



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**SOBRE LA POSIBILIDAD DE PENSAR UN SENTIDO DE LA HISTORIA A
PARTIR DE LA CONCEPCIÓN DEL ESTUDIO DE LA HISTORIA EN KARL
R. POPPER Y HANS-GEORG GADAMER.**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

JORGE AGUILAR MARTÍNEZ.

DIRECTOR DE TESIS:

DR. AMBROSIO FRANCISCO VELASCO GÓMEZ.



MÉXICO D.F.

MAYO DEL 2015.



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.

A mis padres, a quienes a pesar de todo quiero tanto

Marcela y Fernando. Gracias.

Y a quienes ya no existen conmigo.

María y Fernando, queridos abuelos.

*A los desherrapados del mundo
y a quienes,
descubriéndose en ellos,
con ellos sufren
con ellos luchan*

P. Freire.

Introducción.

Los métodos que la ciencia natural aplica, más los exitosos resultados que ello produjo, llamaron la atención de los estudiosos de las ciencias humanas o sociales. Existieron corrientes de investigación, en siglo XIX, que pretendían aplicar (a manera de imitación) los métodos de las ciencias naturales al estudio de las ciencias socio-históricas o comprensivas; entre estas posturas se pueden encontrar las conductistas, positivistas, fiscalistas, mecanicistas, además del materialismo histórico.

A inicios del siglo XX, también, habría posturas filosóficas que pretendían aplicar los métodos de la ciencia natural a las ciencias humanas (o del espíritu), un ejemplo de ello fue el positivismo lógico del Círculo de Viena que pretendió quitar todo rasgo de metafísica a todo conocimiento, terminando por subsumir el estudio de la investigación social y la histórica, al método y proceder de la ciencia natural. A este tipo de visión con respecto al estudio de la ciencia en general –de tener un solo método, en este caso el de la ciencia natural- el profesor Ambrosio Velasco Gómez la llama concepción monista o naturalista de la ciencia en su libro *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias*¹.

La ciencia natural tiene como metas u objetivos el crear teorías que den explicación a un determinado fenómeno físico; teorías que normativizan los fenómenos naturales, esto mediante leyes, de ahí que puedan predecir hechos –en tanto se den determinadas condiciones-.

Un monismo metodológico de la ciencia abriría, aparentemente, la posibilidad de dar mayor “cientificidad” y “objetividad” a las ciencias humanas o interpretativas. En el caso de la historia, el monismo metodológico, permitiría hablar de leyes y por lo tanto de predicciones. Así, con esta visión del estudio de la historia se podría tener teorías históricas y “científicas” que van descubriendo leyes; con ello puede hablarse entonces de un sentido o fin de la historia. A partir de esto, se sabe entonces que esperar en el futuro, la historia está ya escrita solo tiene que ser descubierta o revelada.

¹ Velasco Gómez, Ambrosio F. *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. México, ENEP Acatlán, UNAM, 2000.

Este sentido de la historia es importante en tanto va de la mano con un sentido de la vida. También este sentido de la historia ha sido tema importante en la filosofía de la historia ya sea que se la considere en un su forma cíclica, lineal, progresiva o decadente; en este trabajo de tesis se negará cualquier sentido de la historia que forzosamente tenga que ser cumplido (por ser aparentemente científico).

Contra las pretensiones monistas de la ciencia el filósofo de la ciencia Karl R. Popper diferenciará y relacionará la metodología de investigación en las ciencias naturales, en las ciencias sociales y en la historia. Relacionará los métodos de la ciencia natural, la social y la historia bajo el criterio objetivo y racionalista de una Lógica del conocimiento. Diferenciará el proceder en la investigación de la ciencia natural de la ciencia social y la historia, esto debido a ser de diferente característica el objeto de estudio de cada una. Es así que, Popper aplicará para el caso del estudio de las ciencias humanas el método de Lógica situacional.

Esta Lógica situacional hace una reconstrucción hipotética de lo acontecido en el pasado, esto lo realiza indagando en elementos objetivos o teorías que Popper ubicará en lo que llama mundo 3, el mundo racional y objetivo. Popper ya no verá a la historia con esa necesidad de “cientificidad” que pretende tener una mayor certeza del conocimiento del transcurrir de la historia y por lo tanto la espera de un futuro mejor. Será este autor quien descarte las concepciones monistas de la ciencia, sobre todo con respecto a la historia². En los libros del filósofo austriaco, *La miseria del historicismo*³ y *La sociedad abierta y sus enemigos*⁴ hace una crítica, en cuanto a cuestiones lógicas de conocimiento, a las teorías de la historia que pretenden hablar de un sentido de la historia descubierto a partir de leyes, particularmente el historicismo.

