



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
DIRECCIÓN GENERAL DE DIVULGACIÓN DE LA CIENCIA  
FACULTAD DE CIENCIAS

DIMENSIÓN HERMENÉUTICA EN LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA  
DE THOMAS S. KUHN

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE: MAESTRO EN FILOSOFÍA  
DE LA CIENCIA

PRESENTA:

EDUARDO TEJEDA PÉREZ

TUTOR:

DRA. MARÍA DE LA CRUZ GALVÁN SALGADO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO D.F., JUNIO DE 2014



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.

## **Agradecimientos**

Para realizar esta tesis conté con el apoyo de una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), durante el periodo que va de agosto de 2012 a julio de 2014, por lo cual estoy muy agradecido. Para mí ha sido un privilegio ser asesorado en esta tesis por la Dra. María de la Cruz Galván Salgado, a quien agradezco profundamente. Agradezco a la Dra. Ana Rosa Pérez Ransanz, a la Dra. Greta Rivara Kamaji, al Dr. Ambrosio Velasco Gómez y al Dr. Pedro Enrique García Ruiz, que hayan aceptado ser jurados de esta tesis y por todas las enseñanzas que me han dado.

## Índice

Introducción	1
Sección 1. Gadamer. Introducción	4
1. La verdad de la experiencia del arte	8
2. La historicidad de la comprensión	19
3. La experiencia hermenéutica	23
4. La universalidad de la experiencia hermenéutica	30
Sección 2: Kuhn. Introducción	35
1. Historicidad de la comprensión en la ciencia	41
2. Primera concepción de inconmensurabilidad y su relación con los ejemplares paradigmáticos	45
3. Segunda concepción de inconmensurabilidad	51
4. Crítica a la racionalidad algorítmica o metódica	54
5. La función productiva de la discrepancia en la ciencia	58
Conclusiones	62
Bibliografía	72

## Introducción

A lo largo del siglo XX la filosofía se ha caracterizado por tejer un discurso analítico en torno a la noción de lenguaje. Ya sea desde la tradición anglosajona con una reflexión que tiende a la epistemología o desde la tradición continental con una reflexión que tiende a la ontología, el llamado ‘giro lingüístico’ ha guiado gran parte del pensamiento filosófico. En años recientes se ha fortalecido un fructífero diálogo entre ambas tradiciones a través de líneas de investigación que muestran sus analogías y convergencias, en especial, se ha desarrollado una línea de investigación filosófica que estudia las confluencias entre la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn.<sup>1</sup> Dichos estudios me han resultado de especial interés, por ello, tanto en mi tesis de licenciatura como en esta investigación de maestría, he buscado contribuir al análisis de las convergencias entre ambas propuestas,<sup>2</sup> para develar la dimensión hermenéutica constitutiva de la filosofía de la ciencia kuhniana.

Entre la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn, se muestran analogías puntuales que se explican desde la crítica la que ambos filósofos realizan a la insuficiencia explicativa que las principales categorías de la Modernidad muestran para dar cuenta del fenómeno del conocimiento, tanto en las

---

<sup>1</sup> Entre las investigaciones recientes que destacan la convergencia entre la hermenéutica filosófica y la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn se encuentra: Bernstein, R. J., *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*, Oxford, 1983; y Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 2001; Flores Galindo, María de la Luz, *El pluralismo en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica*. Editorial Torres Asociados, México, 2010; Galván Salgado, María de la Cruz. *Nociones hermenéuticas en la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn*. Tesis doctoral IIF UNAM, 2009. También se encuentra un análisis de la convergencia entre la hermenéutica y la filosofía de la ciencia post-positivista, que destaca el influjo que a partir de Popper ha tenido el pensador pre-positivista Pierre Duhem sobre las concepciones no positivistas de Popper, Lakatos y Laudan, en: Velásco Gómez, Ambrosio, *La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea*, en *Diánoia* 1995, México, UNAM-FCE, 1996

<sup>2</sup> Mi tesis de licenciatura lleva por título: *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*.

ciencias de la naturaleza como en las ciencias humanas. Una de las principales convergencias es que ambas realizan una crítica a la concepción algorítmica, logicista o formal de la racionalidad.

Frente a la idea de que sólo podemos acceder a la verdad por medio de la razón metódica, Gadamer afirma que en las ciencias del espíritu no se trata de explicar y predecir sino de comprender, y destaca que la conciencia no siempre es dueña de sus proyectos de comprensión. No es la conciencia desvinculada quien proyecta hipótesis interpretativas voluntariamente, sino más bien es la conciencia quien se encuentra proyectada en los horizontes de sentido que le preceden. La comprensión para Gadamer es más un asunto de acontecimiento que de dominio, no es tanto un operación de la subjetividad como un acontecimiento que nos aprehende: *“El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición”*.<sup>3</sup>

Para Gadamer, el acontecimiento de la comprensión está constituido de lenguaje. El mundo se nos abre significativamente y por lo tanto lingüísticamente. Siguiendo el hilo conductor del lenguaje, Gadamer afirma la universalización de la experiencia hermenéutica. Experiencia por la cual se nos da el acceso al mundo en un acontecer que precede a cualquier ámbito teórico derivado. Comprensión y experiencia hermenéutica tienen, en la obra gadameriana, el mismo significado porque “no hablamos sólo de un lenguaje del arte, sino también de un lenguaje de la naturaleza, e incluso del lenguaje de las cosas”.<sup>4</sup> La universalidad de la experiencia hermenéutica se explica porque a nuestro

---

<sup>3</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 360

<sup>4</sup> *Ibid*, pág. 567-568.

modo de ser pertenece la comprensión, comprensión no sólo de los textos o del arte sino del mundo.

Situado en otro horizonte interpretativo, desde otra tradición, Thomas Kuhn se plantea otras preguntas y las aborda de manera distinta. Para Kuhn, el papel de la ciencia sigue siendo explicar y predecir con el objetivo de resolver la mayor cantidad de problemas posibles, no tanto el comprender. Sin embargo, sus reflexiones sobre la historia del desarrollo científico lo llevan a plantearse preguntas sobre la función del lenguaje para nuestras percepciones o experiencia sensorial. En este punto converge su reflexión con la de Gadamer. La función constitutiva que para nuestra experiencia del mundo tiene el lenguaje, es el hilo conductor que guía el pensamiento de ambos y los hace confluir en el señalamiento de una dimensión de la experiencia anterior a la conciencia teórica reflexiva. Son dos los ejes analíticos que sigue esta investigación en cada una de las secciones dedicadas a Gadamer y Kuhn, respectivamente: la dimensión hermenéutica de la experiencia que precede al ámbito teórico y de la cual éste se deriva y la crítica a la racionalidad algorítmica que se colige de la tesis anterior.

En la primera sección se expondrá la propuesta de Gadamer, empezando por una breve introducción de su pensamiento. En el capítulo 1, se expondrá cómo para restituir la verdad que se encuentra en la experiencia del arte, Gadamer recurre a la categoría filosófica de 'juego'. Dicha categoría atraviesa la obra gadameriana y le sirve para explicitar el modo de ser de la comprensión. En el capítulo 2, se explicitará la tesis de la historicidad de la comprensión humana; para lograr tal objetivo expondré el desarrollo de la crítica gadameriana al historicismo. En el capítulo 3, se analizará la experiencia hermenéutica que se colige del modo de ser de la comprensión humana. En el último

capítulo de esta sección, el capítulo 4, desarrollaré las consecuencias que se derivan de la universalidad de la experiencia hermenéutica desarrollada por Gadamer en la última parte de *Verdad Y Método I*.

En la segunda sección se expondrá la propuesta filosófica de Thomas S. Kuhn, empezando por una breve introducción a su obra, seguida del primer capítulo intitolado: “La historicidad de la comprensión en la ciencia”, en donde se destacará la importancia del estudio de la historia de la ciencia para la filosofía de la ciencia. En el capítulo 2, se analizará la primera concepción de inconmensurabilidad que Kuhn desarrolla antes de la década de 1970. En el capítulo 3, se analizará la concepción de inconmensurabilidad posterior a dicha fecha. Para finalizar esta segunda sección, se analizará en el capítulo 4 la crítica a la racionalidad algorítmica o metódica que se colige de la obra de Kuhn. Por último, se expondrán las conclusiones en las que se espera poder afirmar argumentativamente la dimensión hermenéutica de la filosofía de la ciencia de Thomas Kuhn.

## **Sección 1. Gadamer**

### **Introducción**

Escrita en 1960, *Verdad y Método I* constituye la obra principal de Hans-Georg Gadamer. En ella analiza la estructura de la comprensión humana retomando la estructura de la comprensión desarrollada por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* (1927). La intención de Gadamer no es “componer una preceptiva del comprender como intentaba la vieja hermenéutica”,<sup>5</sup> tiene que ver, más bien, con admitir “el compromiso

---

<sup>5</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 10.

que de hecho opera en cada comprender”.<sup>6</sup> La cuestión de que se ocupa, entonces, es de índole ontológica ya que “no está en cuestión lo que hacemos ni lo que deberíamos hacer [al comprender], sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer”.<sup>7</sup> El interés radica en dilucidar las condiciones de posibilidad de la comprensión, que dan cuenta de la tesitura histórica y finita de la misma, así como explicitar que desde esta comprensión se desarrolla toda dimensión teórica y prescriptiva del conocimiento.

Gadamer plantea el problema hermenéutico de la comprensión partiendo de la tesis de que: “en su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. [...] Ni siquiera se ocupa básicamente de constituir un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia”.<sup>8</sup> La intención de Gadamer en *Verdad y Método I* es cuestionar los supuestos básicos de la modernidad según los cuales el método es el único modo de acceder a la verdad. Esta idea se desarrolla principalmente en la obra del filósofo, matemático y físico francés René Descartes (1596-1650), representante de la filosofía moderna, para quien el conocimiento debe basarse en fundamentos incuestionables y por lo tanto universales. Para Descartes, los prejuicios que heredamos de la tradición son cuestionables y sólo con el método que él propone, la ciencia se librerá de ideas preconcebidas aceptadas por un respeto acrítico a la autoridad. Descartes, utilizando la duda metódica, busca un suelo sólido e inmutable del que no se pueda dudar más y se percata que puede dudar de todo menos de que duda. La certeza del “*cogito, ergo sum*” es para Descartes incuestionable y se erige como el suelo inmovible desde el que se puede edificar el conocimiento, deduciendo todas las proposiciones de la filosofía de modo análogo a la geometría. El conocimiento se

---

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> *Ibid*, pág. 23.

entiende como la relación entre una mente autosuficiente y un mundo independiente, de un sujeto cognoscente situado *frente* a un objeto. Descartes inaugura una nueva etapa en la filosofía al trasladar la garantía de verdad, ubicada en una inteligencia trascendente, al sujeto moderno que tiene como garante de la verdad la aplicación del método científico. La categoría de sujeto a partir de ese momento toma un lugar central en la filosofía. Al respecto Grondin afirma:

Claro está que la intención de Gadamer no consiste en cuestionar el método mismo como vía de acceso a la verdad. Lo que él pretende es señalar bien cuáles son sus límites, [...]. En todo ello cuestiona dos presupuestos fundamentales de la teoría cartesiana del método. En primer lugar, la búsqueda de un saber que, en todos sus aspectos, sea absolutamente claro y cierto. En segundo lugar, la hipótesis de que la clave de bóveda de ese saber ha de encontrarse en la evidencia reflexiva del pensamiento que se piensa a sí mismo.<sup>9</sup>

Contrario a esta concepción epistemológica moderna donde la aplicación de un método resulta una garantía para el acceso al conocimiento claro y distinto desde una conciencia que se asume ahistórica, Gadamer introduce la noción de historia efectual, con esta noción se enfatiza la relación de efectos recíprocos que se da entre pasado y presente, efectos que alcanzan al presente en cuanto que es desde la tradición que comprendemos mundo. Con esta noción Gadamer también se refiere a la conciencia de estar condicionados históricamente por la tradición:

Es esto lo que legitima la ambigüedad del concepto de historia efectual tal como yo lo empleo.

Esta ambigüedad consiste en que con él se designa por una parte *lo producido por el curso de la*

---

<sup>9</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*, Tr.: Constantino Ruiz-Garrido. Herder, Barcelona, 2003, págs. 17-18.

*historia y a la conciencia determinada por ella, y por la otra a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado.*<sup>10</sup>

Desde esta concepción de la conciencia humana condicionada por el curso de la historia Gadamer busca resaltar el carácter finito de nuestra existencia y su temporalidad. Esta temporalidad, este saberse condicionado por la historia, se contrapone a la perspectiva estática e inmutable de corte metafísico que está implícita en la epistemología de la modernidad. Para Gadamer, no nos acercamos cada vez más a la verdad como si nuestros conocimientos fueran acumulándose progresivamente y pudiesen llegar a la representación perfecta de una estructura última inmutable. Para Gadamer, la comprensión es un acontecer siempre distinto.

Antes de desarrollar esta concepción de la conciencia humana condicionada por el curso de la historia, Gadamer comienza, en *Verdad y Método I*, preguntándose por la esencia de las ciencias del espíritu y su relación con las ciencias naturales y su método,<sup>11</sup> y afirma: “La autorreflexión lógica de las ciencias del espíritu, que en el siglo XIX acompaña a su configuración y desarrollo, está dominada enteramente por el modelo de las ciencias naturales”.<sup>12</sup> Este modelo es el de un método inductivo supuestamente libre de presupuestos metafísicos que busca la predicción de fenómenos por medio de la regularidad de las leyes físicas, pero, afirma Gadamer, la esencia de las ciencias del espíritu “no queda correctamente aprehendida si se las mide según el patrón del

---

<sup>10</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 16. (Las cursivas son mías).

<sup>11</sup> En esta etapa de su pensamiento, Gadamer tenía una visión positivista de las ciencias naturales, la cual cambiará años después, ejemplificando la movilidad de la comprensión que él mismo defiende. Muestra de este cambio en su concepción de las ciencias naturales es la siguiente cita: “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.” Gadamer, H.G. “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” en H.G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, pág.115.

<sup>12</sup> *Ibid*, pág. 31

conocimiento progresivo de leyes”.<sup>13</sup> ¿De qué manera queda correctamente aprehendida la esencia de las ciencias del espíritu? Para dar respuesta a esta pregunta Gadamer desarrolla su estética hermenéutica buscando la recuperación de la verdad del arte, la cual le permitirá aprehender adecuadamente la esencia de las ciencias del espíritu.

### **1. La verdad de la experiencia del arte**

En la primera de las tres partes en que está dividida *Verdad y Método I*, Gadamer realiza una crítica a la subjetivación de la estética para recuperar la experiencia de la verdad del arte que se ha visto desplazada por la conciencia estética. Esta crítica se consume desde la ontología de la obra de arte. Al analizar el modo de ser de la obra de arte, Gadamer sienta las bases para explicitar el modo de ser de la comprensión humana y de la experiencia hermenéutica en general, cuestiones que desarrolla en la segunda y tercera parte restantes de su *magnum opus*.

