal, los supuestos adicionales si lo hacen. En esta etapa del desarrollo de la ciencia podemos hablar de un progreso por acumulación de conocimientos que otorga movilidad a los saberes adquiridos en la ciencia normal, de modo que lo que se enseña a los estudiantes en una

⁵⁰ Pérez Ransanz, A.R. *Kuhn y el cambio científico*, p. 30.

fase temprana de ciencia normal es distinto a lo que se enseña a los estudiantes algunos años después cuando el paradigma ha sido perfeccionado en precisión y ampliado su alcance.

Recordemos la íntima relación que tienen los conocimientos previos con la visión, la manera en que lo que observamos está configurado por nuestros conocimientos previos. Ahora bien, esto sucede a nivel ontológico o, como lo hemos denominado en esta tesis, es una interpretación ontológica, pero, como ya mencionamos, el científico participa en el perfeccionamiento de la teoría que posteriormente se enseñará a los estudiantes pasando a formar parte de la preconcepción teórica constitutiva de toda visión. De tal modo que la visión que tengan del mundo los estudiantes cambiará un poco a la visión que tenían estudiantes y científicos de pasadas generaciones, aun dentro del mismo paradigma.

Podemos afirmar que existe historicidad en la comprensión que tienen los científicos debido al continuo movimiento que presentan las teorías científicas, esto sucede a un nivel epistemológico, pero, que al ser asimilado por un estudiante que pertenece a una tradición de investigación se convierte en la preconcepción teórica que es la condición de posibilidad de la observación de éste, esto ya a un nivel ontológico. Existe entonces una circularidad o interdependencia entre la epistemología y la ontología, circularidad que dado el carácter histórico y cambiante de los humanos y del mundo se manifiesta en la movilidad de todo comprender.

La historicidad de la comprensión implica que se responde de manera distinta a una misma situación, siempre desde una nueva posición, desde una nueva perspectiva. El científico parte de una comprensión ontológica o, lo que es lo mismo, ve el mundo,

tanto los fenómenos como las relaciones que hay entre ellos, a través de los conocimientos previos que le condicionan para que algo aparezca „como algo“, basado en esto, construye hipótesis que al confirmarse renuevan la interpretación que configuró la comprensión del científico. En esta reinterpretación hay una copertenencia entre la interpretación ontológica y la teórica.

Como podemos observar existe una relación circular entre ontología y epistemología pero esta circularidad no es perniciosa, sino positiva, ya que permite la movilidad de los saberes en las ciencias naturales. El paradigma posibilita y restringe la observación científica y guía las investigaciones. El científico con su actividad de „resolución de rompecabezas“ afina y amplía el paradigma en la ciencia normal, contribuyendo al desarrollo de éste. La siguiente generación de científicos que se forme en la disciplina científica, ahora más desarrollada, lo hará con una preconcepción teórica que ya no es la misma, que se ha ampliado y profundizado dando como resultado una visión un poco distinta, quizá más clara en el sentido de poder observar más detalles, enfocar más agudamente. El paradigma influye en la observación que realiza el científico y dicha observación influye en el paradigma dando por resultado una movilidad de ambos a través del tiempo hasta que llegue un momento en que el paradigma llegue a su límite.

La movilidad que hemos descrito anteriormente se da en la ciencia normal, en general podemos describir esta etapa como de „resolución de rompecabezas“ en donde se asumen las reglas del juego y con estas reglas se realizan estrategias de juego, algunas exitosas otras no, se conjeturan hipótesis siempre guiadas por las reglas del juego que pueden ser corroboradas o refutadas. Siguiendo esta metáfora del juego, digamos que todo jugador tiene un número limitado de posibilidades de construir tácticas y estrategias debido a las limitaciones intrínsecas de las reglas del juego y de su potencial

en cuanto a ingenio y creatividad. En la ciencia normal sucede algo parecido, los científicos que ven la realidad a través de la estructura de un marco teórico inevitablemente se encontrarán con fenómenos que no pueden ser explicados dentro de los límites que estas organizaciones conceptuales imponen. Se necesitan otras reglas del juego, cambiar radicalmente el modo en que se organiza la realidad para que con una estructuración taxonómica distinta y hasta inconmensurable, se vea la realidad como no se había visto. Nos referimos al cambio de paradigma producto de una revolución científica que nos posibilita observar otro tipo de cambio muy distinto al desarrollado en la ciencia normal y por el cual Kuhn aseguraba que no existe progreso científico entendido éste como un acercarse cada vez más a la descripción correcta del mundo, como aspiraban los positivistas.

La preconcepción teórica tras una revolución científica cambia inconmensurablemente generando rupturas conceptuales. El hecho que las cosas que vemos en el mundo las veamos como tales por una preconcepción teórica y puesto que ésta puede modificarse incluso de manera inconmensurable, da por resultado que entonces un mismo fenómeno pueda ser visto de manera diferente por observadores que partan de presupuestos distintos. Si entendemos al mundo como el conjunto de cosas que vemos, podemos afirmar que alguien con una preconcepción teórica distinta ve un mundo distinto.