El sentido de la historia para Karl Popper no se da en términos de racionalidad, sino como una decisión de cada generación de crear su propio sentido de la historia de acuerdo a sus intereses o deseos. No hay predicciones en la historia porque esta no está determinada.

Para Luis Villoro en el artículo *El sentido de la historia*⁵, explica que tal sentido nace de la necesidad de conocer, explicar, comprender y justificar (sobretudo ideológicamente a un Estado, agregaría) el presente. De ahí que, la historia tenga un interés por responder a la pregunta por la condición humana y el sentido. Sin embargo la historia, “Su fin no es enunciar principios generales, leyes, regularidades sobre la vida humana, ni acuñar en tesis doctrinarias la *idea de hombre*”⁶; lo que si puede hacer la historia es tender el puente para el reconocimiento e identidad de la

² Karl R. Popper ya no considerará que la investigación científica sea inductiva, por lo cual niega que esta se base en la colección de datos para después hacer teorías, por el contrario siempre se debe saber que observar.

³ Popper, Karl R. *La miseria del historicismo*. Pedro Schwartz (tr.) Editorial Taurus. Madrid, 1961.

⁴ Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Eduardo Loedel (tr.) Editorial Paidós Básica. Barcelona, 2002.

⁵ El artículo citado aparece en, Pereyra, Carlos. Villoro, Luis... y otros. *Historia ¿Para qué?* Editorial Siglo XXI. México, 2005. p. 34

⁶ Pereyra, Carlos. Villoro, Luis... y otros. *Historia ¿Para qué?* p. 48. Las cursivas son mías, en el texto aparece entrecomillas.

individualidad con la comunidad (o tradición) a la que se pertenece, y por lo cual en la que se está formando uno mismo.

El hombre al buscar una comprensión del presente se ve en la necesidad de ir al pasado, tarea que toda historia realiza. En Popper esta comprensión y explicación del pasado que hace la historia, se da al momento de hacer una reconstrucción hipotética del pasado. En este trabajo se hará notar que esta reconstrucción -o interpretación- del pasado no es nunca final, no hay certezas solo conjeturas que son puestas a crítica.

Desde una perspectiva hermenéutica gadameriana, la conexión del presente con el pasado, al momento de comprender, es la que da un sentido o significado al transcurrir de la historia; pero no ya en términos de un sentido de la historia como un fin único e irrevocable (o estático), sino más bien dinámico por ser histórico. El sentido de la historia gadameriano es dar cuenta del pasado desde el presente, es decir, el sentido de la historia es la conexión del presente, que realiza el intérprete (el historiador) con los acontecimientos del pasado, creando un horizonte más amplio. La idea de comprensión en Gadamer explicara la manera en que un sentido se va formando. La comprensión desde, esta perspectiva, implica una fusión de horizontes; para el caso de la historia es la fusión del horizonte del pasado con el horizonte del presente, desde este último.

En relación al estudio de la historia, este trabajo de tesis ubicará la teoría de Popper como una hermenéutica metodológica, en tanto se considerará a la Lógica situacional como el método hermenéutico que da cuenta del pasado. Por su parte Gadamer desarrolló una hermenéutica filosófica insistiendo más en aspectos ontológicos que en los metodológicos, hace una ontología de la hermenéutica partiendo de la experiencia estética de la obra de arte (como ese juego que hay en el desarrollo del diálogo entre espectador y obra de arte).

Lo que se demostrará en este trabajo de tesis es la forma en que la investigación histórica puede desde estos dos niveles hermenéuticos desarrollarse; por un lado la reconstrucción hipotética del pasado (Popper) y por el otro la comprensión (como fusión de horizontes del pasado y presente propuesta por Gadamer) hermenéutica en tanto diálogo. Esto es con la finalidad de descartar el cientificismo que pueda haber en el estudio de la historia, y por lo tanto un sentido de la historia único.