La superación de la dimensión estética que busca Gadamer tiene que ver primeramente con la extracción de la verdad de los juicios estéticos realizada por Kant, y por la subjetivación de la experiencia del arte que esto implica. González comenta que:

De hecho, Gadamer realiza en *Verdad y Método* una crítica puntual a la subjetivación que sufre la estética a partir de Kant. Argumenta que frente a la imposibilidad de legitimar el gusto desde una generalidad empírica y en su búsqueda de un *a priori* para el juicio de gusto, Kant extrajo cualquier “significado cognitivo” del ámbito del gusto.<sup>14</sup>

Para Kant, quien dice ‘esto es bello’ no está diciendo nada del objeto sino únicamente del modo de representar del sujeto. El subjetivismo de la estética kantiana se muestra en

---

<sup>13</sup> *Ibid.* pág. 32

<sup>14</sup> González Valerio, María Antonia. *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*. Herder, México, 2005, pág. 28.

el reconocimiento de que en la experiencia del arte todo se reduce al sujeto que experimenta placer, ya que para Kant 'bello' no es algo que se pueda imputar al objeto, sino que hace referencia únicamente a la subjetividad del que emite el juicio de gusto. Por esta razón, para Kant, la obra de arte no tiene un sentido propio, no dice nada del mundo sino sólo del sujeto que emite el juicio de gusto. La totalidad de sentido de la experiencia del arte depende, desde esta perspectiva, únicamente del espectador, del sujeto que admira el arte.

En oposición a esto, Gadamer afirma que la obra de arte es una totalidad de sentido que dice algo del mundo, y por tanto, de la tradición a la que pertenecemos. Este sentido que lleva en sí la obra de arte es sin embargo actualizado por quien realiza la experiencia del arte. La manera en que la obra es una totalidad de sentido cerrada, pero a la vez abierta debido a la actualización realizada de manera distinta en cada ocasión, es explicada través de la categoría de juego.

Gadamer critica también el subjetivismo llevado a cabo por la estética postkantiana, principalmente el que se desarrolla desde la categoría de genio. La estética kantiana da origen a la estética del genio que valora lo creativo, lo inconsciente e irracional, dando por resultado la consumación de la separación del arte de los ámbitos del conocimiento y de la moral. Al respecto Gadamer afirma: “En el siglo XIX el concepto de genio se eleva a valor universal y experimenta, junto con el concepto de lo creador, una genuina apoteosis. El concepto romántico e idealista de la producción inconsciente es el que soporta este desarrollo”.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 95.

Rousseau y Goethe influyeron en el desarrollo de la estética del genio al escribir en sus obras sobre sí mismos y poner el acento en las vivencias y experiencias subjetivas del artista. La experiencia del arte es desde esta concepción estética, la de alguien que a distancia y frente a una obra de arte, pretende reconstruir la vivencia que el autor ha expresado en la obra y revivir lo sentido por el artista. Es importante señalar que el concepto de vivencia será después una categoría fundamental en el pensamiento de Dilthey, quien estudió esta visión de la estética.

En la estética del genio se crea una brecha entre el arte y la realidad: “El arte se convierte en un punto de vista propio y funda una pretensión de dominio propia y autónoma”.<sup>16</sup> Al obtener autonomía, el arte se ve restringido a lugares especiales como los museos, teatros o galerías. Pero a la vez que gana terreno en estos espacios es expulsado del resto del mundo cotidiano. Esto termina por confinar a los artistas a la vida bohemia y marginal, y crea el *cliché* del artista como alguien desinteresado del mundo y del conocimiento de éste y que sólo está interesado por sus experiencias subjetivas producto de la inspiración. Al respecto Jean Grondin comenta:

Esta conciencia estética constituye, según Gadamer, una abstracción en muchos aspectos. En primer lugar, establece una fatal división entre el arte y la realidad, al situar al mundo del arte en una discontinuidad radical con el resto del mundo. En segundo lugar, abstrae fatalmente de la referencia a la verdad, referencia que –según Gadamer– es propia de todo arte. En tercer lugar, abstrae de la actividad efectiva de los artistas mismos. La crítica del arte, por mucho que hable de creación, genialidad, inspiración (casi divina) y profundas referencias al significado, hace que

---

<sup>16</sup> *Ibid*, pág. 122.

los artistas reales se queden casi siempre en visiones sumamente prosaicas de su manera de trabajar y de su técnica, cuando hablan de sus propias producciones.<sup>17</sup>

La estética del genio, afirma Gadamer, reduce la obra de arte a no ser más que la expresión de una individualidad, de la interioridad del sujeto creador. Este tipo de subjetivismo elimina toda posibilidad de sentido propio de la obra de arte y de su pretensión de verdad, al igual que lo hace el subjetivismo kantiano al hacer valer el juicio de gusto únicamente del espectador. Gadamer está en contra de ambos extremos, por un lado del subjetivismo que hace depender lo bello sólo de las facultades del sujeto que hace experiencia del arte, y por otro lado, del subjetivismo que se encuentra en la figura del genio que plasma en el arte su interioridad, desvinculado del mundo. En ambos, la obra de arte pierde su verdad, es muda. Para Gadamer, por el contrario, la obra de arte nos habla, tiene algo que decir del mundo y de nosotros, es la expresión de nuestra tradición y de la comunidad en la que nos reconocemos.

Contrario a la estética subjetivista, Gadamer, a través de la ontología de la obra de arte, busca demostrar que en la experiencia del arte no hay una separación dicotómica entre espectador y obra de arte y que en el arte hay una pretensión de verdad. Al respecto comenta Zuñiga:

Frente a la teoría de la conciencia estética y frente al ‘arte vivencial’, cuyos orígenes son localizados por Gadamer en una transformación del pensamiento estético kantiano, la aplicación del concepto de juego a la esencia del arte quiere hacer valer que ‘el arte es conocimiento’.

---

<sup>17</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*, Tr.: Constantino Ruiz-Garrido. Herder, Barcelona, 2003, pág. 65.

Obviamente, ese conocimiento ha de ser distinto del que nos proporciona la ciencia y también distinto del conocimiento conceptual.<sup>18</sup>

Gadamer retoma la categoría de juego, ya utilizada por la estética romántica de Schiller en sentido lúdico en contraposición a la seriedad del conocimiento y la acción moral, pero re-significándola para sus propósitos comenzando por liberar este concepto de la significación subjetiva que presenta en Kant y Schiller:

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 así misma en el juego, *sino al modo de ser de la propia obra de arte.*<sup>19</sup>

Mientras que para la conciencia estética la metáfora del juego es utilizada para subrayar la idea del artista genio que desde su subjetividad desvinculada crea obras de arte, lúdicamente, libre de ataduras, para Gadamer, por el contrario, la metáfora del juego destaca la primacía del juego sobre la conciencia del jugador, quien al jugar participa en algo que lo lleva. Frente a la glorificación del genio y de la subjetividad, que va desde Kant hasta el romanticismo, Gadamer sostiene: “*Todo jugar es un ser jugado. La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace dueño de los jugadores*”.<sup>20</sup> La crítica gadameriana del artista genio, evidenciada en la desaparición del sujeto cognoscente en el juego, es en el fondo una crítica de la categoría de ‘sujeto’ que atraviesa toda la modernidad. La dicotomía sujeto-objeto desaparece con estas nuevas categorías gadamerianas:

---

<sup>18</sup> Zuñiga García, J. F. *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 1995, pág. 202.

<sup>19</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 143. (Cursivas añadidas)

<sup>20</sup> *Ibid*, pág. 149.

La obra de arte no es ningún objeto frente al cual se encuentre un sujeto que lo es para sí mismo. Por el contrario la obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta. El “sujeto” de la obra de arte, lo que permanece y queda constante, no es la subjetividad del que experimenta sino la obra de arte misma. Y éste es precisamente el punto en que se vuelve significativo el modo de ser del juego. Pues éste posee una esencia propia, independiente de la conciencia de los que juegan.<sup>21</sup>

Gadamer se aparta de las filosofías del sujeto con la categoría de ‘juego’, gracias al modo de ser de éste, el cual tiene su esencia en la representación.<sup>22</sup> “El *modo de ser* del juego debe dar cuenta del modo de ser de la obra de arte y de la especificidad de la experiencia que tiene lugar en el arte”.<sup>23</sup> ¿Cuál es esta especificidad de la experiencia que tiene lugar en el arte? Gadamer dirá que el modo de ser de la obra de arte nos involucra y nos sumerge como en el juego y hace más elocuente al mundo debido al diálogo entre la totalidad de sentido que nos habla desde la obra de arte y la interpretación que hacemos de ella desde nuestro presente que ha sido configurado por la tradición.

El juego muestra su analogía con la experiencia del arte al incorporar al espectador.

Zuñiga afirma: “Podemos decir que si la característica fundamental del juego es su

---

<sup>21</sup> *Ibid*, pág. 145.

<sup>22</sup> El término representación (*Darstellung*) que usa Gadamer, se refiere a la representación como *llevarse a cabo*, por ejemplo la representación de una tragedia es que la tragedia sea llevada a cabo, sea realizada, actualizada, revivida, interpretada por los actores, en este ser llevada a cabo o representada, *algo de la realidad se manifiesta*. Esta noción se opone a *representación* (*Vorstellung*) que refiere a la *representación* mental de un objeto, como su copia. El segundo sentido está relacionado con una epistemología moderna y precisamente es de lo que se desea alejar Gadamer. En lo que sigue de este texto utilizaremos representación en el primer sentido señalado, como actualización y ser llevada a cabo. En caso de ser requerido utilizaremos *representación* con cursivas y aclarándolo para referirnos a la acepción moderna de copia mental.

<sup>23</sup> Zuñiga García, J. F. *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 1995, pág. 216.

representación, sólo en el arte se cumple su referencia al *para*. Gadamer llama a este giro la *transformación en una construcción (die Verwandlung ins Gebilde)*, expresión que viene a indicar la conversión del juego en arte”.<sup>24</sup> El juego humano alcanza su perfección al conformarse como ‘obra’ e independizarse en cierta medida de los jugadores quienes no la determinan totalmente. La obra es una unidad de sentido autónoma y por esto puede ser representada una y otra vez. Para Gadamer, la experiencia del arte nos comunica, como espectadores, algo del mundo y no sólo de la subjetividad distanciada del artista como pensaba la estética moderna:

El juego es una construcción; esta tesis quiere decir que a pesar de su referencia a que se lo represente se trata de un todo significativo, que como tal puede ser representado repetidamente y ser entendido en su sentido. Pero la construcción 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 lo que intentamos destacar frente a la abstracción de la distinción estética.<sup>25</sup>

Para Gadamer, el mundo se nos muestra en la obra de arte y al mismo tiempo nosotros nos reconocemos en dicha experiencia porque es nuestra tradición la que está siendo representada, la misma tradición que nos constituye desde los prejuicios del lenguaje que hemos heredado. Gadamer afirma que el mundo que nos interpela desde la obra de arte nos hace ver de otra manera. En el diálogo que mantenemos con la obra nuestro horizonte interpretativo se mueve, permitiéndonos comprender el mundo de un modo distinto y con ello transformándonos. Pero no sólo eso, en el acontecer de la experiencia del arte que se da en el juego del diálogo en que la obra de arte y el intérprete participan, hay un incremento de ser ya que la obra no es *representación-copia*, sino representación

---

<sup>24</sup> *Ibid*, pág. 212.

<sup>25</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, pág.161.

como acontecimiento, como reactualización: “El mundo que aparece en el juego de la representación no está ahí como copia al lado del mundo real, sino que es este mismo en la acrecentada verdad de su ser”.<sup>26</sup>

La obra de arte nos interpela con su pretensión de verdad y exige nuestro involucramiento, nuestra respuesta. En este vemos interpelados y sumergidos en el juego del arte, nos transformamos. Gadamer realiza un giro que consiste en descubrir la verdad desde la ontología y no únicamente desde la epistemología. La ontología de la obra de arte nos devela la verdad que hay en el arte, esta verdad antes que ver con el *conocer* tiene que ver con el *ser*, no acontece en la reflexión sino en el modo de ser del juego del arte del que somos partícipes.

El modo de ser de la experiencia del arte es como el juego en el que el jugador se abandona involucrándose con toda la seriedad que éste exige. Este involucramiento en el que nos sumerge la experiencia del arte, no nos permite tomar distancia como pretendía la conciencia estética, por el contrario, la obra de arte acontece sólo cuando es llevada a cabo, cuando se le representa, cuando se le interpreta. En el momento en que se acaba la representación o el involucramiento en el que estamos inmersos, la obra ya no *es*. La experiencia del arte es el acontecer de la representación de la obra que reactualiza su unidad de sentido desde un presente siempre distinto. Un ejemplo muy claro lo encontramos en la representación de una obra musical que a pesar de ser un universo de sentido en cierta medida cerrado, su representación acontece siempre de manera distinta ya que es traída a la luz por un intérprete que la estructura en función de sus condicionamientos:

---

<sup>26</sup> *Ibid*, pág. 142.

Por el contrario, *es en la representación y sólo en ella* –esto es particularmente evidente en la música- *donde se encuentra la obra misma*, igual que en el culto se encuentra lo divino. *Se hace aquí visible la ventaja de haber partido del concepto de juego*. La obra de arte no puede aislarse sin más de las condiciones de acceso bajo las cuales se muestra, y cuando a pesar de todo se produce este aislamiento, el resultado es una abstracción que reduce el verdadero ser de la obra. Ésta pertenece realmente al mundo en el que se le representa.<sup>27</sup>

Para aclarar más la metáfora del juego Gadamer recurre al ejemplo de la fiesta, que análogamente *es sólo* cuando se le representa. Pensemos en las fiestas que se celebran cada año, las cuales tienen rituales y prácticas que han de repetirse para que se realice, pero que a la vez necesitan de los participantes que desde su actualidad la representan de manera distinta cada ocasión. La fiesta se celebra cada vez distinta y la misma, en el momento en que los participantes son llevados por ella mientras están inmersos en ese acontecimiento repetido y actual. La obra de arte, de igual manera, tiene su genuino ser en la representación, de ahí que la temporalidad y la historicidad le sean inherentes. En la fiesta, como en el juego, hay algo fundacional que nos precede y que se repite en las normas o prácticas propias de cada fiesta, pero que a la vez es siempre algo nuevo porque se representa de manera distinta cada año. El modo de ser de ambas es *siendo, es aconteciendo*:

Por su propia esencia original [la fiesta] es tal que cada vez es otra (aunque se celebre ‘exactamente igual’). Un ente que sólo es en cuanto que continuamente es otro, es temporal en un sentido más radical que todo el resto de lo que pertenece a la historia. Sólo tiene su ser en su devenir y en su retornar.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> *Ibid*, pág. 161. (Las cursivas son mías).

<sup>28</sup> *Ibid*, pág. 168.

Para de-construir la posición privilegiada del sujeto de la modernidad y disolver dicotomías epistémicas como sujeto-objeto o lenguaje-mundo, el itinerario que sigue Gadamer en *Verdad y Método I* empieza por la ontología de la obra de arte recurriendo a la categoría de juego para ejemplificar la idea de pertenecía del intérprete a lo interpretado y la idea de temporalidad: cuando se juega, nos dice Gadamer, no es el jugador quien conscientemente domina y controla el juego, por el contrario, el jugador es jugado por el juego que lo abarca. En el juego estamos inmersos y somos parte de algo más grande que nos trasciende y que sólo adquiere su ser al representarse cada vez de manera distinta, inacabada, y siempre desde un presente que lo actualiza jugando (en gerundio, de modo que siempre es *siendo*).

Gadamer amplía sus reflexiones sobre la figura del juego en *La actualidad de lo bello* (1991), aquí la metáfora del juego del arte se analiza a través de dos elementos que la conforman, por un lado la 'identidad hermenéutica' que muestra el modo de ser de la obra de arte como variación y permanencia, *un ser que se muestra cada vez de modo distinto*: "Y así, es la identidad hermenéutica la que funda la unidad de la obra. [...]Yo identifico algo como lo que ha sido o como lo que es, y sólo esa identidad constituye el sentido de la obra".<sup>29</sup> Y por otro lado, con el término 'jugar-con', muestra que el espectador en tanto participante es parte constituyente del juego del arte. "Y podemos añadir, inmediatamente: una determinación semejante del movimiento de juego significa, a la vez, que al jugar exige siempre un 'jugar-con'".<sup>30</sup>

La obra de arte nos interpela, está a la espera de nuestra actualización y puesta en escena al interpretarla, a la espera de nuestra respuesta, y por esta razón, nos dice

---

<sup>29</sup> Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, tr. Antonio Gómez Ramos. Paidós/I.C.E.-U.A.B, Barcelona, 1998, pág. 71-72.