La movilidad en la preconcepción teórica que se da en la ciencia normal es debida a que el científico se ocupa de perfeccionar la precisión y la amplitud del paradigma, en ella se puede hablar de una reinterpretación que va detallando cada vez más la teoría, por otro lado, cuando hay una revolución científica y se instaure otro paradigma, el tipo de cambio es inconmensurable, se organiza de una manera distinta los insumos de la

realidad descubriendo fenómenos que no se habían observado antes y generando relaciones distintas entre ellos.

Thomas S. Kuhn sostiene que un paradigma se encuentra conformado por un conjunto de supuestos que se aceptan sin discusión, estos supuestos tácitos son compartidos por una comunidad de científicos y entre otras cosas cumplen la función de establecer cuáles entidades se consideran existentes y cuáles no. Retomando el papel de condición de posibilidad de la interpretación para la visión, Kuhn sostiene que los conceptos teóricos contenidos en un paradigma son los que permiten configurar la visión de los científicos para que observen los fenómenos que investigan, la información sobre cómo organizar los insumos de la realidad es proporcionada por la preconcepción teórica. Esto explica porqué la comunicación de una comunidad de especialistas que comparten un mismo paradigma es casi completa, lo cual no es así con la comunicación entre comunidades de científicos pertenecientes a distintas tradiciones. De esta forma debemos entender la siguiente afirmación de Kuhn:

Al examinar los documentos de la investigación del pasado desde el punto de vista de la historiografía contemporánea, el historiador de la ciencia puede sentir la tentación de proclamar que cuando cambian los paradigmas, el propio mundo cambia con ellos. Guiados por un nuevo paradigma, los científicos adoptan nuevos instrumentos, miran en lugares nuevos y, lo que resulta más importante, durante las revoluciones ven cosas nuevas y diferentes cuando miran con instrumentos familiares en lugares en los que ya antes habían mirado.⁵¹

Cuando Kuhn menciona que al cambiar el paradigma el mundo de los científicos cambia con ellos, se refiere a que lo que cambia es la manera en que el científico organiza los insumos de la realidad, esto es así porque es distinta la preconcepción teórica que le aporta el nuevo paradigma a través de una nueva tradición científica:

⁵¹ Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 212

En este aspecto, funcionan [los paradigmas] indicándole al científico *las entidades que la naturaleza tiene o deja de tener*, así como de qué manera se comportan dichas entidades. Tal información suministra un mapa cuyos detalles dilucida la investigación científica madura. Y dado que la naturaleza es demasiado compleja y diversa para poder ser explorada de manera aleatoria, dicho mapa es tan esencial para el desarrollo inacabable de la ciencia como la observación y la experimentación.⁵²

En *La estructura de las revoluciones científicas* Kuhn afirma que: “aunque el mundo no cambie con un cambio de paradigma, tras él el científico trabaja en un mundo distinto.” Esta polémica frase expresa la movilidad de la preconcepción teórica resultado de un cambio de paradigma y las implicaciones ontológicas que esto conlleva, nos muestra también la íntima conexión existente entre epistemología y ontología. Esta conexión que se puede observar en la propuesta de Kuhn lo desmarca de todo realismo metafísico y de todo idealismo.

La inconmensurabilidad existente entre dos paradigmas distintos implica un cambio en los compromisos ontológicos, conceptuales, epistémicos, metodológicos, instrumentales y pragmáticos, por lo que podemos concluir que ninguno de estos componentes tiene un carácter permanente o absolutamente estable. La ciencia nos aporta un tipo de conocimiento que es el más confiable que tenemos los seres humanos, sin embargo, Kuhn nos muestra que este conocimiento es histórico, que las verdades que nos proporciona no son del tipo inamovibles ni absolutas. La ciencia hecha por seres humanos finitos, históricos, inmersos en la temporalidad, comparte nuestras características:

Los paradigmas sucesivos nos dicen cosas distintas acerca de la población del universo, así como acerca del comportamiento de esa población. Esto es, difieren acerca de cuestiones tales como la

⁵² *Ibid.*, p. 210. Las cursivas son mías.

existencia de partículas subatómicas, la materialidad de la luz y la conservación del calor o la energía.⁵³

Aunado a lo anterior, Thomas Kuhn destaca que, a diferencia de lo que pretendía la filosofía de la ciencia clásica, la ciencia no es una empresa totalmente autónoma. Los procesos de construcción de hipótesis están sujetos a la influencia de factores externos, como factores sociológicos, psicológicos, ideológicos, entre otros. En las investigaciones científicas el conocimiento por sí mismo no siempre es el fin único, como podríamos suponer. Quizá muchos científicos siguen esta motivación pero incluso ellos se ven limitados en el nivel económico por la distribución de los recursos financieros para la investigación. El financiamiento de las investigaciones científicas muchas veces tiene intereses no epistémicos sino políticos. La producción de conocimiento está íntimamente ligada con las relaciones de poder. El poder y el saber en la mayoría de los casos se sirven mutuamente. La influencia de factores externos que se observa en la historia de la ciencia es una razón más para dudar de un conocimiento científico totalmente neutral y atemporal y nos muestra que la ciencia es una actividad humana compleja y en continuo cambio, el cual algunas veces es inconmensurable.