Para realizar lo anterior será necesario exponer la manera en que se desarrolla el estudio de la historia primeramente en Popper y después en Gadamer. La exposición que se hará en el primer capítulo se enfocará a la lógica del conocimiento en general derivando en el análisis situacional como el método más apropiado para las ciencias sociales y la historia. Después se detallará la manera en que el análisis situacional es aplicado al estudio de los hechos históricos. En la parte final de ese capítulo se desarrollará la idea del sentido de la historia en Popper y las razones por las cuales rechaza que esta pueda justificarse científicamente como lo intento el historicismo.

Para el caso de Gadamer en el capítulo dos primeramente se mencionarán los elementos más característicos del comprender de las ciencias del espíritu, conceptos como el de formación,

símbolo, juego, fiesta y vivencia; el método de la ciencia experimental no será la única forma de saber o conocer algo sino que para la comprensión gadameriana esta se acerca o tiene que ver más con la experiencia estética (como el diálogo entre la obra de arte y el espectador). Después se expondrá la manera en que la historia que comprende los acontecimientos del pasado se desarrolla bajo la conciencia histórico-efectual, de ahí que cualquier sentido de la historia que se piense es histórico porque está en continua formación.

En el capítulo tres se expondrá el concepto de Tradición tanto en Popper primeramente y luego en Gadamer. En ambos filósofos la tradición no es rechazada sino por el contrario será el punto de partida para el desarrollo de la metodología y la ontología hermenéutica. El lenguaje es otro concepto que también se expondrá en estos dos autores, de manera más sencilla en Popper; en Gadamer se ahonda un poco más debido a lo relevante que es para él, al momento de realizar la comprensión.

El concepto de Tradición en estos dos pensadores a tratar será relevante ya que está ligado al cambio constante de lo que se considera una verdad, o también para el sentido de la historia. La tradición nunca es del todo conservación, es más bien dinámica (cambiante) por ser histórica para Gadamer y por el avance permanente del conocimiento mediante las conjeturas y refutaciones en Popper.

Por otra parte, lo que –en el terreno de lo político- garantiza el avance del conocimiento y de la tradición es el no estar encerrado en una sola concepción o punto de vista sobre la verdad o el conocimiento, sino en la libertad de discutir racionalmente lo que nos hereda la tradición. No hay verdades absolutas, sino históricas. En ese mismo ámbito político se hace necesario que para que se desarrolle la discusión crítica y el diálogo, se reconozca al otro -en su verdad-.

Posteriormente, en este mismo capítulo, se destacaran de manera comparativa como es que un análisis situacional y la comprensión (como diálogo) hermenéutica, o estos dos niveles hermenéuticos, pueden desenvolverse en el estudio de la historia; se indicará en que aspectos concuerdan estas dos posturas y de manera un tanto superflua se mencionará en que se diferencian o distancian (para esto será importante tener en cuenta que en este trabajo de tesis se explicará la discusión crítica de Popper y el diálogo hermenéutico en el cual piensa Gadamer). Se analizará la posibilidad de pensar un sentido de la historia desde la perspectiva popperiana y gadameriana, es decir, se explicará lo útil que puede ser una reconstrucción hipotética del pasado, como herramienta para la comprensión hermenéutica del pasado que opere siempre bajo la conciencia histórico-efectual.

También en este trabajo se tratará el tema del desarrollo progresivo de las interpretaciones, se demostrará el carácter móvil de toda interpretación histórica (se reconocerá que no hay interpretaciones finales y totalmente verdaderas o únicas). Para esto se hará referencia al concepto de Tradición desde la perspectiva del filósofo austriaco Popper y el hermeneuta alemán Gadamer.

La libertad de pensamiento garantiza el avance del conocimiento para Popper; la fusión de horizontes, también requiere de esta libertad en tanto se amplía un horizonte, no se le limita a uno solo como en el caso de los vencedores que interpretan la historia negando al otro (el vencido)⁷.

Regresando al tema del sentido de la historia se reiterará la idea de que ésta no se justifica “científicamente” o teleológicamente; no se espera un porvenir o fin histórico. No hay verdades absolutas en la historia sino sólo buenos deseos en el mejor de los casos.