<sup>30</sup> *Ibid*, pág. 70.

Gadamer, el juego del arte tiene la forma del diálogo, que es un intercambio de preguntas y respuestas. González afirma: “En ese sentido, Gadamer piensa la obra como pregunta en la medida que espera –está ahí a la espera- de una respuesta. Entre el jugador y la obra se entabla una conversación como intercambio de preguntas y respuestas, como diálogo”.<sup>31</sup>

Vemos ahora cómo el itinerario de la metáfora del juego desemboca su metamorfosis en el diálogo que señala la historicidad y temporalidad de toda representación, sea de la fiesta o del juego del arte o de la lectura de un texto. Leer es entonces dialogar. El lector es un elemento estructural del diálogo que responde al texto que es el otro elemento necesario y que pregunta desde una unidad de sentido que ha sido conformada por la tradición a la cual el intérprete mismo pertenece. Ambos, el texto y el intérprete, son abarcados por la tradición que en última instancia es lenguaje, éste subyace a ambos.<sup>32</sup>

El acontecer de la experiencia del arte conjuga la identidad de la unidad de sentido de la obra con la interpretación siempre distinta que acontece cada vez que se representa, según afirma Gadamer en *La actualidad de lo bello*: “La determinación de la obra como punto de identidad del reconocimiento, de la comprensión, entraña, además, que tal identidad se halla enlazada con la variación y con la diferencia. *Toda obra deja al que la recibe un espacio de juego que tiene que rellenar*”.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> González Valerio, María Antonia. *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*. Herder, México, 2005, pág. 115.

<sup>32</sup> Respecto a la identidad entre lenguaje y tradición, González afirma en *Ibid*, pág 101: “Una de las nociones fundamentales de la filosofía de Gadamer es la de ‘tradición’. Una de las primeras acepciones es ser aquello que se interpreta y cuya esencia consiste en ser lingüística. [...] La palabra, el lenguaje, nos es transmitido por la tradición, que es a su vez ella misma lenguaje” Y más adelante en la pág.102 “En este sentido es el lenguaje el que abre el mundo y lo abre como lenguaje. Por eso ópticamente, cada lenguaje, cada lengua, es una acepción del mundo, una tradición”.

<sup>33</sup> *Ibid*, pág. 74. (Las cursivas son mías).

En *Verdad y Método I*, el paso siguiente en este itinerario de intercambio de categorías, de la transmutación del juego del arte, se da en la segunda parte, en donde en el análisis de textos históricos se nos muestra la misma figura: el intérprete de la historia pertenece a la historia que intenta comprender. La representación siempre distinta que acontece en el juego o en el arte, le servirán a Gadamer para ejemplificar por analogía, el fenómeno de la lectura.

La literatura es la frontera entre la estética y la hermenéutica de otro tipo de textos, incluyendo los de las ciencias del espíritu. La representación del juego, de la fiesta, de las obras de arte, toma aquí la forma de la lectura. En el acto de leer, de comprender un texto, pasa igual que con la representación que es un acontecer siempre distinto. El texto es un universo de sentido pero a la vez es un sentido abierto y no unívoco, esto es así porque el sentido ahí contenido es reactualizado en cada lectura por la estructuración que realizan los prejuicios de un intérprete. Habrá tantos sentidos de un texto como intérpretes que en el transcurso del tiempo lean el mismo. El sentido no se agota nunca y está en continua transformación.

## **2. La historicidad de la comprensión**

En la segunda parte de *Verdad y Método I*, el análisis del modo de ser de la obra de arte se trasladada al análisis del modo de ser de la comprensión que se realiza en las ciencias del espíritu. El acontecer de la representación que es el modo de ser de la obra de arte es análogo al modo de ser del comprender. Gadamer afirma a la facticidad de la comprensión como suelo originario desde donde deriva todo tipo de saber histórico. En contraposición a los motivos epistemológicos de una interpretación teórica-reflexiva de la historia, Gadamer hace explícito la función de los prejuicios que posibilitan toda

comprensión, prejuicios que más que ser controlados, nos controlan, más que jugarlos nos juegan.

Gadamer realiza una crítica a la tradición hermenéutica de Dilthey y Schleiermacher para quienes la interpretación psicológica es un intento de comprender la subjetividad del autor, retrocediendo hasta la génesis de sus ideas. Gadamer afirma que para la hermenéutica romántica de Schleiermacher, la interpretación psicológica “es en última instancia un comportamiento divinador, un entrar dentro de la constitución completa del escritor, una concepción del 'decurso interno' de la confección de una obra, una recreación del acto creador”.<sup>34</sup>

Gadamer ve aquí el mismo error que cometió la conciencia estética con su fuerte carga de subjetivismo, plasmada en la figura del genio creador, al suponer que el pensamiento artístico se exteriorizaba en la obra y de lo que se trataba era de revivir la experiencia del artista. Por esta razón, Gadamer critica que en la interpretación psicológica de la hermenéutica se pretenda ‘ponerse en los zapatos’ del autor para comprender lo que escribió, su verdadera intención, incluso, comprenderlo “mejor que él mismo se habría comprendido”,<sup>35</sup> pero se olvida en primer lugar, que lo que intentamos comprender es un contenido objetivo del texto con pretensiones de verdad, no la mente del autor; en segundo, que es imposible despojarnos totalmente de nuestro punto de vista, de nuestro horizonte de interpretación constituido por nuestros prejuicios, y que por lo tanto, es imposible revivir la misma experiencia que el escritor; y en tercer lugar, que no hay una distancia o abismo entre el pasado y el presente ya que la obra nos habla desde una tradición que está presente en nosotros, y a la cual ella ha contribuido con sus efectos en

---

<sup>34</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 241.

<sup>35</sup> *Ibid*, pág. 246.

la historia -se olvida de la *historia efectual* como explicitaremos más adelante-, además, que su lectura es desde un presente que la hace hablar. Por estas razones Gadamer afirma:

El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento solo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo. [...] Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto de lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*.<sup>36</sup>

Que el comprender no sea sólo un comportamiento reproductivo sino que es a su vez siempre productivo, significa que la comprensión es el resultado de la fusión de horizontes que se da entre el intérprete y lo interpretado, la comprensión es la representación o actualización que se da en la lectura. En el caso de la interpretación de un texto, el universo de sentido que contiene dicho texto únicamente adviene al mundo al ser leído por alguien, al ser interpretado. A la vez, el intérprete proyecta sus prejuicios en expectativas de sentido que se van confirmando a cada momento de la lectura (en caso de no confirmarse, el sentido se pierde y se realiza un nuevo proyecto interpretativo). El resultado de esta fusión es el acontecer de la comprensión.

Gadamer afirma que, heredero de la hermenéutica romántica, Dilthey la retoma “hasta hacer de ella una metodología histórica, más aún, una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu”.<sup>37</sup> La intención de Dilthey es aplicar a la historia el círculo hermenéutico del todo y las partes que dice que “los detalles de un texto sólo pueden

---

<sup>36</sup> *Ibid*, págs. 366-367.

<sup>37</sup> *Ibid*, pág. 254.

entenderse desde el conjunto, y éste sólo desde aquellos”.<sup>38</sup> Según Gadamer, para Dilthey “No sólo las fuentes llegan a nosotros como textos, sino que la realidad histórica misma es un texto que pide ser comprendido”.<sup>39</sup> Dilthey pretenderá realizar interpretaciones objetivas, como si la historia fuera un objeto analizable y el historiador, desvinculado de ella, pudiera alcanzar la objetividad interpretativa. Al respecto comenta Velasco:

La hermenéutica metodológica se caracteriza por la pretensión ilusoria de que el intérprete puede suspender los efectos distorsionantes de los prejuicios y valores de su propio tiempo gracias al recurso de un método comprensivo adecuado. De esta manera es posible alcanzar interpretaciones objetivas y verdaderas. Desde esta concepción, la verdad de una interpretación consiste en la adecuación del significado interpretado respecto al significado original. Las propuestas metodológicas de autores como Dilthey, Rickert, Weber y Winch, son ejemplos destacados de esta orientación hermenéutica.<sup>40</sup>

Frente a la pretensión de objetividad buscada por Dilthey, Gadamer antepone la noción de *historia efectual* con la que expresa los efectos que tiene la historia en el presente, tanto en la tradición como en nuestra conciencia, la cual es por ello, más un efecto que una causa, efecto de la tradición y de la historia que se intentan comprender. Esto implica una circularidad inevitable en la comprensión y también una disolución de la distinción dicotómica entre el intérprete y lo interpretado, entre el historiador y la historia.

---

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> Velasco, Ambrosio, “La racionalidad de la hermenéutica”, pág. 31, en *Hermenéutica, estética e historia. Memoria. Cuarta jornada de hermenéutica* (12 de julio de 2000). Coordinadores Mauricio Beuchot y Carlos Pereda. México, UNAM, 2001.

### 3. La experiencia hermenéutica

Al principio del capítulo IX de *Verdad y Método I*, Gadamer analiza el círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios, suscribiendo la estructura de la comprensión heideggeriana y su reflexión hermenéutica que “culmina menos en demostrar que aquí está contenido un círculo que en hacer ver que este círculo tiene un sentido ontológico positivo”.<sup>41</sup>

La circularidad ontológica que retoma Gadamer de Heidegger se puede explicar *grosso modo*, como sigue: el ser-ahí perteneciente a una tradición, es condicionado por sentidos que le preexisten. Este ser-ahí tiene la característica de que su modo de ser es el comprender, su comprender es entonces ontológico. Para comprender, el ser-ahí proyecta anticipaciones de sentido o interpretaciones, de modo que interpreta comprendiendo. Esta interpretación que proyecta, sin embargo, no le pertenece al ser-ahí propiamente hablando, como si se tratase de una creación consciente y voluntaria, sino que más bien le constituye ontológicamente. Existe una circularidad positiva en el hecho de que el ser-ahí (intérprete) pertenece a lo que intenta comprender, y esta pertenencia quiere decir aquí que el ser-ahí (intérprete) es constituido, conformado, por prejuicios provenientes de la tradición que quiere comprender, de modo que interpreta y comprende la tradición sólo porque esta tradición le ha otorgado previamente expectativas de sentido que le anteceden, su comprensión es por esta razón histórica, finita, condicionada, deviniente.<sup>42</sup> Esta estructura de la comprensión es el modo de ser

---

<sup>41</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, pág 332.

<sup>42</sup> El que no haya separación entre el ser-ahí y el mundo implica que al igual que comprendemos el mundo por sentidos que nos anteceden, nos autocomprendemos de igual forma, es por esto que desde esta concepción somos autointerpretación constante y posibilidad siempre abierta a realizarse, somos cambio y devenir. El fenómeno de la vida se muestra así en una dimensión que nos remite al asombro de su misterio a pesar de ser continuamente encubierto por sentidos en movimiento que intentan definirlo y apresarlos sin conseguirlo.

del ser-ahí y siempre se está realizando aunque el ser-ahí no se percate de esto, es más, porque lo constituye es que no es consciente de ella:

La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser propio del estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de 'hermenéutica'. Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo.<sup>43</sup>

Para Gadamer, la pertenencia a una tradición configura en nosotros un conjunto de presupuestos y de expectativas de sentido que proyectamos siempre como parte de nuestro modo de ser. A la adecuación de estas expectativas con el sentido que se nos ofrece en un texto, es lo que Gadamer llama 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 algún 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 de sentido.<sup>44</sup>

Al enfatizar la idea de la revisión constante de la elaboración del proyecto previo, Gadamer se aleja de un subjetivismo en el que el sujeto interpreta lo que quiere y en el que cualquier interpretación es igual de válida, lo cual tiene implicaciones relativistas

---

<sup>43</sup> *Ibid*, pág. 12.

<sup>44</sup> *Ibid*, pág. 333.

extremas que cuestionarían cualquier noción de racionalidad. Para Gadamer nuestra interpretación debe adecuarse a lo que el texto nos dice, ya que en caso de no ser así, el sentido se pierde y debemos realizar un nuevo proyecto de comprensión, de modo que la penetración en el sentido es el resultado de una continua reelaboración de proyectos de comprensión.

Con esta noción de comprensión Gadamer se aleja también de un objetivismo en el que una realidad dada, objetiva, es captada por un sujeto sin intervención alguna de su subjetividad, a manera de espejo. Para Gadamer, el texto es un universo cerrado de sentido, tiene unidad hermenéutica, pero a la vez es abierta y necesita ser “rellenada” por un intérprete cada vez. Recordemos que la categoría de juego y la ontología de la obra de arte nos muestran que el modo de ser de la obra de arte es su representación y que sólo cuando la obra de arte es actualizada, revitalizada por un intérprete la obra *es*. El acontecer es el modo de ser de la obra de arte que se da en el modo temporal de *siendo, es* siendo representada o llevada a cabo. La comprensión se da de igual manera en el juego que se entabla entre el lector y el texto, en el diálogo que acontece entre nuestras expectativas de sentido que proyectamos y lo que el texto tiene que decirnos y que debemos dejar hablar. En este equilibrio acontece la comprensión, la siguiente cita justifica su larga extensión por mostrar claramente este punto:

El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus opiniones previas e ignorar lo más obstinadamente y consecuentemente posible la opinión del texto...hasta que éste finalmente ya no pueda ser ignorado y dé al traste con su supuesta comprensión. El que quiere comprender un texto debe estar en principio dispuesto a dejar decirse 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 propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.<sup>45</sup>

Al analizar la cita anterior encontramos en primer lugar el papel productivo de los prejuicios del lector que son condición de posibilidad de la comprensión, junto con el reconocimiento de que se comprende siempre desde una situación u horizonte interpretativo que no es igual al del texto y el reconocimiento de que no se logrará nunca una suspensión total de las anticipaciones proyectivas. En segundo lugar, se observa que Gadamer enfatiza la idea según la cual para comprender de manera adecuada debemos estar dispuestos a dejar que el texto hable, por tanto, el texto es una constelación de sentido propia, si bien con cierta plasticidad que requiere ser interpretada cada vez.

Ahora bien, Gadamer advierte que en el caso de la comprensión que se realiza en las ciencias del espíritu subyace una circularidad hermenéutica que se nos muestra en el movimiento del comprender a través de la temporalidad propia de lo humano: interpretamos para comprender la tradición que previamente ha configurado en cada uno de nosotros un conjunto de prejuicios que proyectamos como anticipaciones de sentido, estas anticipaciones provienen del pasado, de la tradición. En la fusión de horizontes que es la comprensión, sucede una simultaneidad entre presente, pasado y futuro de modo que la temporalidad del comprender se manifiesta en la apertura que brinda la proyección (futuro) de prejuicios (pasado) para descubrir un presente que está aconteciendo.

---

<sup>45</sup> *Ibid*, págs. 335-336.

Por otra parte, la tradición no es algo cerrado y fijo, por el contrario, debido a su naturaleza lingüística, la tradición también acontece en nuestra comprensión de ella.<sup>46</sup> Hay que aclarar que el devenir de la tradición no es caótico ni se presenta de tal modo que imposibilite la comprensión por causa de un cambio radical a cada momento. La tradición es permanencia y cambio. Tiene una permanencia de sentidos que han predominado y que se prolongan hasta el presente pero que no están cerrados en la distancia de una supuesta historia como objeto, contrario a esto, la tradición *es* desde un presente que la actualiza a cada momento y en el que se manifiestan sus efectos.