Hemos analizado la movilidad de la preconcepción teórica centrándonos en dos tipos, la que se da en la ciencia normal y la que se da cuando acontece una revolución científica. En la primera podemos hablar de un progreso por acumulación de conocimientos que culmina cuando sobreviene un cambio de paradigma producto de una revolución; cuando esto ocurre no podemos hablar de cambio por acumulación sino cambio con rupturas de significados, es decir, transitar de discursos inconmensurables. Es importante señalar que mucho del contenido empírico del anterior paradigma se

⁵³ *Ibid.*, p.201

conserva, no es una inconmensurabilidad total la que ocurre ¿sí no, cómo se daría la comunicación?

De la movilidad de la preconcepción teórica se colige que no hay una verdad absoluta sino una pluralidad de verdades condicionadas a un marco teórico. La comprensión que se adquiere desde la asimilación de un paradigma cambia con el curso del tiempo, se mueve junto con la preconcepción teórica, ya sea en la ciencia normal o después de una revolución científica. Esta misma comprensión de la realidad que tienen los científicos tiene sus límites inherentes a cada época. Los desarrollos en la tecnología del siglo XVI imposibilitó el conocimiento del universo que tenemos ahora, en gran medida debido a la variedad de poderosos telescopios que poseemos en este momento. De esta movilidad podemos inferir que la comprensión científica tiene una naturaleza histórica.

3. Conclusiones

La fenomenología hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn convergen al sostener que tanto los prejuicios en la lectura de textos como los presupuestos teóricos en la observación de los fenómenos naturales constituyen una condición de posibilidad para la construcción y desarrollo de los saberes. Esta convergencia se muestra a través de puntos confluyentes más específicos. Es importante recordar que una analogía no es lo mismo que una identidad. No es nuestra intención ver igualdad en propuestas filosóficas distintas. Una analogía se presenta cuando existen similitudes y también diferencias. En la hermenéutica filosófica de Gadamer y la filosofía de la ciencia de Thomas Kuhn, existen diferencias importantes.

En la época que Gadamer escribió *Verdad y Método I*, tenía una visión positivista de las ciencias naturales la cual se ilustra mediante la siguiente cita: “Evidentemente en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un „objeto idéntico“ de la investigación, del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza, donde la investigación va penetrando cada vez más profundamente en ella.”⁵⁴ No obstante, en la misma obra, Gadamer también afirma la influencia que la tradición ejerce en la investigación que se realiza en las ciencias naturales: “En consecuencia no es necesario discutir que también en las ciencias naturales puedan continuar siendo operantes momentos tradicionales, por ejemplo, bajo la forma de una cierta preferencia por determinadas orientaciones de la investigación en uno u otro lugar”.⁵⁵ Años después y en un ejercicio hermenéutico que manifiesta su coherencia, en *Verdad y Método II*, Gadamer cambia su postura positivista respecto a las ciencias naturales, afirmando el carácter hermenéutico de toda experiencia, otorgando un reconocimiento al trabajo que desde la tradición anglosajona realiza Thomas Kuhn: “Hay que reconocer que la experiencia del mundo supone siempre la dimensión hermenéutica y por eso ésta subyace ya en la labor de las ciencias naturales, como ya ha mostrado especialmente Thomas Kuhn”.⁵⁶

El objetivo buscado por Kuhn en su obra principal es analizar la estructura del desarrollo histórico de la ciencia, mientras que Gadamer tiene por objetivo mostrar que la verdad no se adquiere por fijaciones metodológicas, sino que la verdad depende de los contextos y situaciones particulares, ejemplo por antonomasia lo constituye la verdad en el arte. Los objetivos que cada uno busca en sus principales obras son distintos.

⁵⁴ Gadamer, H.G. *Verdad y Método I*, p. 353

⁵⁵ *Ibid.*, p. 352

⁵⁶ Gadamer, H. G. “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” en H.G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 95-118

Por otra parte, Gadamer enfoca su análisis a la comprensión de textos por ser la principal actividad de las ciencias del espíritu, mientras que Kuhn dirige su análisis a la historia de la ciencia para de ahí partir en su explicación de la estructura del desarrollo de la ciencia.