En la parte final del trabajo se mencionará brevemente la noción de sentido de la historia que puede encontrarse en el filósofo Augusto Comte-Sponville⁸, para apoyar algunas ideas en este trabajo sobre el tema; esto con el fin de apoyar la idea de que el sentido de la historia se basa no en un conocimiento científico u objetivo, sino en el deseo -que en el transcurrir de la historia es cambiante (porque es histórico, está en constante formación)- que puede comprenderse hermenéuticamente. El deseo y los ideales que esto provoca son los que mueven a actuar a los hombres en la historia, no así un programa que haya o deba de ser cumplido.

Tanto en Comte-Sponville y Popper el sentido de la historia parte de los deseos (de manera más marcada en el filósofo francés), no de una justificación racional o teleológica. Retomando una visión Gadameriana, este sentido es histórico (al igual que todo conocimiento), de ahí que pueda decirse que este deseo es histórico, está en formación constante dentro de una tradición.

El sentido de la historia que pretende pensar este trabajo de tesis tiene su similitud con la lección socrática del saber que no sabemos, al respecto el filósofo griego (de acuerdo a los escritos de su discípulo Platón) menciona que “(...) soy algo más sabio, cuando menos en que yo no creo saber lo que no sé”⁹, lo cual nos remite a la honestidad intelectual de aceptar que sabemos que ignoramos tantas cosas y sin embargo se avanza en el conocimiento siempre desde el diálogo de unos con otros.

El conocimiento histórico como sentido de la historia no llega –al igual que el saber- a una culminación sino por el contrario siempre está puesto a discusión crítica, y por lo tanto a una formación constante. Al no mencionarse un sentido de la historia absoluto como en el

⁷ Contra esta visión de la historia, Miguel León Portilla rescata el testimonio de los vencidos en ese encuentro violento del mundo mesoamericano y el español; lo que a su vez “Contradice la repetida afirmación de que la historia la escriben tan sólo los vencedores” p. V (Prefacio). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. Ángel M. Garibay K. (versión de textos nahuas).

⁸ El concepto de desesperanza como un dejar de esperar es la idea que principalmente se tomará para pensar el sentido de la historia en este trabajo de tesis, ello no implica que no se consideren algunas diferencias con respecto al trabajo de Comte- Sponville, pero no será en este trabajo que se hagan explícitas. Lo mismo hago la advertencia con relación a utilizar (como citas) en la parte de la conclusión a autores como Bringas, Camus, Dussel y Onfray los cuales son, también, distintos; se retoman partes que sirven para apoyar algunas ideas en este texto de tesis.

⁹ Platón. *La Apología de Sócrates*. Versión castellana de Tomás Meabe. Colección austral. Espasa-Calpe. Madrid, 1971. p. 28.

historicismo, se rechaza –siguiendo a Popper- que las acciones en el presente se justifiquen por un porvenir histórico. *Somos cada uno responsables de nuestros actos, en el aquí y ahora.*

La apertura al otro(a) (s) es indispensable para un verdadero diálogo y llegar a un acuerdo sobre algún tema. Escuchar al otro implica también escuchar sus argumentos y discutirlos críticamente. Al plantear la necesidad de reconocer al otro para llegar a una comprensión, se hace necesaria la crítica a todo horizonte cerrado (o dogmático) que subsuma lo que se va a comprender.

La “razón” occidental durante mucho tiempo negó a los otros, a los diferentes, a los conquistados. Esa misma razón ha negado entonces que los otros puedan hacer filosofía, de ahí que desde su parecer es cuestionable hacer una filosofía latinoamericana -o mexicana-, porque es un horizonte cerrado en donde no puede realizarse la fusión (comprensión) con lo otro.

Lo que políticamente garantiza este diálogo y esta discusión es la libertad y la tolerancia, temas en los que no se profundizará, sino solo se mencionan de paso en la conclusión provisional de este trabajo de tesis.

1. La investigación de la historia en Popper.

En este capítulo se presentarán los aspectos más destacados de la investigación histórica para Karl R. Popper, esto se realizará con la finalidad de presentar argumentos con los que el filósofo austriaco refutará la supuesta científicidad del historicismo¹⁰ en aspectos de lógica de conocimiento que primordialmente se caracteriza por su refutabilidad.

Primeramente se expondrá la manera o lógica con la cual se desarrolla la ciencia en general, demostrando con ello que los conocimientos parten de este método, entre ellos la ciencia social y de una manera en particular la historia. De lo que se trata es de un mal entendido sobre lo que es el método de la ciencia en general.