El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está en un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo 'metodológico' sino que describe un momento estructuralmente ontológico de la comprensión.<sup>47</sup>

Como muestra la cita anterior, Gadamer se percató que la relación que tenemos con la tradición es de efectos recíprocos: a través de la comunidad en que nos encontramos inmersos, la tradición configura en nosotros prejuicios con los que realizamos

---

<sup>46</sup> Gadamer afirma en *Verdad y Método I*, pág. 468: "la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el *objeto* preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística".

<sup>47</sup> *Ibid*, pág. 363.

anticipaciones de sentido que guían nuestra comprensión; a la vez, dicha comunidad es afectada en cuanto la comprendemos de modo distinto cada vez.

El movimiento que describe el círculo ontológico de la comprensión es desarrollado puntualmente por Gadamer con la función positiva del conflicto producido por la alteridad. En un juego de reconocimiento y extrañeza, el texto dialoga con nosotros desde un horizonte de sentido propio. La tradición que nos habla desde el texto, “habla por sí misma como lo hace un tú”.<sup>48</sup> A la vez, toda interpretación se da desde una apertura histórica que posibilita un horizonte determinado. La comprensión acontece en el juego del diálogo en donde nos vemos llevados junto con el texto, con todo y nuestro horizonte. Diálogo en el que “uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones”.<sup>49</sup>

La alteridad del texto nos invita a dialogar, a que fusionemos nuestro horizonte histórico -siendo lo más conscientes posible de la propia situación histórica, aconseja Gadamer- con el horizonte del texto. Esta fusión es posible porque los horizontes son abiertos, tanto el horizonte del texto con su plasticidad que requiere ser interpretada, como el horizonte del intérprete que se mueve con cada experiencia que éste tiene, son en esencia inacabados y abiertos, lo que imposibilita la univocidad evitando, a la vez, caer en la equivocidad porque en la comprensión hay armonía. La comprensión hermenéutica se mueve entre a familiaridad y la extrañeza también en este sentido. Cada comprensión se realiza desde una apertura histórica, de modo que el historiador desplaza su horizonte hacia el horizonte de la tradición llevando siempre con él su presente hacia el pasado y dejándose decir algo por éste.

---

<sup>48</sup> *Ibid*, pág. 434.

<sup>49</sup> *Ibid*, pág. 438.

La comprensión es caracterizada por Gadamer como el diálogo entre lo que el texto tenga que decir y nuestros proyectos de sentido, dicho diálogo requiere una conciencia formada hermenéuticamente, que permita a la alteridad decir lo que tenga que decir: “debo dejar valer en mí algo contra mí”.<sup>50</sup> Es gracias a la alteridad que es posible la movilidad de la comprensión porque ésta plantea otros puntos de vista realizados desde horizontes interpretativos que descubren configuraciones de sentidos distintas, cuestionadoras de nuestros prejuicios, haciéndolos visibles y permitiendo, por ello, su derogación en caso de ser pertinente. Por otra parte, en la fusión de horizontes se adquieren nuevos prejuicios que nos transforman al comprender de modo distinto, –en la fusión de horizontes es mucho más lo que permanece que lo que cambia, de modo que no se pierde la continuidad y se cae en el sin sentido, como se podría argumentar en contra de dicha movilidad de la comprensión–.

Al reconocer las implicaciones de la historia efectual, es decir, que siempre interpretamos desde una apertura histórica, desde una situación hermenéutica y que incluso percatarnos de esto se da situacionalmente, adquirimos la ‘humildad hermenéutica’ que nos permite estar en disposición de dejarnos decir algo por la alteridad del texto si queremos obtener una comprensión adecuada. En la fusión de horizontes de la comprensión hay una incorporación de la tradición, de su alteridad. En esta integración se gana un nuevo horizonte, *i.e.*, los prejuicios que nos conforman se mueven, lo que significa que nuestra comprensión cambia y deviene constantemente por lo que nuestro acercamiento a la tradición es siempre diferente.

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, 438.

Los ejes analíticos que atraviesan los “fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica”,<sup>51</sup> son, en primer lugar, la inevitable pertenencia a una tradición de cada ser humano, pertenencia que nos constituye en cada caso. En segundo lugar, la historicidad de la comprensión resultado del proceso de reciprocidad de efectos entre tradición e intérprete. En tercer lugar, el conflicto como elemento constitutivo de dicho devenir. En cuarto lugar, el modo de ser de la comprensión, similar al modo de ser del juego, el cual resulta un acontecer en el que nos encontramos inmersos como en una corriente que nos lleva, más que controlar voluntariamente.

Estos ejes analíticos permiten a Gadamer desmarcarse de los planteamientos epistemológicos y de la búsqueda de objetividad por parte de un sujeto pretendidamente ahistórico. La pertenencia del historiador a la historia implica que la conciencia es un resultado antes que una causa, resultado de las interpretaciones previas de determinada época histórica, por ello, conciencia histórica antes que conciencia teórico-reflexiva. La comprensión que se da en la experiencia hermenéutica es un *padecer* más que un *hacer*, por eso Gadamer afirma que la comprensión es diálogo y una verdadera conversación nos lleva, no la llevamos; desvela algo al margen de nuestros proyectos e intenciones.

#### **4. La universalidad de la experiencia hermenéutica**

Hemos visto cómo la categoría de juego sirvió para realizar una crítica a la subjetivación que realiza la estética moderna ya que en el juego el jugador es jugado, más que ser una conciencia activa que dirige a cada momento. De igual forma, en la representación o acontecer de la experiencia del arte, el intérprete es llevado en un diálogo que no controla:

---

<sup>51</sup> *Ibid.* pág. 331.

El juego no se agota en la conciencia del jugador, y en esta medida es algo más que un comportamiento subjetivo. El lenguaje tampoco se agota en la conciencia del hablante y es en esto también más que un comportamiento subjetivo.<sup>52</sup>

La crítica gadameriana a la categoría de sujeto se desarrolla más ampliamente con la universalización de la lingüística a que arriba la hermenéutica filosófica en la tercera y última parte de *Verdad y Método I*. El modelo del juego permite a Gadamer el tránsito de las tres experiencias hermenéuticas por excelencia: arte, historia y lenguaje:

Tuve que introducir así la noción de juego en mi perspectiva ontológica, ampliada al universal de la lingüística. Se trataba de conjugar más estrechamente el juego del lenguaje con el juego del arte, que era a mi juicio el caso hermenéutico por excelencia. Ahora resulta obvio concebir la lingüística universal de nuestra experiencia del mundo dentro del modelo de juego.<sup>53</sup>

A través de explicitar el modo de ser de la comprensión y situarlo en un plano ontológico -y por lo tanto estructural de nuestra experiencia-, Gadamer ha sentado las bases para mostrarnos la universalidad de la experiencia hermenéutica del comprender. Después de analizar el proceso de comprender la historia y los textos de las ciencias del espíritu, al final de su obra magna, con el lenguaje como hilo conductor, realiza el giro ontológico de la hermenéutica y extiende el fenómeno hermenéutico desde los textos al mundo:

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*.

Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia

---

<sup>52</sup> *Ibid*, pág.19.

<sup>53</sup> Gadamer, H. G., *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, pág.13.

para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente.<sup>54</sup>

Gadamer afirma contundentemente que: *en el lenguaje se basa el que los hombres tengan mundo*, lo cual implica que el lenguaje, en la obra gadameriana, tiene una función constitutiva porque: *esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente*, como se puede apreciar en la cita anterior.<sup>55</sup> De lo anterior se colige que los conocimientos previos que nos conforman nos permiten configurar el mundo de determinada manera, dotándolo de sentido, permitiendo que se nos abra significativamente en el devenir permanente de nuestra temporalidad. Debido a que nuestra comprensión es ontológica, no es sólo el lenguaje del arte o de los textos lo que comprendemos:

Ahora estamos en condiciones de comprender que este giro del hacer de la cosa, del acceso del sentido al lenguaje, apunta a una estructura universal-ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse comprensión. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óntica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como lenguaje, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación. Por eso no hablamos sólo de un lenguaje del arte, sino también de un lenguaje de la naturaleza, e incluso del lenguaje de las cosas.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 531.

<sup>55</sup> Esta lectura que hago sobre la función constitutiva del lenguaje es una interpretación que puede ser controversial. El desarrollo de esta tesis ocupa una extensión relativamente corta en *Verdad y Método I*. La interpretación que realizo busca dejar que el texto diga lo que tiene que decir, por ello es que reitero en cursivas la cita mencionada. Por supuesto que dicha lectura no pretende tener la última palabra.

<sup>56</sup> *Ibid*, pág. 567-568.

Con la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, Gadamer se aparta de una concepción metafísica del Ser como *presencia permanente*, debido a que concibe al ser como lo que puede ser comprendido y la comprensión implica la representación,<sup>57</sup> la actualización de un sentido por un intérprete. La comprensión es la lectura, no el texto o el lector, sino el diálogo entre los dos, es el acontecer de la fusión de horizontes que se da siempre en un presente que está *siendo*.

El ser es lenguaje y sus posibilidades de sentido son infinitas debido a su estructura especulativa; A cada ser-ahí el mundo se le abre siempre significativamente, lo que da la universalidad a la experiencia hermenéutica, pero se abre de manera distinta en la particularidad de cada tradición. Reconociendo el hecho de la diversidad de lenguas existentes y de la diversidad de tradiciones que esto conlleva, Gadamer continúa desarrollando la idea del conflicto como condición de posibilidad de la historicidad de la comprensión. Siguiendo los ejes de análisis que atraviesan su pensamiento, Gadamer problematiza la alteridad y el diálogo desde la universalidad de la experiencia hermenéutica y la función constitutiva del lenguaje.

La lingüística de la experiencia del mundo abre al ser humano la posibilidad de la libertad, a diferencia de los demás seres vivos, además, “esta libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas”.<sup>58</sup> De esta libertad se desprende la variedad lingüística y la multiplicidad de tradiciones, que se traduce en multiplicidad de experiencias del mundo:

---

<sup>57</sup> Representación en el mismo sentido del modo de ser del juego, de la obra de arte y de la lectura, *i.e.*, como acontecer, presentación o ser llevado a cabo.

<sup>58</sup> *Ibid.* pág. 532.

Con ello se vuelve problemático el uso del concepto <<mundo en sí>>. El baremo para la ampliación progresiva de la propia imagen del mundo no está dado por un ‘mundo en sí’ externo a toda lingüisticidad. Al contrario, la perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegaremos a otra cosa que a un aspecto cada vez más amplio, a una ‘acepción’ del mundo. Estas acepciones del mundo no son relativas en el sentido de que pudiera oponérseles el ‘mundo en sí’, como si la acepción correcta pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posible posición exterior al mundo humano-lingüístico.<sup>59</sup>

Que el mundo no sea nada distinto de las acepciones en las que se ofrece sugiere una pluralidad de mundos, contrario a la idea de un *mundo en sí* o la idea de una estructura última de la realidad que podría llegar a ser conocida y que permita el método de verificación desde el cual fundamentar conocimientos claros y distintos. La multiplicidad de acepciones del mundo que se colige de los procesos interpretativos constituyentes de nuestra experiencia del mundo, requieren el dialogo con la alteridad de otras concepciones lingüísticas.

Para Gadamer, pensar que nuestra relación con el mundo es lingüística es otro modo de pensar a la comprensión como nuestro modo de ser. Comprensión, lenguaje, mundo, historicidad y finitud son elementos que se interrelacionan. Esta relación que posibilita la apertura lingüística del mundo descubre también la universalidad del fenómeno hermenéutico que se nos muestra como originario, como condición de posibilidad de cualquier ámbito teórico o epistemológico: “Pues la relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio. En este sentido la

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, pág. 536.

hermenéutica es, como ya hemos visto, *un aspecto universal de la filosofía* y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu”.<sup>60</sup>

La autoreflexión de la conciencia, la transparencia, los procedimientos metódicos, los proyectos de objetividad y búsqueda de certezas, tienen como condición de posibilidad esta *dimensión hermenéutica*, histórica, finita, intersubjetiva, constitutiva, abierta, inacabada, limitada, dialógica, imposible de agotarse en una interpretación, infundada, que deviene incontrolable y que recuerda a la metáfora del barco que tiene que ser reconstruido mientras navega por el mar, porque: ¿Acaso hay un lugar no lingüístico desde el cual preguntar por el lenguaje?

## **Sección 2: Kuhn**

### **Introducción**

Hemos visto cómo la hermenéutica filosófica pone al descubierto que toda lectura está guiada por expectativas de sentido y que la comprensión acontece cuando la proyección de nuestras anticipaciones de intelección armoniza con lo que el texto tiene que decirnos. La argumentación de algunas nociones de la obra kuhniana que a continuación expondré, está sesgada inevitablemente como toda lectura. Desde la convergencia entre mis expectativas interpretativas originadas en un horizonte hermenéutico y el sentido que habla desde la obra de Kuhn, espero encontrar una comprensión distinta pero adecuada, buscando no imponer mis prejuicios arbitrariamente y haciendo valer lo que los textos de Kuhn tengan que decir.

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, pág. 569.

Thomas Kuhn comienza *La estructura*<sup>61</sup> -escrita en 1962, dos años después de *Verdad y Método I-*, reconociendo a la historia como un elemento central del análisis del desarrollo de la ciencia: “Si se considerase como algo más que un acervo de anécdotas o como algo más que cronología, la historia podría provocar una transformación decisiva en la imagen de la ciencia que ahora nos domina”.<sup>62</sup>

A través de análisis históricos, Kuhn se percató de que la ciencia no sigue un desarrollo acumulativo, por el contrario, en su devenir histórico existen discontinuidades que contradicen la visión positivista de desarrollo de la ciencia como un avance progresivo por acumulación de conocimientos. Al referirse a la nueva tradición historiográfica, de la que se ha visto influenciado,<sup>63</sup> Kuhn afirma: “En época reciente, no obstante, unos cuantos historiadores han venido encontrando cada vez más difícil desempeñar las tareas que les asigna la concepción del desarrollo-por-acumulación”.<sup>64</sup>

Si no es sostenible una imagen del desarrollo científico por acumulación de conocimientos, ¿Cuál es la imagen o modelo del desarrollo científico y cuáles son las consecuencias filosóficas que se coligen de la evidencia encontrada en la historia de la ciencia? La respuesta a estas preguntas es el objetivo buscado por *La estructura*: “Pues bien, este ensayo trata de dibujar dicha imagen volviendo explícitas algunas de las implicaciones de la nueva historiografía”.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Con motivos de facilitar la lectura en adelante escribiremos *La estructura*, para referirnos a *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2006.

<sup>62</sup> Kuhn, T.S, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2006, pág. 57.

<sup>63</sup> Kuhn tuvo muchas influencias de gente que trabajaba en disciplinas muy diversas, por ejemplo de Pierre Duhem en la filosofía de la física o Michael Polanyi que era fisicoquímico y filósofo, Ludwick Fleck que era médico y del cual abreva respecto la importancia del contexto social para el desarrollo de un hecho científico, Jean Piaget en la psicología del aprendizaje y el filósofo Ludwig Wittgenstein con su noción de juegos de lenguaje. Pero en el campo de la historia fue Alexander Koyré quien lo influyó respecto a la idea de discontinuidad en la historia.

<sup>64</sup> *Ibid*, pág. 58.

<sup>65</sup> *Ibid*, pág. 60.