La tradición a la que pertenecen no podría ser más disímil, Gadamer es heredero de la tradición continental que se ha cuestionado principalmente el ser, es una tradición cuyo pensamiento ha sido orientado hacia la ontología; mientras que Thomas Kuhn pertenece a la tradición anglosajona que se ha preguntado principalmente por el conocimiento, es una tradición cuyo pensamiento ha sido orientado hacia la epistemología. Sin embargo, a pesar de estas y otras diferencias, a pesar de preguntarse por cuestiones distintas y partiendo desde horizontes distintos, ambos convergen en algunos puntos básicos.

La convergencia de fondo en ambas propuestas filosóficas tenemos que rastrearla en la función de condición de posibilidad que para la comprensión tienen los conocimientos previos. La tesis de la carga teórica de la observación, que encierra la idea de que lo que vemos depende en alguna medida de nuestros sistemas de conceptos, es la tesis principal que se encuentra en el núcleo de las dos propuestas; en ambas, dicha tesis tiene consecuencias similares que nos permite hablar de otros puntos de convergencia.

En esta investigación hemos denominado „interpretación ontológica“ a la estructura organizativa de los insumos provenientes del mundo para que se pueda dar la visión y que todas las personas realizamos involuntariamente y de manera inmediata siempre. La forma de estructurar dichos insumos es posible gracias a los conocimientos previos que hemos asimilado por nuestra pertenencia a una tradición. En el caso de la hermenéutica

filosófica de Gadamer, esta interpretación ontológica se aplica al tratamiento de las ciencias del espíritu, es decir, un historiador cuando estudia su tema (la historia) lo hace siempre desde un entramado de prejuicios que le permiten interpretar de una manera y no de otra. Gadamer declara explícitamente que suscribe algunas características de la estructura ontológica de la comprensión planteada por Heidegger, en su *Hermenéutica de la facticidad*⁵⁷, quien desarrolla la idea de que los prejuicios y sentidos de la tradición inevitablemente nos configuran y son condición de posibilidad de nuestra comprensión de mundo:

Nuestras consideraciones sobre el significado de la tradición en la conciencia histórica están en relación con el análisis heideggeriano de la hermenéutica de la facticidad, y han intentado hacer ésta fecunda para una hermenéutica espiritual-científica.⁵⁸

El significado de la tradición en la conciencia histórica que desarrolla Gadamer con miras a la lectura de textos históricos y a las ciencias del espíritu en general, tiene como origen el condicionamiento inherente a toda pertenencia a una tradición y que tiene sus efectos en la función que los conocimientos previos ejercen al conformar los fenómenos, condicionamiento que Heidegger ya había analizado:

Se comprende en el momento mismo que se capta la estructura relacional que constituye un fenómeno. A esta estructura que muestra la organización de relaciones constitutivas de un fenómeno Heidegger la denomina *interpretación*, por eso advierte que la interpretación no constituye un momento externo de la comprensión, *ver de golpe* o *ver como* significa *ver algo en cuanto algo* y ello no es otra cosa que aprehender la estructura de relaciones que caracterizan a un fenómeno. A este comprender que constituye un proceso distinto del percibir puesto que se dirige no a los objetos aislados sino al sentido desde el cual emerge „algo como algo“, Heidegger lo denomina *comprensión hermenéutica*.⁵⁹

⁵⁷ Heidegger, M. *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, (OC: 63; 1923), Alianza Editorial, Madrid, 2000.

⁵⁸ Gadamer, H.G. *Verdad y Método I*, p.380.

⁵⁹ Galván Salgado, M. *Nociones hermenéuticas en la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn*, p. 160

Para Gadamer este proceso que permite la organización de los insumos que provienen del texto para que emerja el fenómeno de la comprensión, lo realiza el historiador siempre que intenta interpretar lo histórico, por su parte, Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* continúa la investigación que sobre la observación ya había realizado Hanson, en dicha investigación se muestra la necesidad de conocimientos previos que estructuren los insumos provenientes del mundo para que el fenómeno de la visión se dé. Siguiendo a Pérez Ransanz, podemos considerar a la propuesta epistemológica de Kuhn como un realismo de corte interno, ya que los esquemas conceptuales constituyen una pieza clave en la conformación de los objetos de conocimiento, que serían tanto algo que se construye como algo que se descubre. Kuhn, influenciado por la filosofía de la gestalt, afirma que la preconcepción teórica del científico condiciona lo que éste observa; el científico ve lo que le han enseñado a ver, organiza los insumos mediante los conocimientos previos que posee:

Es decir, los objetos no son entidades autoidentificantes, todo lo que llamamos *objeto* se encuentra en parte constituido por un esquema conceptual, representando de esta manera un *objeto para nosotros*, y no un *objeto en sí*. El problema ontológico de fondo queda planteado en términos de la dependencia teórica, evitando un realismo de corte metafísico. Al asumir que los referentes de una estructura conceptual están constituidos en parte por dicha estructura, se niega la existencia *per se* de los objetos, ello no significa que lo que llamamos „mundo real“ sea producto de nuestra invención, no se puede encasillar en cajas conceptuales arbitrarias a la naturaleza sin que eventualmente ésta „refute“, desarticulando estos compartimentos.⁶⁰