Para Bryan Magee, en su libro *Popper*¹¹, mencionará que el pensador austriaco desarrolla ideas de la ciencia natural en la ciencia social. Ello no implica que Popper sea un científicista ingenuo ya que en su obra se entiende por científicismo una visión de la ciencia que imita el mismo método tanto en la investigación de la ciencia natural y la socio-histórica; este método es el inductivo y verificable.

Por su parte, el profesor Ambrosio Velasco, afirmará que la idea de ciencia en Popper es un monismo o naturalismo metodológico, es decir, que existe un solo método de científicidad; éste método es de las conjeturas y refutaciones expresado en la Lógica del conocimiento, el cual es aplicable a toda comprensión.

Desde la perspectiva popperiana, se afirmará que la estructura lógica del conocimiento de la ciencia natural es aplicable a las ciencias sociales (para Popper esta se aplica de manera más destacada a la sociología) y a la investigación de la historia. Se percibe, entonces, la necesidad de distinguir la manera en que se desenvuelve la investigación en la ciencia natural y la ciencia social y, similitud a estas, el proceder de la investigación en la historia.

¹⁰ Este historicismo es el que se manifestó en los totalitarismos del llamado bloque socialista, del siglo pasado, encabezados sobre todo por el estado soviético. En este trabajo de tesis se retoma únicamente la crítica de Popper a ese historicismo, que se justificó en un marxismo dogmático; no es en este trabajo donde se aborde hasta qué punto la crítica se haya realizado directamente al propio Karl Marx o a otros historicismos.

¹¹ Bryan, Magee. *Popper*. Luis Pujadas (tr.) Colofón S. A. Barcelona, 1973.

En cuanto al método general de conocimiento todas estas disciplinas compartirán el mismo, sin embargo, para el caso de la ciencia social y la historia se aplicará específicamente el método de lógica situacional como la guía de investigación de estas disciplinas, el cual será tratado también en este capítulo mencionando, asimismo, un ejemplo con el caso histórico de Galileo y su intento de explicar las mareas.

Por último, dentro de éste capítulo, se tratará el tema del sentido de la historia para Karl R. Popper. En esta parte se expondrá la refutación lógica de conocimiento popperiana al historicismo, y lo que es lo mismo para este autor, del marxismo y la representación política del comunismo soviético.

La crítica a esta visión “científica de la historia” tiene implicaciones políticas muy importantes ya que todo totalitarismo y dogmatismo se justifican en las teorías historicistas; de ahí que la libertad de pensamiento sea reprimido. Para el filósofo austriaco estas teorías tuvieron su expresión en el comunismo y el nazismo.

1.1 El método de la ciencia natural en Popper.

En el artículo de, *La Ciencia: conjeturas y refutaciones*¹², Popper planteará las siguientes preguntas a fin de encontrar una idea o demarcación de lo que una ciencia es. “¿Cuándo debe ser considerada científica una teoría? O ¿Hay un criterio para determinar el carácter o status científico de una teoría?”¹³ La respuesta a estas preguntas indicará el proceder de la ciencia, y lo mismo para todo el conocimiento. Como respuesta a estas cuestiones Karl Popper distingue el proceder de la ciencia en general, de las pseudociencias y la metafísica; éstas últimas tendrán siempre explicaciones no erróneas en tanto que hay constantes hechos que supuestamente las verifican o confirman.

El filósofo austriaco observa que la existencia de estas supuestas teorías científicas, se caracterizan por poder explicar todo mediante observaciones que constantemente confirman sus teorías. La comunidad de especialistas de estas pseudociencias siempre intentaran defender sus teorías de cualquier intento de refutación, esto lo realizarán adaptando siempre las observaciones a la teoría, en favor de la misma. Para Popper este intento de salvaguardar la teoría a toda costa es una actitud dogmática porque no acepta la crítica y sólo es verdadero lo que ésta dicte, porque es “científica” en tanto es inductiva y por lo tanto predictiva. La confirmación de las teorías de la pseudociencias indica que éstas no aceptan ningún tipo de refutación y esto es debido a un supuesto poder explicativo de todo lo que ocurre o acontece, estas teorías (con pretensiones de

¹² Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*. Néstor Miguez (tr.) Editorial Paidós. España, 1974. p. 57.