La imagen que Kuhn dibuja de la ciencia, basándose en sus estudios históricos, es la de la estructura de su desarrollo que *grosso modo* consta de un periodo **pre-paradigmático** en el que varias teorías compiten entre sí, por lo que este periodo es algo caótico y con pocos avances en el desarrollo de la ciencia; seguido de un periodo de **ciencia normal** cuando alguna de estas teorías logra un éxito en la resolución de un problema de tal manera que este éxito se vuelva un ejemplo paradigmático a seguir, bajo la promesa de futuros avances y logros, lo que evidencia su superioridad sobre las otras teorías. El periodo de ciencia normal en el que prevalece un paradigma termina tarde o temprano ya que inevitablemente aparecen anomalías que no se pueden resolver, lo que provoca una etapa de *crisis*. A continuación viene un periodo de **ciencia extraordinaria**, en el cual se cuestiona al paradigma vigente y sus supuestos básicos y se buscan alternativas que puedan resolver las anomalías que el paradigma en crisis no puede. Este periodo revolucionario termina con el triunfo de un nuevo paradigma con supuestos básicos distintos que logra dar respuesta a las anomalías que el anterior paradigma no pudo, con la característica que este cambio es *inconmensurable*.

Con esta estructura del cambio científico, Kuhn explica la discontinuidad que se ve en la historia de la ciencia en la que la concepción del desarrollo únicamente por acumulación de conocimientos se muestra insostenible. Para dar cuenta de un modelo de la ciencia en la que no tenga cabida el desarrollo por acumulación que implica un progreso teleológico hacia la verdad, Kuhn introduce la noción de inconmensurabilidad que se refiere originalmente a los casos en que dos magnitudes no tienen una medida común, lo que no implica que sea imposible compararlas:

La hipotenusa de un triángulo isósceles es inconmensurable con su lado, o la circunferencia de un círculo con su radio, en el sentido que no hay una unidad de longitud contenida un número entero de veces sin resto en cada miembro del par. Así pues, no hay medida común, pero la falta de una medida común no significa que la comparación sea imposible.<sup>66</sup>

La inconmensurabilidad es para Kuhn una relación entre maneras de ver el mundo, separadas por una revolución. Para hacer explícita y analizar la inconmensurabilidad que muestra el desarrollo discontinuo de la historia de la ciencia, Kuhn dirige en un primer momento su pensamiento hacia el cambio de *Gestalt* (también utiliza nociones como ‘cambios de forma’ o ‘cambios de mundo’) que se necesita para entender periodos históricos inconmensurables con nuestro periodo histórico actual y recurre a la tesis de la carga teórica de la observación para argumentar su postura.

A partir de la década de 1980, en un segundo momento de su pensamiento que algunos autores han llamado su giro lingüístico,<sup>67</sup> Kuhn concibe la inconmensurabilidad como una clase de intraducibilidad entre dos estructuras léxicas que difieren en algunos conceptos centrales.<sup>68</sup> Esta concepción pretende aclarar la primera intuición kuhniana de inconmensurabilidad provocada por sus lecturas de historia -que expondré más adelante- en el sentido que muestra que el cambio de tipo inconmensurable, no es total sino que hay zonas comunes que permiten la comunicación y comprensión a través de la interpretación y del aprendizaje del otro lenguaje o estructura léxica.

---

<sup>66</sup> Kuhn, “Comensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, en *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 1989, pág. 98.

<sup>67</sup> Cfr. McGuire, James E, “la revolución de Newton: La perspectiva taxonómica de Kuhn” en *Análisis de Thomas Kuhn: Las revoluciones científicas*. Edición de Wenceslao J. González. Editorial Trotta, Madrid, 2004.

<sup>68</sup> Cfr. Kuhn, “Mundos posibles en la historia de la ciencia” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.

La reflexión sobre la Gestalt o visión del mundo y la carga teórica de la observación se vinculan muy estrechamente, el hilo conductor que las articula y relaciona es el lenguaje. La manera de entender el lenguaje en el pensamiento de Thomas Kuhn se aleja radicalmente de la concepción del empirismo lógico, que pretende la búsqueda de un lenguaje observacional neutro que refleje fielmente la estructura última de la realidad, la cual es la base empírica neutral que sirve de tribunal para contrastar las teorías. Desde esta concepción epistemológica, la verdad se entiende a grandes rasgos como la correspondencia de los enunciados con los hechos. Los enunciados se toman como la representación (copia) de la realidad, por lo que el lenguaje es visto de manera instrumental. Esta postura filosófica queda comprometida con un punto de vista absoluto, un punto de vista a modo de ‘Ojo de Dios’, desde el cual se determina la referencia correcta de las palabras y el valor de verdad de los enunciados. Desde esta concepción en la que está presupuesta la dicotomía sujeto-objeto, el desarrollo científico sigue un progreso acumulativo explicitado por el desarrollo de teorías siempre commensurables y bajo la dirección de una razón universal basada en el método.

Frente a esta concepción que presupone un realismo metafísico<sup>69</sup> en el que los objetos existen con total independencia de nuestros esquemas conceptuales, Kuhn sostiene la función constituyente del lenguaje, función que se explicita en la tesis que sostiene que los fenómenos del mundo son conceptualmente constituidos, por lo que toda observación es desde alguna perspectiva y relativa a algún sistema conceptual. Aunado

---

<sup>69</sup> El problema del realismo es muy amplio y abarca gran parte de la historia del pensamiento filosófico. No es intención de esta tesis desarrollar esta amplia problemática ni detallar los diferentes tipos de realismo. Basta mencionar la postura del realismo metafísico que subyace a la filosofía de la ciencia del empirismo lógico y su postulación de una realidad totalmente independiente de un observador, frente a la cual se posiciona la postura de Kuhn (Recordemos que Popper acepta la tesis de la carga teórica de la observación pero, al igual que los empiristas lógicos, sostiene la creencia en un método ahistórico y universal como parámetro para normar el quehacer de la ciencia, lo que lo lleva a suscribir la idea del desarrollo por acumulación de conocimientos lineal de la ciencia).

a esto, Kuhn afirma que a lo largo de la historia se encuentran diversidad de sistemas conceptuales que difieren inconmensurablemente. Esta diversidad de teorías inconmensurables a lo largo de la historia tiene como consecuencia el pluralismo ontológico.

Contra la idea de una racionalidad universal basada en un método, ya sea el método refutacionista de Popper o el método inductivista de confirmación del empirismo lógico, que suponen que la comparación de teorías rivales se puede formular en un mismo lenguaje debido a que comparten el mismo campo semántico o la misma estructura conceptual, Kuhn afirma que el cambio conceptual que media en una revolución científica es inconmensurable, lo que quiere decir que no puede haber traducción punto por punto porque hay un cambio de significado en los conceptos básicos y no todos los lenguajes tienen el mismo poder expresivo. Además, los criterios de evaluación sobre lo que cuenta como una buena teoría también cambian históricamente. Entonces, si no hay un lenguaje común desde el cual comparar teorías rivales y si los criterios de evaluación evolucionan históricamente, no es posible sostener la existencia de un método universal intemporal que sirva como parámetro de la racionalidad.

El análisis del lenguaje en la obra de Kuhn es central debido al papel que juega en la crítica de la racionalidad universal basada en un método ahistórico y del realismo metafísico. En la base de esta crítica subyace la tesis de la inconmensurabilidad, la cual es consecuencia de la naturaleza y función que para Kuhn tiene el lenguaje, función que disuelve la distancia entre epistemología y metafísica:

Quienes sostienen la independencia de la referencia respecto del significado mantienen también que la Metafísica es independiente de la Epistemología. Ninguna concepción como la mía (en los

aspectos al presente en cuestión, de los cuales hay aquí un número de ellos) es comparable con una separación tan estricta.<sup>70</sup>

Para analizar el papel del lenguaje en la obra de Kuhn, comenzaré por exponer la comprensión hermenéutica de la historia de la ciencia que Kuhn adquirió en el año 1947 y que fue el germen de sus intuiciones filosóficas posteriores. Después analizaré la tesis de la inconmensurabilidad. Posteriormente expondré la tesis de la carga teórica de la observación y la vincularé con los paradigmas como ejemplares y con la noción de *Gestalt*. Este itinerario desembocará en la tesis kuhniana que sostiene que nuestra experiencia del mundo está constituida conceptualmente. Por último, mostraré la importancia que para el desarrollo de la ciencia tiene el conflicto provocado por posturas inconmensurables y la propuesta kuhniana para resolver dicha tensión.

## **1. Historicidad de la comprensión en la ciencia**

Kuhn comenta en el prefacio a *La tensión esencial*,<sup>71</sup> que en el año 1947 se le pidió que diera unas conferencias sobre los orígenes de la mecánica del siglo XVII y que para preparar sus clases tuvo que leer la física de Aristóteles, la cual al principio le resultó incomprensible o simplemente errónea,<sup>72</sup> lo que lo llevó a preguntarse: “¿Cómo es que tan notable talento había fracasado al aplicarse al movimiento? ¿Cómo es que había sido capaz de decir sobre el movimiento cosas al parecer tan absurdas?”<sup>73</sup>

Kuhn se percató que algo debía estar mal en su interpretación ya que era poco probable que una persona tan brillante como Aristóteles se equivocara tanto. Esta reflexión

---

<sup>70</sup> Kuhn, “Doblaje y redoblaje: la vulnerabilidad de la designación”, en *Análisis de Thomas Kuhn: Las revoluciones científicas*, Edición de Wenceslao J. González. Editorial Trotta, Madrid, 2004, pág. 124.

<sup>71</sup> Kuhn, T.S., *La tensión esencial*, FCE, Madrid, 1982.

<sup>72</sup> Cfr. *Ibid*, pág. 10.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

permitió un cambio en la actitud con la que se enfrentaba al texto, la cual era de alguien que le preguntaba al autor griego del siglo cuarto antes de nuestra era, cuánto sabía de física moderna. El desconcierto que le produjo la incompreensión del texto llevó a Kuhn a adoptar una actitud abierta y a escuchar lo que el texto tenía que decir, en lugar de tratar de imponer arbitrariamente su interpretación de físico.<sup>74</sup> Esta actitud le permitió pensar a Aristóteles desde su propia obra, dando por resultado que repentinamente todo cobrara sentido al reordenarse de una manera nueva el conjunto, haciendo que las partes ininteligibles adquirieran un nuevo significado. La siguiente cita justifica su extensión por la influencia de este pasaje en el pensamiento kuhniano:

De buenas a primeras percibí en embrión otra manera de leer los textos con los que había estado luchando. Por primera vez le concedí la importancia debida al hecho de que el tema de Aristóteles era el cambio de cualidad en general, lo mismo al observar la caída de una piedra que el crecimiento de un niño hasta llegar a la edad adulta. En su física, el objeto que habría de convertirse en la mecánica era, a lo más, un caso especial no aislable todavía. Muy lógico, pues, fue mi reconocimiento de que los ingredientes permanentes del universo aristotélico, sus elementos ontológicos primarios e indestructibles, no eran los cuerpos materiales sino más bien las cualidades que, impuestas sobre una porción de la materia neutral y omnipresente, constituían un cuerpo material o sustancial. [...] En un universo donde las cualidades eran lo primario, el movimiento tenía que ser necesariamente no un estado sino un cambio de estado.<sup>75</sup>

En la cita anterior se colige que lo que Kuhn entendía por movimiento era distinto de lo que Aristóteles entendía por movimiento. Para éste último, el movimiento era un cambio de estado, por tanto, el crecimiento, el paso de salud a enfermedad o el paso de la potencia al acto, eran movimientos genuinos. Para Kuhn, educado en la tradición newtoniana, el movimiento no es un cambio de estado, *es* un estado. El cambio de

---

<sup>74</sup> Kuhn estudió en la Universidad de Harvard de donde se doctoró en física en el año 1949.

<sup>75</sup> *Ibid*, págs. 11-12.

significado conceptual que este ejemplo nos muestra, descubre que aunado a dicho cambio en el significado conceptual hay otros cambios que si se ven en conjunto nos descubre un mundo de entidades con cualidades y relaciones distintas, nos descubre un cambio radical en la manera de ver el mundo.

Lo más revelador de este ejemplo es que los conceptos centrales de las dos mecánicas, la de Aristóteles y la de Newton, son distintos ya que aunque se conserven los términos el significado es distinto. El cambio conceptual que Kuhn descubrió le mostró que la física de Aristóteles no se puede subsumir a la física de Newton ni hay un progreso científico, sino que hay un cambio conceptual que pone al descubierto una discontinuidad en la historia de la física, una ruptura de tipo inconmensurable.

Es a partir de este acontecimiento de 1947 que Kuhn adquiere una nueva actitud para enfrentarse a los textos. Las lecciones que aprendió con los textos de física aristotélica las aplicó al leer las obras de Boyle y Newton, Lavoisier y Dalton, entre otras. Estas lecciones, según sus propias palabras son dos:

La primera consiste en que hay muchas maneras de leer un texto y que la más accesible al investigador moderno, suele ser impropia al aplicarla al pasado. La segunda dice que la plasticidad de los textos no coloca en el mismo plano todas las formas de leer, pues algunas de ellas –uno quisiera que sólo una- poseen una plausibilidad y coherencia que falta en otras.<sup>76</sup>

En la primera lección se puede observar que Kuhn se percata que comprendemos un texto debido a que proyectamos anticipaciones de sentido, anticipaciones conformadas por conocimientos previos, porque, si hay muchas maneras de leer un texto es debido a

---

<sup>76</sup> *Ibid*, pág. 12.

que el lector no es un lector ideal, atemporal y que lea sin estar situado en algún contexto histórico determinado, sino que, por el contrario, el lector siempre es alguien situado en un contexto histórico específico que lo condiciona de alguna manera. Por esta razón, Kuhn afirma que de las muchas maneras de leer un texto del pasado, las del lector moderno suelen ser impropias y la razón fundamental es que trata de imponer su lectura moderna sobre un texto del pasado, acallando la voz de éste y provocando, de este modo, una inadecuada lectura del texto.

En la segunda lección enunciada por Kuhn en la cita anterior, se observa que el otro aspecto importante de su concepción de la lectura de textos históricos de ciencia, es que éstos tienen cierta plasticidad que permite una diversidad de lecturas. Esta plasticidad se puede interpretar como una unidad hermenéutica que, si bien necesita ser actualizada por un intérprete, también implica que hay algo que permanece en dicha plasticidad del texto y que obliga a que algunas formas de leer posean más plausibilidad y coherencia que otras.

Tanto el intérprete que se dirige al texto con conocimientos previos de los que no puede desprenderse totalmente, como el texto que permite distintas lecturas con su plasticidad, a la vez que sirve de parámetro de adecuación entre ellas, son los dos elementos que posibilitan la comprensión adecuada en un lectura. Esta afirmación parece trivial si no fuera por la naturaleza de dichos elementos, naturaleza hermenéutica que muestra los procesos interpretativos que subyacen a toda lectura y que son el origen de una intuición más amplia: Los procesos interpretativos también están presentes en la manera de organizar el mundo de Aristóteles, la cual está plasmada en sus textos de física.

## **2. Primera concepción de inconmensurabilidad y su relación con los ejemplares paradigmáticos**

En el capítulo X de *La estructura*, Kuhn afirma: “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”.<sup>77</sup> ¿A qué se refiere Kuhn al afirmar que el mundo cambia al cambiar el paradigma? ¿Qué tipo de cambio hay tras una revolución científica? En esta primera concepción de inconmensurabilidad desarrollada en *La estructura*, hay tres aspectos diferentes pero estrechamente relacionados.