De igual manera que para respirar necesitamos estar inmersos en una atmósfera que nos provee aire, el interpretar ontológico es posible por nuestra pertenencia a una tradición que nos brinda conocimientos previos. Notemos que no somos seres aislados, separados del mundo, sino que una parte constitutiva de nuestra existencia es pertenecer a un orden mayor ya que estamos en continuo intercambio con nuestro entorno, ya sea en

⁶⁰ *Ibid.*, p.38

forma material como con el aire o la comida o de forma simbólica como con los conocimientos previos de nuestra tradición que le dan sentido a los fenómenos del mundo; estar en continuo intercambio es nuestra forma de ser, sin ello moriríamos.

En el proceso de la interpretación ontológica se destaca la inevitable influencia que adquirimos por la pertenencia a una tradición, los objetos que observamos en particular o el mundo en general, son en parte insumos de la realidad y en parte la manera en que organizamos estos insumos. Los conocimientos previos, ya sea que les llamemos prejuicios o preconcepciones teóricas, constituyen el elemento organizativo que permite dar forma a los insumos provenientes de la realidad, éstos sin una organización serían un caos ininteligible. La organización de esos insumos cambia porque nuestras interpretaciones de los mismos cambian, devienen. Las cosas observadas no son las mismas con el transcurso del tiempo en el que las tradiciones se mueven.

En ambos casos hemos utilizado el concepto de interpretación ontológica porque a nuestro parecer los dos filósofos están describiendo la misma estructura del comprender, ya que comprender constituye la armonía que la proyección de prejuicios tiene con el texto o bien la adecuación de preconcepciones teóricas que el científico lanza al fenómeno natural que pretende conocer. Esta estructura de la comprensión es posible ya que los seres humanos siempre pertenecemos a una tradición, esta pertenencia es ontológica, nos constituye. Esta aseveración implica que ambos pensadores se separan de una concepción de la realidad concebida como „lo dado“, propia del realismo metafísico, pero al mismo tiempo se separan de la idea de que la realidad es totalmente una construcción de un sujeto propia de constructivismos radicales.

La interpretación ontológica que ambos comparten y que este escrito sostiene es el eje principal de sus propuestas, tiene implicaciones similares en las obras de estos filósofos: el prejuicio y la preconcepción teórica constituyen una condición posibilitadora y a la vez limitante para la construcción de los saberes en las ciencias del espíritu y en las ciencias naturales; una de las derivaciones de esta convergencia radica en la historicidad de la comprensión y por tanto, en la movilidad tanto de los prejuicios como de la preconcepción teórica. Desde esta historicidad se disuelve la dicotomía conciencia y mundo, y por tanto, el presupuesto de observaciones neutras.

Otra confluencia más que se deriva de la analogía toral que nos ocupa, radica en la consideración de la interpretación como estructura organizativa de los fenómenos, en efecto, tanto en la propuesta de Gadamer como la de Kuhn, es la interpretación la que permite que tanto el texto histórico como el fenómeno de la naturaleza adquieran un sentido; tanto Gadamer que suscribe la postura de Heidegger a este respecto, como Kuhn que siguiendo a Hanson, considera a la interpretación como un elemento inherente a la comprensión de los fenómenos, asumen que sin interpretación ontológica no se podría dar la comprensión. Indisolublemente ligado con lo anterior se encuentra la función de los prejuicios y de los preconceptos de „guías“ o „reglas del juego“ que acotan y dan dirección a nuestras proyecciones de sentido que nos permiten comprender. Recordemos que para Gadamer comprender no constituye un fenómeno separado del interpretar ya que la interpretación es la proyección de sentidos o prejuicios de manera que anticipamos lo que está escrito en un texto apenas leemos las primeras palabras, esta proyección de sentido es una interpretación previa adquirida por la pertenencia que tenemos a una tradición, si esta interpretación tiene adecuación con lo dicho por el texto, entonces podemos decir que comprendemos. Comprender e interpretar constituyen un mismo fenómeno. Esta misma estructura podemos apreciarla

en la propuesta kuhniana, si bien Kuhn no la desarrolla puntualmente como la hemos descrito, sí se puede hacer una analogía con el carácter productivo que para él tienen los conocimientos previos adquiridos por la pertenencia a una tradición de investigación científica. Para ambos filósofos los prejuicios o los preconceptos tienen un valor productivo epistemológicamente hablando, y al mismo tiempo ambos autores coinciden en acotar que el valor productivo está inevitablemente acompañado por el carácter limitante que éstos tienen.