¹³ *Ibídem*.

ser científicas) siempre adaptarán sus premisas a los hechos. Siendo, además, inductivas esperaran regularidades en todos los hechos y por lo tanto siempre tendrán una noción de lo que inevitablemente esta por ocurrir, noción compartida por el historicismo que tanto atacará Popper.

Si la constante verificabilidad –en las observaciones de los hechos- de una teoría no es el proceder de las ciencias, será entonces su refutabilidad mediante la crítica la que delimitará lo que pueda ser considerado científico y lo que no; de esta manera para Karl Popper toda teoría científica que sea considerada como tal ha de tener y seguir las características que a continuación se enlistan:

- Tener predicciones riesgosas.
- Implicar prohibiciones.
- Ser sometida a refutación.
- Los elementos de juicio confirmatorio solamente son considerados cuando son resultado de un examen a fondo de la teoría.

Si la teoría puesta a prueba es contrastada por los hechos entonces es eliminada y sustituida por otra que soporte la prueba. Esta correspondencia con los hechos está basada en la teoría de la verdad de Alfred Tarsky¹⁴. Igualmente si las predicciones que realiza una teoría resisten la prueba, ello no significa que deban tomarse como única verdad ya que la teoría de la cual proceden es solamente temporal. El criterio para designar lo que es una teoría científica es su disponibilidad a ser refutada mediante la discusión crítica. Una teoría puede resistir la contrastación, pero en caso contrario habrá de ser abandonada y adoptar una que dé mejores explicaciones de los hechos, siempre y cuando sea resultado de una verdadera discusión crítica.

Se ha llegado a pensar que en la ciencia se procede de forma inductiva, es decir que, se parte de observaciones con base en la experiencia, contra esto Popper indicará lo erróneo de esta perspectiva. El filósofo austriaco aborda el tema partiendo de Hume, al indicar la imposibilidad de justificar lógicamente la inducción, debido al regreso infinito que lleva implícito.

La idea central de la teoría de Hume es el de la repetición, basada en la similitud. El tipo de repetición considerado por Hume nunca puede ser perfecto; los casos que tiene presente no pueden ser casos de perfecta igualdad; sólo pueden ser casos de similitud, son repeticiones desde un punto de vista. Esta concepción de conocimiento que hay en la inducción siempre espera similitudes en todos los casos por lo cual se llega a adquirir conocimiento, por la repetición de los casos.

La repetición es el resultado de nuestra propensión a esperar regularidades y por lo mismo de encontrarlas. Popper propone que en vez de esperar que el mundo imprima en nosotros regularidades, seamos nosotros quienes impongamos regularidades al mundo mediante leyes –

¹⁴ La teoría de Alfred Tarski es la correspondencia del enunciado con los hechos. Las teorías científicas, en tanto que producen enunciados, pueden ser verdaderas si corresponden a –o no son refutadas por- los hechos. “La teoría de Tarski dice que un enunciado en una lengua –por ejemplo el inglés- es verdadero si y sólo si corresponde a los hechos”, en Popper, Karl R... y otros. *La lógica de las ciencias sociales*. Jacobo Muñoz (tr.) Ed. Grijalvo. México, 1979. p.21.

que para ser científicas han de ser expuestas a la crítica y en caso necesario ser cambiadas por otras mejores-. Para Karl Popper la idea de inducción es criticada y abandonada. El inicio de la investigación en los problemas apunta a que el científico es crítico con una determinada concepción de la realidad, ya sea de corte mítico (en un principio) o de un marco científico.

Estas teorías que regulan el mundo son tomadas, únicamente, provisionalmente, se tratará de una conjetura y por lo tanto es susceptible de ser refutada por otra mejor. Cualquier teoría crítica nunca pretenderá ser una verdad única, ello corresponde más al autoritarismo de los dogmas ya sean de corte mítico, pseudocientífico o religioso.

Las teorías científicas no son una recopilación o acumulación de observaciones, sino que son invenciones, conjeturas audazmente formuladas para su ensayo y que deben ser eliminadas si entran en contradicción con las observaciones. De tal manera que “El método de la ciencia consiste más bien en buscar aquellos hechos que puedan servir para refutar una teoría”¹⁵; esto implica que la ciencia se desarrolla mediante la constante puesta a prueba de las teorías que en caso de no corresponder con los hechos será abandonada, y esto marca el criterio de refutabilidad de la ciencia.