Primero, Kuhn afirma que tras una revolución científica hay un cambio en el campo de problemas que deben ser abordados y en lo que se considera un problema legítimo. Problemas para los que desde una etapa pasada de ciencia normal era de suma importancia su solución, en un nuevo paradigma pueden desaparecer o ser considerados irrelevantes o incluso acientíficos. También puede ocurrir lo contrario, problemas que no existían o cuya solución no era importante, para la nueva teoría pueden ser extraordinariamente significativos y la búsqueda de su solución pase a primer plano del quehacer científico.

Un segundo aspecto de esta concepción de inconmensurabilidad planteado en *La estructura*, tiene que ver con el cambio en aspectos metodológicos y en algunos conceptos. Kuhn afirma que después de una revolución muchos de los métodos y conceptos se siguen usando, algunos sufren ligeros cambios, y otros pocos cambian más drásticamente. El cambio de aspectos metodológicos se refiere a los criterios de evaluación, a las estrategias de procedimientos o a las técnicas experimentales que

---

<sup>77</sup> Kuhn, T.S. (1962), *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2006, pág. 212.

siguen los científicos. El cambio conceptual consiste en el conjunto de entidades que se consideran pertenecientes a determinado concepto. Para explicar este cambio, Kuhn recurre al ejemplo del concepto 'planeta' en la revolución copernicana. Antes de la revolución copernicana dicho concepto incluye en su referencia al Sol y a la Luna pero no a la Tierra. Después de la revolución, el concepto planeta incluyó en su referencia a la Tierra pero no al Sol ni a la Luna.

El tercer aspecto de la inconmensurabilidad encontrado en *La estructura*, es el más importante y consiste en el cambio de mundo que acontece tras una revolución científica. Kuhn afirma que: “aunque el mundo no cambie con un cambio de paradigma, tras él el científico trabaja en un mundo distinto”.<sup>78</sup> Este aspecto es el más controvertido de los tres aspectos de la inconmensurabilidad que he mencionado. ¿Qué significa que tras una revolución científica el mundo cambie?

El segundo sentido de mundo en dicha cita, se refiere al mundo como conceptualmente constituido, el cual es el único al que tenemos acceso ya sea en la ciencia o en la vida diaria. Retomando ideas de N.R. Hanson y de la *Gestalt* sobre la percepción, Kuhn sostiene que toda percepción tiene como prerrequisito conocimientos previos: “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”.<sup>79</sup> Por esta razón, la preconcepción teórica que adquirimos es condición necesaria, junto con los insumos de la realidad, para que percibamos el mundo –de manera análoga a la función que ejercen los prejuicios para la lectura-.

---

<sup>78</sup> Kuhn, T.S. (1962), *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2006, pág.227.

<sup>79</sup> *Ibid*, pág. 215.

En el curso de sus investigaciones sobre historia de la ciencia, Kuhn obtuvo la intuición de que nosotros aplicamos una estructura al mundo por medio de nuestros conceptos, o dicho en otras palabras, no hay objetos autoidentificantes. Sin embargo, los insumos de la realidad se resisten a ser estructurados arbitrariamente por lo que no se puede imponer cualquier estructura conceptual al mundo, pero sí más de una, como lo muestra la historia de la ciencia. La tesis del cambio de mundo que acontece tras una revolución científica se explica con la función constitutiva del lenguaje que subyace a la tesis que afirma que el mundo está conceptualmente constituido. Esta idea nos plantea la pregunta: ¿cómo es que los seres humanos constituimos conceptualmente el mundo? La respuesta no se encuentra explícita en la obra de Kuhn, sin embargo, en escritos posteriores a *La estructura* podemos encontrar algunas pistas y aproximaciones a la respuesta.

Kuhn analiza el proceso por el cual los miembros de cierta cultura acceden, por medio del aprendizaje del lenguaje, al mundo propio de esa cultura. Esta cultura puede ser una tradición de ciencia normal o una tradición de una comunidad humana no científica, recordemos que Kuhn se refiere al modo como percibimos y comprendemos todos los seres humanos, no sólo los científicos:

Quisiera decir ahora que a los miembros de comunidades diferentes se les presentan datos diferentes mediante los mismos estímulos. Nótese, sin embargo, que este cambio no ocasiona que se vuelva impropias frases como “un mundo diferente”. El mundo dado, *sea el cotidiano o el científico*, no es un mundo de estímulos.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Kuhn, T.S., (1974), “Algo más sobre los paradigmas” en *La tensión esencial*, FCE, México, 1983, pág. 333. (Las cursivas son mías).

Para explicar cómo es aprendida la estructura conceptual con la que recortamos los insumos de la realidad, Kuhn recurre a los paradigmas o ejemplares modelo. En el ensayo de 1974 “Algo más sobre paradigmas”,<sup>81</sup> afirma que al resolver problemas análogos al paradigmático los estudiantes adquieren la capacidad de reconocer *semejanzas*, autorizadas por el grupo: “Habiendo visto la semejanza, simplemente usan las relaciones que han demostrado ser eficaces en casos anteriores”.<sup>82</sup>

Resolver problemas similares al modelo paradigmático se parece, según Kuhn, “a ese tipo de acertijo infantil en que se le pide a uno que encuentre las figuras de animales o las caras ocultas de un dibujo de arbustos y nubes”.<sup>83</sup> Lo que nos quiere decir Kuhn es que, al resolver problemas se aprende una manera de organizar los ‘datos’ que se les presentan. Vinculada a esta idea se encuentra la revolucionaria tesis de que esta organización no es fija ni única, como lo muestra la historia de la ciencia.

Kuhn afirma que la relación de similitud y diferencia se aprende con la resolución de problemas parecidos al ejemplo paradigmático. En este proceso de aprendizaje se adquiere la habilidad para distinguir qué tomar por elemento destacable para poder así buscar relaciones de semejanza gracias a la predisposición mental adquirida. En este proceso de aprendizaje las definiciones teóricas no juegan un papel relevante ya que es un proceso guiado por la práctica desde la resolución misma del problema, un proceso en el que la pertenencia a una tradición de ciencia normal permite a los estudiantes fluir en prácticas sociales específicas, en juegos de lenguaje que sólo se pueden aprender estando inmerso en una comunidad, fluyendo en ella:

---

<sup>81</sup> *Ibid*, págs. 317-343.

<sup>82</sup> *Ibid*, pág. 330.

<sup>83</sup> *Ibid*, págs. 331-332.

Para echar mano una vez más de la útil expresión de Michael Polanyi: lo que resulta de este proceso es un “conocimiento tácito” que se adquiere haciendo ciencia más bien que adquiriendo reglas para hacerla.<sup>84</sup>

Tomando esto en cuenta, Kuhn se pregunta, si es que estas relaciones de semejanza son constitutivas de la percepción: “¿hay alguna manera de procesar datos formando conjuntos de similitud que no dependan de una respuesta previa a la pregunta de similar con respecto a qué?”<sup>85</sup> Kuhn argumenta que ‘dato’, que proviene filológicamente de ‘lo dado’, pretende referir a “los mínimos elementos estables suministrados por nuestros sentidos”.<sup>86</sup> Pero que si analizamos más detalladamente veremos que “son los estímulos y no las sensaciones, los que chocan contra nuestros organismos”.<sup>87</sup> Lo que quiere decir que la información suministrada por nuestros sentidos en forma de ‘datos’ ha sufrido algún tipo de procesamiento. Esto lo ejemplifica mediante el caso de un niño que aprende la relación de semejanza y diferencia entre patos, gansos y cisnes. Primero, la percepción del niño es entrenada de manera tal que en presencia de estas aves puede realmente ver patos, gansos y cisnes y no solo aves acuáticas. Segundo, si al aprender a diferenciar estas aves se aprende simultáneamente la designación de las respectivas clases a las que pertenecen *i.e.*, los términos ‘patos’, ‘gansos’ y ‘cisnes’, entonces al mismo tiempo se aprende el uso de estos conceptos. Tercero, la región del mundo que antes era sólo de aves acuáticas obtiene una nueva estructura por medio de la clasificación.

---

<sup>84</sup> Kuhn, T.S., (1970c), “Epílogo” en *La estructura de las revoluciones científicas* [Traducción de Carlos Solís], Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, México, 2006, pág. 326.

<sup>85</sup> Kuhn, T.S., (1974), “Algo más sobre los paradigmas” en *La tensión esencial*, FCE, México, 1983, pág. 332.

<sup>86</sup> *Ibidem.*

<sup>87</sup> *Ibidem.*

No valdría la pena comentar nada de esto si Descartes hubiese tenido razón al establecer una correspondencia biunívoca entre los estímulos y las sensaciones. [...] Se puede aprender a distinguir colores o formas que no eran distinguibles antes del aprendizaje. 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.<sup>88</sup>

Frente a una postura comprometida con un lenguaje neutro y un realismo metafísico, Kuhn asume la existencia de una diversidad de posibles lenguajes que cambian históricamente y nunca son unívocos, lenguajes que posibilitan el desvelamiento de ciertas parcelas de la realidad pero que a la vez ocultan otras, lenguajes que tienen límites inherentes que niegan su carácter definitivo. Para Kuhn, “la naturaleza y las palabras se aprenden al mismo tiempo”<sup>89</sup> *i.e.*, mantienen una relación de efectos recíprocos, de co-pertenencia, una relación no dicotómica sino complementaria en donde los procesos interpretativos son centrales para la constitución de los fenómenos. Es importante enfatizar que no cualquier esquema conceptual puede ser impuesto al mundo, del mismo modo que no cualquier interpretación de un texto científico de otra época es plausible:

[...] la naturaleza no puede ser sometida a un conjunto arbitrario de cajones conceptuales. Por el contrario, la historia de la protociencia muestra que la ciencia normal sólo es posible con cajones muy especiales, y la historia de la ciencia desarrollada muestra que la naturaleza no será confinada indefinidamente en ningún conjunto que los científicos hayan construido hasta el momento.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> *Ibid*, pág. 333.

<sup>89</sup> Kuhn, T.S., (1970c), “Epílogo” en *La estructura de las revoluciones científicas* [Traducción de Carlos Solís], Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, México, 2006, pág. 326.

<sup>90</sup> Kuhn, T.S., (1970b), “Consideraciones en torno a mis críticos” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002, pág. 191.

La experiencia que tenemos del mundo está conformada en parte por los insumos de la realidad que nos estimulan y en parte por la estructuración conceptual con que procesamos dichos estímulos. Dicha estructura conceptual se constituye por el lenguaje, cambia con el tiempo, tiene límites intrínsecos, desvela pero a la vez oculta, es consensual, por lo que la estructuración lingüística de los fenómenos no es un acto volitivo de un sujeto, sino que, por el contrario, es algo en lo que nos vemos inmersos sin tener conciencia de ello. Esta configuración proviene de conocimientos previos e involucra a la tradición que nos los ha transmitido, la pertenecía a una comunidad es entonces indispensable para que tengamos acceso al mundo de nuestros comunes, al mundo humano que es siempre mundo mediado por el lenguaje que cambia históricamente.

### **3. Segunda concepción de inconmensurabilidad**

A partir de la década de 1970, la inconmensurabilidad se explica como una ruptura semántica entre teorías sucesivas.<sup>91</sup> Dos teorías son inconmensurables si son articuladas en lenguajes que no son mutuamente traducibles punto por punto. El tipo de traducción punto por punto al que se refiere Kuhn, es una traducción mecánica, que obedece reglas preestablecidas, en las que palabras o grupos de palabras de un lenguaje son intercambiados por palabras o grupos de palabras de otro lenguaje, como si estos fueran completamente equivalentes.<sup>92</sup> Dicha traducción tiene que conservar el significado del texto y la misma referencia de las palabras.

---

<sup>91</sup> Cfr. Kuhn, T.S. (1970b), "Consideraciones en torno a mis críticos" en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002 y (1970c), "Epílogo" en *La estructura de las revoluciones científicas* [Traducción de Carlos Solís], Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, México, 2006.

<sup>92</sup> Cfr. Principalmente: Kuhn, T.S. (1983), "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad" en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.

La inconmensurabilidad entre teorías intraducibles se da cuando ocurre una revolución científica y algunas relaciones de semejanza y diferencia, que son constitutivas de los vocabularios, cambian. Pensemos, por ejemplo, en la revolución copernicana, antes de ella, el Sol y Marte constituían referentes del concepto planeta por girar en torno a la Tierra, después de la revolución, constituían referentes de naturaleza distinta, el Sol pasó a ser referente del concepto estrella y la Tierra y Marte se constituyeron en referentes del concepto planeta. Cada uno de estos lenguajes tiene su propia clasificación de las entidades que existen y sus propias afirmaciones sobre el comportamiento de dichas entidades, que son mutuamente incompatibles. Por esta razón Kuhn afirma que no pueden ser traducibles sin pérdida de significado ya que dan acceso a diferentes mundos posibles:

Poseer un léxico –un vocabulario estructurado- es tener acceso a un conjunto variado de mundos en los que ese léxico se puede usar para describir. Diferentes léxicos –aquellos de distintas culturas o de diversos periodos históricos, por ejemplo- dan acceso a diferentes conjuntos de mundos posibles, en gran parte solapados (*overlapping*) pero nunca del todo.<sup>93</sup>

Kuhn, como historiador de la ciencia, pudo percatarse de la naturaleza polisémica del lenguaje como en el caso de la diferencia de significado del concepto movimiento entre la física aristotélica y la física moderna, así como también se percató que al cambiar de significado un término muchos otros cambian por asociación de una manera holística, dando por resultado un cambio inconmensurable de estructuras taxonómicas:

Con excepciones ocasionales, las palabras no tienen significados de modo individual, sino sólo a través de sus asociaciones con otras palabras dentro de un campo semántico. Si el uso del

---

<sup>93</sup> Kuhn. “Doblaje y redoblaje: la vulnerabilidad de la designación.” (nota al pie de página), en *Análisis de Thomas Kuhn: Las revoluciones científicas*, pág.108

término individual se modifica, entonces cambia también, normalmente, el uso de los términos asociados con él.<sup>94</sup>

Una de las críticas que se hicieron a la concepción semántica de la inconmensurabilidad iba dirigida a la afirmación kuhniana, según la cual, en la historia de la ciencia existen términos inconmensurables que no tienen equivalente en nuestro lenguaje moderno, pero que Kuhn mismo explicaba la física aristotélica utilizando un lenguaje actual. Kuhn responde que la traducibilidad punto por punto no se da entre teorías inconmensurables pero que esto no implica que no se pueda comprender por medio del aprendizaje del lenguaje de la otra teoría y que por esta razón se puede tomar decisiones racionales sobre cuál elegir:

La frase sin ‘medida común’ se convierte en sin ‘lenguaje común’. Afirmar que dos teorías son inconmensurables significa afirmar que no hay lenguaje, neutral o de cualquier otro tipo, al que ambas teorías, concebidas como conjunto de enunciados, puedan traducirse sin resto ni pérdida. Ni en su forma metafórica ni en su forma literal inconmensurabilidad implica incomparabilidad, y precisamente por la misma razón.<sup>95</sup>

En *La estructura*, los tres aspectos de la inconmensurabilidad desarrollados por Kuhn, es decir, cambio en el conjunto de problemas, cambio de significado y cambio de mundo, muestran una conexión basada en el eje central que los articula: el cambio en la relación de semejanza y diferencia que se aprende con y por el lenguaje.