En el caso de Gadamer, las proyecciones de sentido que realizamos continuamente en la lectura de textos las hacemos siempre desde un horizonte que se fusiona con el horizonte propio del texto. La comprensión implica siempre la fusión de horizontes porque una vez comprendido el texto no habría en sentido estricto una manera de distinguir lo que el intérprete proyecta en el texto y lo que el texto dice por sí mismo. Como en el caso del juego, quien juega está inmerso en el juego, sigue unas reglas preestablecidas y se deja llevar, de igual modo al comprender un texto quien lee no es un sujeto que activamente dirija sus proyecciones de sentido, que imponga las reglas del juego, sino que los prejuicios que le constituyen y de los que no puede sustraerse totalmente, lo van llevando junto con el texto en un acaecer de sentido.

Kuhn por su parte, también utiliza la metáfora del juego para resaltar la condición de posibilidad que para la observación científica tiene la preconcepción teórica y de esta manera otorgarle un valor epistémico positivo a la influencia de la tradición. Para Kuhn los ejemplos modelos enseñan a los estudiantes y futuros científicos la Gestalt con la que organizan su visión, también le enseñan a los estudiantes las „reglas del juego“ como él las llama, gracias a las cuales podrán comprender la teoría como un todo y

posteriormente resolver problemas guiados siempre por estas „reglas“, nos referimos a los problemas de resolución de rompecabezas que se dan en la ciencia normal.

Tanto en la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn como en la hermenéutica filosófica de Hans-George Gadamer, el hecho de estar siempre inmersos en una tradición condiciona la manera que comprendemos el mundo o el texto, para ambos filósofos este condicionamiento es algo de lo que muchas veces ni nos damos cuenta pero que siempre está guiando nuestra comprensión y restringiendo a la vez lo que podemos comprender. Para ambos la pertenencia a una tradición en la que nos formamos y gracias a la cual adquirimos conocimientos previos que posibilitan nuestra comprensión tiene la misma consecuencia respecto a la concepción de una verdad histórica, que si bien no es arbitraria porque existe racionalidad dentro de la tradición, sí es movable. Esta concepción histórica de la verdad, aunque más compleja que la idea de la verdad como correspondencia entre enunciados observacionales y hechos, es más adecuada a la naturaleza del conocimiento humano siempre en continuo movimiento y nunca absoluto.

Otro punto de convergencia que es consecuencia inmediata de los anteriores es que ambos filósofos reconocen la naturaleza histórica del conocimiento. Si las tradiciones en las que estamos inmersos nos condicionan y las tradiciones, al igual que nosotros y por nosotros, cambian con el tiempo, nuestros horizontes de comprensión serán siempre distintos de una época a otra, incluso en la misma época histórica cambian de una tradición a otra. Para ambos pensadores existe una influencia recíproca entre la tradición y nosotros, una relación de efectos que ambos ven como positiva, no como un círculo vicioso de raigambre epistemológica, sino como la expresión de la no separación entre las personas y el mundo, de la pertenencia de las primeras en el segundo y viceversa.

Tanto para Gadamer como para Kuhn entre el mundo y nosotros existe una relación de efectos recíprocos que continuamente se está renovando. Ahora bien, ¿cómo se da esta renovación? Para Gadamer la movilidad de los prejuicios se efectúa cuando las anticipaciones que hacemos no armonizan con las cosas mismas, y tenemos que re-proyectar otros sentidos que armonicen mejor con las cosas. Un prejuicio siempre es sustituido por otra anticipación o prejuicio de manera que se está permanentemente en un continuo reinterpretar. Un factor que propicia la movilidad de los prejuicios es la otredad, el otro, que constituye la instancia por excelencia para movilizar algunos prejuicios, para salir de la prisión de nuestro punto de vista y ampliar nuestro horizonte de comprensión.

Para Kuhn la movilidad de la preconcepción teórica es de dos tipos, por un lado, se encuentra el cambio en los supuestos adicionales que se realiza durante la actividad de resolución de rompecabezas en la ciencia normal y que perfecciona el paradigma vigente en amplitud y precisión. Por otro lado, se encuentra el cambio que acontece en una revolución científica cuando un paradigma nuevo resuelve anomalías que el otro no, partiendo de presupuestos distintos, de leyes fundamentales distintas así como otro tipo de valores epistémicos, metodológicos y de otro tipo de compromisos ontológicos, este tipo de cambio es el denominado cambio extraordinario. Para Kuhn al cambiar de paradigma el mundo cambia con él, este tipo de cambio es el que aconteció en la química del siglo XVIII cuando Lavoisier vio oxígeno ahí donde Priestley había visto aire desflogistizado:

Como resultado del descubrimiento del oxígeno, Lavoisier vio la naturaleza como mínimo de manera diferente. Y, en ausencia de algún recurso a esa hipotética naturaleza fija que “vio de

manera diferente”, el principio de economía nos incita a decir que tras descubrir el oxígeno Lavoisier trabajaba en un mundo distinto.⁶¹