La observación siempre es selectiva, su descripción implica un lenguaje descriptivo, y por ello de semejanza y clasificación –lo que a su vez presupone intereses, puntos de vista y problemas particulares del investigador-. Esta regla se aplica a los científicos, el punto de vista lo suministran sus intereses teóricos, sus conjeturas y anticipaciones: su marco de referencia, su horizonte de expectativas. Esta situación indica que el científico se encuentra inmerso en una tradición.

Para Popper no hay ciencia “pura” y “objetiva”, es decir, no hay científico libre de valores; en el sentido de que la pureza y objetividad de la ciencia no proceden de la radical abstracción o alejamiento de los problemas a resolver en pro de no tener opiniones, prejuicios o valores en la investigación científica. La investigación científica comienza por problemas y no por observaciones, de ahí que, “(...) el método de la ciencia radica en la elección de problemas y en la crítica de nuestros ensayos de solución (...) como tentativas provisionales.”¹⁶

1.1.1 El comienzo de la investigación científica.

En este momento puede surgir la pregunta sobre qué es lo que es primero -o a partir de qué situación- se inicia la investigación científica, si por las hipótesis o por las observaciones. La respuesta a esta cuestión -para el pensamiento popperiano- está en un tipo más primitivo de

¹⁵Popper, Karl R. *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*. Concha Roldán (tr.) Paidós Estado y Sociedad. Buenos Aires, 1994. p. 150.

¹⁶ Popper, Karl R... y otros. *La lógica de las ciencias sociales*. p.20.

hipótesis (como, por ejemplo, los mitos). Los mitos como la forma más primitiva o primera de dar explicación a los hechos naturales proporciono el punto de partida para la discusión crítica.

Cualquier tipo de hipótesis que elijamos habrán sido precedidas por observaciones, pero estas últimas, al mismo tiempo, presuponen un marco de referencia, un marco de expectativas, un marco de teoría, a través del cual se interpreta. Las observaciones que se realizan parten de una interpretación hecha por un determinado marco intelectual¹⁷. Las observaciones se realizan a luz de las interpretaciones de las distintas teorías que dan cuenta sobre un mismo problema. La ciencia comienza por los problemas de explicación que se detectan en los anteriores esquemas teóricos y que por lo tanto son discutidos bajo el esquema de la lógica del conocimiento.

Si las observaciones eran significativas, si creaban la necesidad de una explicación –y así dieron origen a una hipótesis- era porque no se les podía explicar dentro de un viejo armazón teórico. Aquí no hay peligro de regreso infinito. Si nos remontamos a teorías y mitos cada vez más primitivos hallaremos al final, expectativas inconscientes, innatas. Nacemos con expectativas que son genéticamente a priori –o con conocimientos innatos-, es decir, anterior a toda experiencia observacional, una de las más importantes expectativas es la de hallar regularidades. Esta expectativa instintiva de encontrar una regularidad, corresponde a la ley de la causalidad. Esperar regularidades es lógicamente a priori, pues es anterior a todo reconocimiento de semejanzas.

Nuestra propensión a buscar regularidades e imponer leyes a la naturaleza da origen al fenómeno psicológico del pensamiento dogmático o conducta dogmática: esperamos regularidades en todas partes. Esta forma de querer conocer atenta contra el avance del conocimiento ya que “(...) *la ortodoxia es la muerte del conocimiento, pues el aumento del conocimiento depende por entero de la existencia del desacuerdo.*”¹⁸, es este desacuerdo el que puede llevarnos a la discusión crítica y con ello a la argumentación, de ahí que, se posibilita el “que podamos aprender unos de otros”¹⁹. Para ello es cierto que se requiere, también, buena voluntad para escuchar los argumentos de los otros, y criticarlos si no estamos de acuerdo argumentando por qué; primordialmente lo que se requiere es una actitud crítica, es decir, científica.

El dogmatismo es en cierta medida necesario (en tanto es el punto de partida para la investigación). Al exponer nuestras conjeturas al mundo y a los demás se abre la posibilidad de criticarlas. Estas conjeturas nos permitirán llegar a una buena teoría por etapas, es por esto importante abandonar toda actitud dogmática en favor de la libre discusión de las teorías.