---

<sup>94</sup> Kuhn, T.S. “Doblaje y redoblaje: la vulnerabilidad de la designación.” (nota al pie de página), en *Análisis de Thomas Kuhn: Las revoluciones científicas*, Trotta, Madrid, 2004, pág. 111

<sup>95</sup> Kuhn, T.S. (1983), “Comensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002, pág. 99

El cambio en el conjunto de problemas considerados relevantes es consecuencia de los otros cambios, *i.e.*, en un mundo diferente distintas preguntas son planteadas, utilizando conceptos con significados diferentes, además de que distintos criterios se aplican para determinar si una respuesta es apropiada. A mi parecer, esta interconexión que gira en torno a la relación de diferencia y semejanza, asimilada al aprender un lenguaje, muestra una continuidad con la segunda concepción de inconmensurabilidad desarrollada por Kuhn después de la década de 1970, ya que ambas concepciones de inconmensurabilidad son producto del papel central que tiene el lenguaje en la constitución de la experiencia del mundo y de su función constitutiva de los fenómenos que se explicita en la manera que permite parcelar la realidad de determinada manera, la cual es histórica. Al respecto McGuire afirma:

También está claro que, para Kuhn, cada léxico (lenguaje) básico estructura nuestra experiencia del mundo de un modo diferente. Aquí los léxicos relevan el antiguo papel de los paradigmas como aquello que constituye el carácter de nuestra experiencia posible del mundo.<sup>96</sup>

#### **4. Crítica a la racionalidad algorítmica o metódica**

Como se mencionó al principio de esta sección, *La estructura* puso sobre la mesa del debate filosófico al menos dos importantes problemas filosóficos: el realismo y la racionalidad. Respecto al problema de la racionalidad, su propuesta está ligada en el fondo a una crítica a la concepción moderna de subjetividad. La crítica a un método universal y ahistórico se liga íntimamente a una crítica a la categoría de sujeto que subyace a la epistemología moderna.

---

<sup>96</sup> McGuire, "La revolución de Newton: la perspectiva taxonómica de Kuhn" en *Análisis de Thomas Kuhn: Las revoluciones científicas*, Trotta, Madrid, 2004, pág 279

Paul Hoyningen-Huene<sup>97</sup> afirma que Kuhn emplea dos suposiciones que introducen a la sociología en los análisis de filosofía de la ciencia. La primera suposición sostiene que son las *comunidades* y no los individuos las que debería considerarse como agentes básicos de la ciencia, como el verdadero sujeto de la ciencia. La segunda suposición afirma que esas comunidades se caracterizan por los *valores epistemológicos* con los que se encuentran comprometidas. Con este nuevo enfoque Kuhn se desmarca de la filosofía de la ciencia ‘clásica’:

Las posiciones contrarias a estas suposiciones son, naturalmente, el positivismo lógico y el racionalismo crítico. Ambas posiciones consideran que el *individuo* es el agente principal, el sujeto de la ciencia. Este individuo no está *comprometido con unos valores*, sino que *obedece reglas*, al menos en la medida en que actúa racionalmente. En este contexto, por <<reglas>> Kuhn entiende algoritmos, es decir, instrucciones ejecutables de manera única.<sup>98</sup>

Desde la posición del positivismo lógico y del racionalismo crítico, si un científico se encuentra en la situación de tener que elegir entre teorías rivales, su decisión sería racional sólo si sigue reglas bien definidas. Por esta razón, todos los individuos que eligieran entre teorías rivales deberían llegar a la misma decisión. Kuhn arguye que si los debates en torno a la elección de teorías fueran similares a las pruebas lógicas o matemáticas, entonces:

Si hay un desacuerdo acerca de las conclusiones, las partes del consiguiente debate pueden retroceder paso a paso, comparando cada uno de ellos con las estipulaciones previas. Al fin de dicho proceso, unos u otros han de conceder que han cometido un error, que han violado una

---

<sup>97</sup> Cfr, Hoyningen-Huene, Paul, “Las interrelaciones entre filosofía, la historia y la sociología de la ciencia en la teoría del desarrollo científico de Thomas Kuhn”, en *Alta tensión, filosofía y sociología de la ciencia: ensayos en memoria de Thomas Kuhn*, Solis, Carlos (compilador), Barcelona, Paidós, 1998

<sup>98</sup> *Ibid.* pág. 100

regla previamente aceptada. Una vez admitido, no hay más que hablar y la prueba de los oponentes resulta irresistible.<sup>99</sup>

En oposición a esta concepción metódica, en donde el conflicto se resuelve unívocamente, Kuhn afirma: “No existe un algoritmo neutral para la elección de teorías, no existe un procedimiento de decisión sistemático que, aplicado adecuadamente, haya de llevar a la misma decisión a todos los individuos del grupo”.<sup>100</sup> Por el contrario, es la comunidad de especialistas la que condiciona la decisión sobre qué teoría elegir porque estas decisiones están influidas por los valores cognitivos o epistémicos que comparte la comunidad científica respectiva. Es importante resaltar que una decisión influida por valores no está necesariamente *determinada* por ellos. Por esta razón, diferentes individuos influidos por los mismos valores epistémicos pueden tomar decisiones distintas sobre qué teoría adoptar: “Cuando los científicos deben elegir entre teorías rivales, dos hombres comprometidos por entero con la misma lista de criterios de elección pueden llegar a pesar de ello a conclusiones diferentes”.<sup>101</sup>

Kuhn menciona que entre los valores epistémicos que suelen compartir las comunidades científicas se encuentran la precisión, la coherencia, el alcance, la simplicidad y la fecundidad. Estos valores epistémicos no *determinan* las decisiones de los científicos de manera individual debido a que cada uno de esos valores se puede *interpretar* de distinta manera por los miembros de la comunidad.

---

<sup>99</sup> Kuhn, T.S., (1970c), “Epílogo” en *La estructura de las revoluciones científicas* [Traducción de Carlos Solís], Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, México, 2006. Pág. 338.

<sup>100</sup> *Ibid*, págs. 338-339

<sup>101</sup> Kuhn, T.S., (1978), “Objetividad, juicios de valor y elección de teorías” en *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983. Pág. 348.

La diferencia entre las elecciones de dos científicos pertenecientes a una misma comunidad se explica por la influencia de valores que cada científico sustenta individualmente, los cuales pueden ser muy distintos de un individuo a otro, dentro de una misma comunidad científica. Estos valores adicionales pueden ser: la experiencia que un individuo ha adquirido a lo largo de su vida o las convicciones filosóficas y religiosas. También las cualidades psicológicas individuales pueden influir en la elección de una teoría, como el miedo al riesgo o el gusto por la originalidad:

Otras diferencias, también importantes, son funciones de la personalidad. Algunos científicos valoran en más que otros la originalidad y, por lo tanto, están más dispuestos a correr riesgos; otros prefieren teorías amplias y unificadas, a soluciones de problemas, precisos y detallados, aparentemente de menores alcances.<sup>102</sup>

El análisis de la elección teórica que llevan a cabo los científicos, muestra que hay dos tipos de valores operantes, *i.e.*, los valores epistémicos que comparte la comunidad y los valores individuales que varían dentro de la misma comunidad. Los valores epistémicos que comparte la comunidad acotan las decisiones individuales y guían al científico en su decisión. Este acotamiento y guía permite a la vez cierta libertad de *interpretación* en la cual los valores individuales influyen:

Valores como la precisión, la coherencia y la amplitud pueden resultar ambiguos al aplicarlos, tanto individual como colectivamente; esto es, pueden no ser la base suficiente para un algoritmo de elección compartido. Pero sí especifican mucho: lo que cada científico debe tomar en cuenta para llegar a una decisión, lo que puede considerar pertinente o no, y lo que puede pedírsele legítimamente que comunique como base de la elección tomada.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> *Ibid*, pág. 349.

<sup>103</sup> *Ibid*, pág. 355.

El análisis kuhniano sobre la elección de teorías se explicita entonces por una relación de efectos recíprocos entre comunidad e individuo, de este modo, se sustrae de la racionalidad basada en procesos algorítmicos que defiende la subjetividad moderna. Desde este nuevo tipo de racionalidad no metódica se muestran consecuencias convergentes con la propuesta gadameriana, sobre todo, la centrada en la noción de juego: el científico pertenece a la comunidad, está inmerso en ella y por lo mismo condicionado por ella. Más que ser el que lleva el juego, es jugado por éste. Es la comunidad la que tácitamente impone los valores epistémicos que guían las decisiones individuales, como si de reglas de juego se tratase, ya que especifican lo que cada científico debe tomar en cuenta para llegar a una decisión y lo que puede considerar pertinente o no. Estos valores epistémicos al igual que las reglas de un juego, no *determinan* la acción sino que dejan cierto margen de libertad y flexibilidad individual, lo cual también es parte inherente del juego ya que sin esta indeterminación no habría juego propiamente hablando. El científico, al igual que el jugador, actualiza los valores que le muestran el ámbito de su acción posible, interpretando estos valores y dando por resultado una diversidad en las elecciones –contrario a la elección única que se obtiene de un algoritmo–, lo cual para Kuhn desempeña una función vital para el desarrollo científico.

##### **5. La función productiva de la discrepancia en la ciencia**

El condicionamiento pero no determinación que los valores epistémicos avalados por la comunidad ejercen sobre las decisiones de los científicos en la elección de una teoría, resulta de vital importancia para el desarrollo del conocimiento desde el modelo de cambio científico kuhniano. Esto es debido a que una elección teórica implica riesgos en el sentido de que normalmente los científicos que deben decidir entre teorías no están

plenamente seguros de cuál teoría será la ganadora. Pensemos en una situación en la que dos teorías no están plenamente elaboradas. En esta situación, es importante para el desarrollo de la ciencia que algunos científicos trabajen con una teoría y otros, con otra, porque de otra manera, no se podría comprobar el potencial que cada teoría tiene:

En fin, antes de que el grupo la acepte, una teoría nueva tiene que ser probada por las investigaciones realizadas por muchos hombres, algunos de los cuales trabajan en ella y otros en la teoría rival. Tal modo de desarrollo *requiere*, sin embargo, un proceso de toma de decisión que les permita discrepar a los hombres racionales, y tal discrepancia estaría obstaculizada por el algoritmo compartido que han venido buscando los filósofos.<sup>104</sup>

Que los valores comunitarios no sean determinantes en la elección teórica y que los valores individuales influyan en la decisión, provocando con ello una discrepancia, suministra una ventaja para el desarrollo de la ciencia al permitir que varias teorías se exploren y, de este modo, muestren su verdadero potencial. En caso contrario, la ciencia corre el peligro de estancarse en una única teoría, lo cual frenaría el desarrollo de la ciencia. Recordemos que para Kuhn, todas las teorías nacen refutadas, o dicho en otras palabras, todas las teorías tienen límites explicativos intrínsecos que es consecuencia de la función constitutiva del lenguaje en la experiencia.

Como ya se expuso párrafos arriba, Kuhn afirma que las personas no ven estímulos o insumos de la realidad, sino que tienen sensaciones, lo cual significa que entre la recepción del estímulo y la conciencia de una sensación hay un proceso interpretativo, el cual está en parte condicionado por la educación. Este proceso interpretativo es

---

<sup>104</sup> *Ibid*, pág. 356.

involuntario y ocurre en un solo momento de tal manera que es imposible distinguir entre nuestra contribución conceptual y los estímulos del mundo. Ahora bien, para Kuhn, el proceso interpretativo gracias al cual percibimos el mundo, es histórico:

Lo que se incorpora al proceso neuronal que transforma los estímulos en sensaciones posee las siguientes características: se ha transmitido a través de la educación; por ensayo, se ha mostrado más efectivo que sus competidores históricos en el medio habitual de un grupo; y, finalmente, *está sujeto a cambio tanto a través de una ulterior educación como por el descubrimiento de desajustes con el medio.*<sup>105</sup>

En la cita anterior podemos distinguir una dimensión hermenéutica o interpretativa, la cual es originaria porque constituye las sensaciones que tenemos, y otra dimensión teórica la cual es derivada de la primera. La primera abre el mundo y la segunda reflexiona de manera teórica sobre dicho mundo. Ambas dimensiones están íntimamente ligadas y muestran una relación de efectos recíprocos y una circularidad hermenéutica: El proceso interpretativo con el que se constituye el mundo –dimensión hermenéutica originaria- es el resultado de un aprendizaje, y es posibilitado por la pertenencia a una comunidad. Esta dimensión hermenéutica de la experiencia abre un abanico de lo que puede ser percibido, parcela la realidad, constituye un mundo. Sobre este mundo conceptualmente constituido se hace teoría. A través de la educación se transiten conocimientos teóricos que han mostrado ser más efectivos que otros para determinada comunidad. Estos conocimientos –dimensión teórica- están sujetos a cambios debidos a desajustes con el medio o anomalías que la teoría no puede explicar. Estas anomalías provocan ajustes y, en el caso de una revolución científica, rupturas,

---

<sup>105</sup> Kuhn, T.S., (1970c), "Epílogo" en *La estructura de las revoluciones científicas* [Traducción de Carlos Solís], Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, México, 2006. Pág. 333. (Las cursivas son mías)

ocasionando una reestructuración de la teoría de tipo inconmensurable. Como resultado de dicha reestructuración lo que se enseña también cambia.

Esta relación de efectos recíprocos muestra la historicidad del conocimiento científico, así como también revela el carácter finito de dicho conocimiento y sus límites inherentes. Nos descubre también que la discrepancia entre teorías inconmensurables es un factor indispensable en el desarrollo científico porque posibilita trascender los límites de una teoría y del mundo que está ligado a ella. Para Kuhn, el conflicto encontrado en la elección de teorías inconmensurables puede ser resuelto con el aprendizaje de la estructura léxica de la teoría rival, lo cual implica un proceso interpretativo. Aunado a esto, la elección final es el resultado de un proceso dialógico en el que se ofrecen buenas razones con las que se persuade y convence a los rivales, lo que muestra otra analogía con la hermenéutica de Gadamer.

Recapitulando, este análisis se ha centrado en la función constitutiva del lenguaje en la experiencia del mundo, desde la propuesta filosófica de Thomas S. Kuhn, así como en la crítica a la racionalidad algorítmica y metódica que se deriva de la tesis de la carga teórica de la observación. Por una parte, se ha planteado que el cambio y la discontinuidad en los conocimientos científicos que muestra la historia de la ciencia, son resultado de la naturaleza cambiante del lenguaje, de su historicidad, de su capacidad para parcelar la realidad en determinadas secciones permitiendo la emergencia de ciertos fenómenos pero también ocultándonos otros, lo que tiene como consecuencia el pluralismo ontológico.

Por otra parte, se ha destacado cómo el abandono de una instancia metalingüística que funja como juez imparcial, a modo de ‘Ojo de Dios’, para decidir entre dos posturas inconmensurables, tiene, en la obra de Kuhn, la consecuencia de un cambio en la concepción de la racionalidad. La racionalidad se resignifica e incluye al diálogo como componente esencial, a las situaciones siempre distintas sobre la que los juicios generales se aplican, recordándonos a la *prhonesis* aristotélica y recordándonos que de la lectura de Aristóteles obtuvo Kuhn la intuición hermenéutica que caracteriza su pensamiento.

### **Conclusiones**

La estética hermenéutica que desarrolla Gadamer en la primera parte de *Verdad y Método I*, tiene dos objetivos principales: criticar las ideas de verdad y método que subyacen al subjetivismo moderno y sentar las bases para otra idea de verdad que permita describir otra experiencia del ser. Gadamer, a través de la ontología de la obra de arte, sienta las bases para una experiencia de verdad más apropiada para las ‘ciencias del espíritu’ y comienza utilizando la noción de ‘juego’. Gadamer afirma que los jugadores, si bien son condición de posibilidad del juego, no lo controlan conscientemente sino que son llevados por éste, ya que ‘todo jugar es un ser jugado’.<sup>106</sup>

La obra de arte, de manera análoga al juego, *es* su representación, su llevarse a cabo *siendo* interpretada. Que el modo de ser de la obra sea el acontecer de su representación implica que, tanto la obra como el intérprete o espectador, son condición de posibilidad de este acaecer de sentido, sin primacía de ninguno de los dos. Este acontecer al igual que el juego, conduce al intérprete, quien no es dirigido únicamente por sus proyectos

---

<sup>106</sup> Gadamer, H. G. *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977. Pág. 149.

de intelección, ya que se haya interpelado por el sentido de la obra y fluye en un diálogo con ella. La representación o interpretación de la obra, su modo de ser, es siempre diferente ya que la unidad de sentido que habla a través de ella es actualizada de manera siempre distinta en cada ocasión porque siempre distinto es el horizonte de interpretación de los intérpretes que la revitalizan.