Tanto para Gadamer como para Kuhn, los conocimientos previos que condicionan la visión y comprensión de las personas cambian con el tiempo, son históricos. Este cambio es producto de la misma naturaleza de la comprensión que está siempre en un continuo reinterpretar que va ajustando cada vez más la comprensión pero sin llegar jamás a la interpretación última del mundo. Los conocimientos previos que nos condicionan cambian constantemente debido a que no se adecuan a las cosas y por la naturaleza misma del lenguaje, por esta razón algunos son desechados y reemplazados por otros, esto da lugar a que la tradición se mueva con el tiempo. Resultado de lo anterior es que nuestra comprensión cambia junto con nuestra tradición. A esto lo llamamos historicidad de la comprensión y es una consecuencia de nuestro modo de ser temporal y finito.

Esta perspectiva que comparten Gadamer y Kuhn a primera vista parece una postura conservadora por tomar de manera positiva el papel de los conocimientos previos transmitidos por la tradición o por decir que el conocimiento no es todo innovación, sin embargo, sus implicaciones para nada son conservadoras si tomamos en cuenta que desde esta concepción se inaugura un nuevo paradigma que rompe con la concepción metafísica de la realidad entendida ésta como la postulación de un mundo trascendente, inmutable y necesario que funge como fundamento único, permanente, eterno y universal. Este fundamento metafísico se consideraría como „la verdadera realidad“ y es el parámetro desde el cual se podría juzgar si los enunciados son verdaderos por corresponder con dicha realidad.

⁶¹ Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 223

En una concepción metafísica se separa la „verdad“ del „devenir“ ya que la primera se convierte en sinónimo de „realidad“ y el segundo de „apariciencia“. Se separa también el sujeto cognoscente del objeto por conocer y desde esta dicotomía se supone que el sujeto no „contamina“ al objeto. En esta concepción metafísica de la realidad, se piensa en términos de verdad absoluta, la cual es universal y necesaria, válida para todo tiempo y todo lugar. La tradición epistemológica moderna tiene su origen en la influencia que la metafísica ha tenido en el pensamiento occidental desde hace más de dos mil años.

En contraparte, la postura básica del relativismo extremo sostiene que si no existe un fundamento último que sirva de criterio inamovible para juzgar lo que es real y verdadero, entonces todo se vale, todo es relativo. Si analizamos con cuidado, lo que hace el relativismo extremo es aceptar el esquema metafísico que identifica la verdad con lo permanente, necesario y universal y, al derrumbarse los fundamentos metafísicos, entonces nada es verdad. Es únicamente la inversión del mismo esquema. Esta aclaración es pertinente porque a menudo se tilda al paradigma hermenéutico de relativismo extremo, lo cual no es sostenible pues como hemos expuesto, en una concepción hermenéutica se superan las dicotomías en las que todavía queda atrapado el relativismo extremo.

Afirmamos que Gadamer y Kuhn rompen con una concepción metafísica de los saberes y se inscriben en un nuevo paradigma porque el esquema que separa la verdad de la historicidad se desmantela. En el caso de Gadamer encontramos una crítica a pensadores que intentaban implementar un método para las ciencias sociales imitando al utilizado por las ciencias naturales, las cuales, debido a los avances científicos y tecnológicos logrados en los pasados tres siglos en áreas como la física, la astronomía, la química y la biología, se habían convertido en el modelo a seguir. El historicismo de

Dilthey en particular, seguía atrapado en dicotomías propias de una concepción metafísica ya que pretendía encontrar fundamentos últimos que explicaran el saber de lo histórico. Con esto se pretendía objetividad y neutralidad, anhelos ambos de una concepción metafísica, de una concepción que equipara a la verdad con lo inmutable y permanente.

En el caso de Kuhn se descubre una crítica a la reconstrucción racional del mundo buscada por la filosofía de la ciencia clásica. Por una parte el positivismo lógico presupone un realismo metafísico que:

...descansa en la noción de absoluto. La tesis externalista de que ciertos enunciados, los verdaderos, describen el mundo de una manera que es independiente de toda perspectiva local, supone el compromiso con categorías ontológicas absolutas, categorías que sólo podrían ser las del punto de vista del Ojo de Dios⁶²

Por otro lado, el racionalismo crítico creía que existía un método universalmente válido para la elección de una teoría científica y aspiraba a encontrar la verdad última que nos indicara la estructura real del mundo. Para ambas posturas existía una separación entre el “contexto de descubrimiento” y el “contexto de justificación”, y la filosofía de la ciencia, para ellos, debía ocuparse únicamente de este último. El contexto de justificación separa la lógica intemporal y la racionalidad enclavada en reglas de carácter universal y necesario por un lado y, por el otro, los sujetos concretos y la influencia externa que ellos reciben y que es del ámbito de lo contingente, cambiante, histórico, local. Aquí se distingue un sustrato metafísico en la búsqueda de la verdad como universal e intemporal opuesta a lo temporal, particular, con influencia de factores sociales, económicos y políticos del contexto de descubrimiento.

⁶² Pérez Ransanz, A.R. *Kuhn y el cambio científico*, p. 211

Mientras que las concepciones filosóficas que Gadamer y Kuhn critican comparten la búsqueda de una verdad atemporal, universal y necesaria, con las dicotomías propias de la concepción metafísica de la realidad y la verdad, ellos, por otra parte, no siguen este esquema sino que reconcilian la verdad con el devenir. Desde este nuevo paradigma hermenéutico no existe separación entre el observador y lo observado, no hay una realidad aparte ni fundamentos últimos. Si el observador configura lo observado no existe separación sujeto-objeto, ni neutralidad en la observación. Si los conocimientos previos que hacen que el observador vea de determinada manera cambian con el transcurso de tiempo, los objetos de conocimiento que observamos no fueron ni serán los mismos que ahora. Si existe una movilidad en la ontología y en la teoría entonces hay historicidad en la verdad. Desde una concepción metafísica se pretende una verdad única que se impone autoritariamente, dando lugar a un sólo punto de vista que busca dominar. Desde una concepción hermenéutica se acepta la multiplicidad, la polisemia, el disenso, dando lugar al diálogo y la racionalidad prudencial, atributos que podemos encontrar en la filosofía de ambos autores.

Bibliografía

Gadamer, H.G. (1996), *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 1977.

_____, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004.

_____, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de autocrítica (1985)” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 11-29.

_____, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 95-118.

_____, “Problemas de la razón práctica (1980)” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 309-318.

_____, “Qué es la verdad (1957)” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 51-62.

_____, “Sobre el círculo de la comprensión (1959)” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp.63-70.

_____, *Hermenéutica de la Modernidad*, Mínima Trotta, Madrid, 2004.

_____, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001.

_____, *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002.

_____, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001.

_____, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 2001.

Galván Salgado, M., *Nociones hermenéuticas en la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn*. Tesis doctoral IIF UNAM, 2009.

_____, *El interpretar ontológico: convergencia de las propuestas de M. Heidegger y N. R. Hanson*. Memorias del XIV Congreso Internacional de Filosofía: razón y violencia, Asociación Filosófica de México-Siglo XXI, México, 2011, en edición.

_____, *Kuhn y la hermenéutica de Gadamer*, Editorial Académica Española, ISBN 978-3-8484-7281-9, abril 2012.

González Valerio, María Antonia. *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*. Herder, México, 2005.

Gutiérrez, Carlos B., editor. *No hay hechos sólo interpretaciones*, Razón en situación 1. Departamento de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá 2004

_____, *Ensayos hermenéuticos*, Siglo XXI editores s.a. de c.v. México, 2008.

Hanson, N. R. *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*. Cambridge University Press, Cambridge, 1961, ed. en español: *Observación y*

explicación: guía de la filosofía de la ciencia. Patrones de descubrimiento, Alianza Universidad, Madrid, 1977.

Heidegger, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, (OC: 56/57; 1919), Herder, Barcelona, 2005.

_____, *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, (OC: 63; 1923), Alianza Editorial, Madrid, 2000.

_____, *Ser y Tiempo*, (OC: 2; 1927), Editorial Universitaria, Chile, 2002.

Kuhn, T. S. (1959), “La tensión esencial” en *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

_____, (1962), *La estructura de las revoluciones científicas* [Traducción de Carlos Solís], Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, México, 2006.

_____, (1970a), “La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación” en *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

_____, (1970b), “Consideraciones en torno a mis críticos” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.

_____, (1970c), “Posdata” en *La estructura de las revoluciones científicas* [Traducción de Carlos Solís], Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, México, 2006.

_____, (1974), “Algo más sobre los paradigmas” en *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

_____, (1978), “Objetividad, juicios de valor y elección de teorías” en *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

_____, (1979), “La metáfora en la ciencia” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.

_____, (1983), “Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.

_____, (1987), “¿Qué son las revoluciones científicas?” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.

_____, (1989), “Mundos posibles en la historia de la ciencia” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.

_____, (1991), “El camino desde la estructura” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.

_____, (1993), “Epílogo” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.

Pérez Ransanz, Ana Rosa. *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México, 1999

_____, “Heurística y racionalidad en la ciencia” en Ambrosio Velazco Gómez (coord.). *El concepto de heurística en las ciencias humanas y las humanidades*, UNAM-Siglo XXI, México, 2000.

Olive, León, y Ana Rosa Pérez Ransanz (comps.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, Siglo XXI editores/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.

Velazco Gómez, Ambrosio (comp.). *Racionalidad y cambio científico*, UNAM-Paidós, 1997.

_____, *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia*. Homenaje a Larry Laudan, UNAM, México, 1998.