En el caso específico de las obra de arte literaria, su modo de ser es la *lectura*, es el acontecer de la fusión del horizonte de sentido del texto y el horizonte de sentido que proyecta interpretativamente un lector. El acontecer de esa fusión, el modo de ser de la obra literaria, es análogo al juego en donde no hay un control voluntario ejercido por una subjetividad, por el contrario, los proyectos de intelección del intérprete nunca son controlados del todo.

Lo mismo ocurre con los textos históricos, Gadamer critica la búsqueda de objetividad del historicismo reconociendo y subrayando la inevitable pertenencia a una tradición del historiador, así como la idea del círculo hermenéutico y, con ello, la historicidad de la comprensión. El historiador pertenece a la historia que intenta comprender, esta pertenencia se muestra desde el vínculo ineluctable que tiene con la tradición en la que está inmerso siempre y que configura en él, prejuicios que posibilitan y condicionan las interpretaciones con las que comprende los textos históricos. Este círculo hermenéutico tiene un carácter positivo y destaca la función productiva que tienen los prejuicios para el comprender.

Para Gadamer, el modo de ser del juego y del arte, sirven de modelo para abordar la pregunta filosófica: ¿Cómo es posible la comprensión? Esta pregunta no está planteada

solamente para las ciencias del espíritu o la ciencia en general y sus formas de experiencia: “su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital”.<sup>107</sup>

Al extenderse al conjunto de la experiencia humana, la reflexión gadameriana sobre las condiciones que posibilitan la comprensión alcanza universalidad puesto que descubre el trasfondo interpretativo de nuestra comprensión del mundo, *i.e.*, de nuestra experiencia: al pertenecer a una tradición hemos sido configurados por ella a través de una serie de prejuicios que nos permiten entendernos con nuestro contexto histórico, con la tradición. De igual manera, al comprender el mundo acontece una apertura de sentido que lo posibilita, por eso: “en el lenguaje se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*”.<sup>108</sup> Para Gadamer, que la existencia del mundo esté constituida lingüísticamente y que existan diversidad de tradiciones implica que no hay un ‘mundo en sí’, sino una pluralidad de mundos:

Por supuesto que los que se han criado en una determinada tradición lingüística y cultural ven el mundo de una manera distinta como lo ven los que pertenecen a otras tradiciones. [...] Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros.<sup>109</sup>

La experiencia hermenéutica muestra su universalidad en la apertura significativa del mundo. Esta apertura lingüística es el acontecer de nuestra comprensión, comprensión pre-teorética, originaria. De la misma manera que los jugadores son jugados por el

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, pág. 12.

<sup>108</sup> *Ibid.* Pág. 531.

<sup>109</sup> *Ibid.* Pág. 536.

juego, llevados por él, el lenguaje nos lleva, nos juega y a la vez posibilita la comprensión. Estamos atravesados por el lenguaje en el que desde el primer momento de nuestra existencia estamos arrojados. Los sentidos que nos anteceden y que nos configuran por nuestra pertenencia a una tradición, son los que posibilitan que comprendamos el mundo porque esta pre-comprensión es la interpretación originaria que nos permite abrir mundo. Los prejuicios con los que abrimos el mundo no los podemos hacer totalmente conscientes ni los podemos controlar del todo. Nuestra experiencia es entonces sinónimo de comprensión originaria en donde nuestras expectativas se funden con nuestros prejuicios, la proyección se hace una con el pasado para conformar una interpretación originaria que muestra un presente que está aconteciendo.

La dicotomía sujeto-objeto desaparece desde la hermenéutica gadameriana debido a la función constitutiva del lenguaje, función que se explica por la lingüisticidad de la experiencia humana que abre el mundo en términos significativos, lo que implica una co-pertenencia entre nosotros y el mundo. La rehabilitación de la tradición llevada a cabo por Gadamer, permite, a la vez, incorporar la función comunicativa del lenguaje frente ‘al primado de la aserción y su función expositiva’<sup>110</sup> del análisis del lenguaje de la filosofía analítica. El diálogo es la forma de la comprensión, como afirma Gadamer, ya que incluso pensar es un dialogar con uno mismo. Por lo tanto, la intersubjetividad se vuelve un elemento indispensable de la experiencia hermenéutica.

Frente a la metafísica que concibe al Ser como inmutable, o ante la idea de un ‘mundo en sí’, en la hermenéutica gadameriana se encuentra una concepción del ser deviniendo,

---

<sup>110</sup> Habermas, *Verdad y justificación*, Tr.: Pere Fabra y Luis Diez. Trotta, Madrid, 2002. Pág. 10

ya que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”<sup>111</sup> y la comprensión es el acontecer de la fusión de horizontes entre un intérprete y una totalidad de sentido que le interpela y conduce a un diálogo de preguntas y respuestas sumergiéndolo en una movilidad que se aleja de la idea de Ser como presencia permanente. Ante la verdad alcanzada por medio del método, Gadamer restituye la verdad de la experiencia del arte y la experiencia hermenéutica que acontece desde el desocultamiento que se da en el fluir del juego dialógico de la comprensión y el auto-reconocimiento siempre distintos.

De esta breve exposición de algunas de las tesis principales de la obra gadameriana, quiero destacar las siguientes características que nos permiten hablar de una dimensión hermenéutica, previa a una dimensión teórico-reflexiva:

1.- Nuestra experiencia del mundo es posibilitada por procesos interpretativos sobre los que no tenemos control y de los cuales no nos percatamos conscientemente. Esta experiencia lingüística del mundo es el sustrato y condición de posibilidad del ámbito teórico y metódico.

2.- Dichas interpretaciones que posibilitan nuestra experiencia las aplicamos desde una tradición, desde nuestra pertenencia a una comunidad humana, de muchas existentes.

3.- Las tradiciones y el conjunto de prejuicios que las conforman, cambian a la largo de la historia como consecuencia de la interacción humana y del diálogo con la alteridad provocando una circularidad hermenéutica manifiesta en la historicidad de la comprensión humana.

---

<sup>111</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 1977. pág, 567

Desde la obra de Gadamer, las características descritas anteriormente constituyen la dimensión hermenéutica que permite explicitar la construcción y el desarrollo de los saberes en las ciencias sociales. La presente investigación concluye que dicha dimensión hermenéutica también se muestra implícita en el modelo de cambio científico desarrollado por Thomas S. Kuhn. Hay que aclarar que Kuhn no utiliza las mismas categorías que Gadamer en sus reflexiones filosóficas, sin embargo, ambos arriban a descripciones similares, que convergen en la función constitutiva del lenguaje para nuestra experiencia del mundo y dan relevancia a los procesos interpretativos que son, para ambos, el suelo originario desde el que se deriva el ámbito teórico de nuestro conocimiento, además, ambos coligen una crítica a la racionalidad metódica de tipo algorítmico como medio de acceder a la verdad.

En el caso de Kuhn, es gracias a la lectura de la física aristotélica que advierte que hay muchas maneras de leer un texto científico y que las más accesibles al lector contemporáneo suelen ser impropias si se trata de la lectura de un texto antiguo, ya que con frecuencia imponen una lectura ‘presentista’, violentando de este modo, lo que el texto desde su época tiene que decir. También se percata que la ‘plasticidad’ de los textos abre la posibilidad de lecturas más coherentes y plausibles que otras.<sup>112</sup> De estas dos intuiciones que marcaron su pensamiento al permitirle concebir a la historia de la ciencia como parcialmente discontinua, Kuhn extrae la idea de que todo intérprete proyecta sus prejuicios desde los que realiza anticipaciones de sentido sobre lo que el texto dice. También concluye que el texto es una totalidad de sentido ‘plástica’ o abierta, que puede ser leída de diversas maneras, según los prejuicios de cada lector, prejuicios que son históricamente constituidos. El sentido que emerge de la fusión entre

---

<sup>112</sup> Cfr. Kuhn, T. S. (1959), “La tensión esencial” en *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983. Pág. 12.

la 'plasticidad' del texto y los prejuicios del lector, abre un universo de sentido que puede cambiar radicalmente, incluso de manera inconmensurable, dependiendo de las anticipaciones de sentido que proyecte quien lee.

El proceso interpretativo que Kuhn descubre al hacer historia de la ciencia, lo lleva a pensar en la función que los conocimientos previos tienen para la constitución de lo que percibimos como mundo. Con la noción de 'paradigma' en su sentido amplio -como matriz disciplinar-, Kuhn busca hacer explícito el trasfondo que subyace a la experiencia científica, que constituye una condición de posibilidad de la misma. Desde el marco teórico de la matriz disciplinar emergen los compromisos básicos que comparte una comunidad científica: leyes teóricas fundamentales, criterios de evaluación, ejemplares de solución a problemas concretos y compromisos ontológicos.

El pluralismo ontológico derivado de la tesis kuhniana de los condicionamientos teóricos de la observación, así como de la tesis de inconmensurabilidad, se explica por la función constitutiva que tiene lenguaje en la conformación de los fenómenos. En la filosofía de Kuhn, los conocimientos previos conforman los objetos de conocimiento. Siguiendo a Wittgenstein y a Hanson, Kuhn afirma que la observación se encuentra teóricamente condicionada, los presupuestos de los científicos estructuran la experiencia y, en este sentido, constituyen su condición de su posibilidad.

Recordemos que Thomas Kuhn explica que el científico aprende el lenguaje de su comunidad mediante la resolución de problemas similares a los 'ejemplares paradigmáticos': "Estos términos se transmiten, básicamente, mostrando las situaciones a las que se aplican; esto es, a través de ejemplos paradigmáticos de su uso. [...] Por

tanto en esta tarea es indispensable un componente ostensivo o estipulativo”.<sup>113</sup> La comunidad científica en la que está inmerso el aspirante a científico, transmite a éste los conocimientos previos que le permiten *ver como* la comunidad de científicos ve.

La experiencia, en el modelo de Kuhn, se constituye desde el lenguaje en forma de conocimientos previos que configuran lo que se nos muestran como ‘datos’: “Dicho coloquialmente, aprender un lenguaje es aprender una cierta manera de recortar el mundo.”<sup>114</sup> Si bien hay que recordar que los procesos interpretativos configuran los fenómenos que percibimos, el mundo no se deja encasillar de manera arbitraria en cualquier caja conceptual. Existe cierta ‘plasticidad’ que permite diversas interpretaciones, pero a la vez, algunas lecturas del mundo serán más plausibles y coherentes que otras.

Una consecuencia de la función constitutiva del lenguaje, de que nuestra experiencia sea conceptualmente constituida, es la inconmensurabilidad. Como historiador de la ciencia, Kuhn se percata de la discontinuidad que hay en ella, y que esta discontinuidad es debido a que las tradiciones científicas y el conjunto de prejuicios que las conforman cambian a la largo de la historia, lo que tienen como consecuencia que ‘tras una revolución los científicos responden a un mundo distinto.’<sup>115</sup>

Frente a un realismo metafísico que postula una estructura última de la realidad y frente a la filosofía ‘clásica’ de la ciencia que concibe la historia de ésta como un progreso por acumulación constante de conocimientos, Kuhn destaca la naturaleza interpretativa e

---

<sup>113</sup> Pérez Ransanz, Ana Rosa, *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México, 1999. Pág. 111

<sup>114</sup> *Ibid.*, pág. 107

<sup>115</sup> Kuhn, T. S. (1962), *La estructura de las revoluciones científicas* [Traducción de Carlos Solís], Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, México, 2006, pág. 212.

histórica de la experiencia humana, naturaleza que no puede analizarse metódicamente y se resiste a una teorización clara y distinta. El sustrato hermenéutico de la experiencia lingüísticamente constituida es la condición de posibilidad del ámbito teórico metodológico, el cual es derivado. La experiencia humana, se explica en la obra de Kuhn, como el acontecer de la interpretación ontológica que nos permite configurar el mundo y de la que no nos percatamos conscientemente, pero que posibilita que los fenómenos del mundo se conformen desde el acontecer de la interacción de los insumos de la realidad y de nuestras preconcepciones. Acontecer cambiante históricamente y limitado por el lenguaje, como en la hermenéutica gadameriana.

Las características de la dimensión hermenéutica que he enunciado párrafos arriba, se pueden encontrar en el núcleo de la propuesta kuhniana:

1.- Nuestra experiencia del mundo es posibilitada por procesos interpretativos sobre los que no tenemos control y de los cuales no nos percatamos conscientemente. Estos procesos son los que transforman los estímulos que recibimos, en sensaciones. Esta experiencia lingüística del mundo es el sustrato y condición de posibilidad del ámbito teórico y metodológico porque primero percibimos el mundo, y en un segundo momento teorizamos sobre él. Hay que señalar que en la percepción del mundo ya hay una interpretación implícita sobre los fenómenos del mundo y sus relaciones, de modo que las inferencias que realizamos en un segundo momento teórico reflexivo, son constreñidas por el horizonte de posibilidad abierto por la dimensión hermenéutica.

2.- Dichas interpretaciones que posibilitan nuestra experiencia las aplicamos desde una tradición, desde nuestra pertenencia a una comunidad humana, de muchas existentes. Es de la comunidad de la que aprendemos las relaciones de semejanza y diferencia que

recortan el mundo de determinada manera: “la naturaleza y las palabras se aprenden al mismo tiempo”.

3.- Las tradiciones científicas y las teorías y el conjunto de preconcepciones que las conforman, cambian a la largo de la historia como consecuencia de la interacción humana y del diálogo con la alteridad, con lo inconmensurable, como lo muestra la historia de la ciencia desde la historiografía no ‘presentista’, sino hermenéutica, como la que realizó Kuhn. Estos cambios son muestra de la historicidad de la comprensión humana, de sus límites inherentes, de su finitud.

## Bibliografía

- Gadamer, H.G. *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 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.
- \_\_\_\_\_, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, tr. Antonio Gómez Ramos. Paidós/I.C.E.-U.A.B, Barcelona, 1998.
- Galván Salgado, María de la Cruz. *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*. Ponencia presentada en el XVI Congreso internacional de filosofía.

\_\_\_\_\_, “La experiencia como interpretación en Heidegger y Kuhn: surgimiento de un nuevo paradigma” en *Estudios Filosóficos. Revista de investigación y crítica*, Núm. 181, Valladolid, España, 2013, pp. 475-489.

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.

Habermas, J. *Verdad y justificación*, Tr.: Pere Fabra y Luis Diez. Trotta, Madrid, 2002.

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.

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.

Solis, Carlos (compilador), *Alta tensión, filosofía y sociología de la ciencia: ensayos en memoria de Thomas Kuhn*, Paidós, Barcelona, 1998

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

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

\_\_\_\_\_, “La racionalidad de la hermenéutica”, en *Hermenéutica, estética e historia. Memoria. Cuarta jornada de hermenéutica* (12 de julio de 2000). Coordinadores Mauricio Beuchot y Carlos Pereda. México, UNAM, 2001.

Wenceslao J. Gonzáles, (Editor), *Análisis de Thomas Kuhn: Las revoluciones científicas*, Trotta, Madrid, 2004,

Zuñiga García, J. F. *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 1995.