La actividad de investigación científica realiza la crítica a lo que está ya establecido en los mitos que una tradición pueda transmitirnos. Para Popper esta actitud crítica fue fundada por el antiguo

¹⁷ Este marco intelectual para Popper tiene que ver con la referencia a unos determinados principios o axiomas que en un principio son aceptados, ya sea consciente o inconscientemente, pero que todo método de conjeturas y refutaciones que es el método de la ciencia pone a prueba y en caso de no corresponder con los hechos, se eliminará.

¹⁸ Popper, R. Karl. *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*. Editorial Paidós Surcos 8. España, 2005. P. 56.

¹⁹ Popper, R. Karl. op. cit., p. 60-61.

pensamiento griego los cuales no aceptaban acríticamente los mitos de la tradición sino que a su vez proponían otros que pudieran dar mejores explicaciones de lo que ocurre en el mundo. Anaximandro es considerado por el filósofo austriaco como el primer cosmólogo crítico que ofrece una mejor explicación de los terremotos, de la anterior propuesta por su maestro Tales; para este último la tierra se sostiene en el agua flotando al igual que un barco mientras que para el discípulo nada es lo que sostiene al planeta. La explicación de Tales tenía el problema de explicar a su vez que es lo que sostiene al océano y de ahí que nos llevara a un regreso infinito, para Anaximandro la tierra tiene la forma de tambor en el cual se camina de un lado de éste y por ello se distingue un lado opuesto. Estas primeras conjeturas pudieron ser los puntos de partida para todas las posteriores investigaciones astronómicas de Copérnico, Galileo y Newton.

Una actitud crítica siempre está dispuesta a modificar sus afirmaciones si son refutadas, es por esto que admite dudas y exige test o refutaciones; esto parecería indicar una creencia débil. Pero esta actitud crítica será más acertada que la del dogmatismo. La actitud crítica comparte con la dogmática la adopción de un esquema de expectativas – a partir de la cual comienza la investigación en tanto presenta un problema de explicación-, el cual puede modificar, corregir y hasta abandonar si es el caso de ser refutada, no así para el dogmático quien siempre defenderá de manera irracional sus teorías, las cuales pudieran ser llamadas doctrinas.

El dogmatismo se encuentra relacionada con la tendencia a verificar nuestras leyes y esquemas tratando de aplicarlos y confirmarlos en todos los casos estudiados, hasta el punto de pasar por alto las refutaciones siempre encontrando explicación para todos los hechos; la actitud crítica es una disposición a cambiar o abandonar las teorías si estas son refutadas, de ahí que constantemente son puestas a prueba con la finalidad de acercarnos a la verdad. Una actitud crítica es una actitud científica.

La actividad crítica necesita como materia prima, por así decir, teorías o creencias defendidas más o menos dogmáticamente. La ciencia comienza con los mitos que han tratado de dar una explicación sobre lo que ocurre en el mundo que vivimos y los problemas que nos plantea²⁰ -y con la crítica de los mismos- no comienza con la recolección, acumulación de observaciones, ni con la invención de experimentos.

Las teorías científicas no se transmiten como dogmas que ya han encontrado el último fundamento de la verdad, sino que son realizadas con la finalidad de discutir las y mejorarlas para progresar en nuestro conocimiento de las cosas, de los hechos. Las teorías críticas son provisionales, nunca son algo ya del todo acabadas como tampoco lo son nuestros saberes sobre el mundo, nos quedamos en la *docta ignorantia* socrática.

La actitud crítica es el intento consciente por hacer que nuestras teorías y conjeturas se sometan a pruebas, con el fin de hallar la teoría más apta, útil o verdadera. Esta actitud crítica hace uso

²⁰ Un ejemplo es cuando antiguamente se creía que dios o los dioses eran el origen de todos los fenómenos naturales ocurridos en el planeta, es solo con el pensamiento crítico que se han propuesto explicaciones científicas de estos fenómenos.

intenso tanto de la argumentación verbal como de la observación, pero de la observación en un interés por la argumentación.

El éxito que la ciencia ha alcanzado no se basa en las reglas de inducción, sino que depende de la suerte, el ingenio y las reglas deductivas de toda argumentación crítica. Para Popper, la inducción basada en las observaciones es un error; la ciencia consiste en trabajar a partir de conjeturas ya realizadas, que tratan de resolver un determinado problema.

En la idea popperiana del proceder en la investigación científica siempre será aceptable la refutación, no así la verificación. La verificabilidad es más características de las pseudociencias que a partir de la inducción ya saben todo lo que va a ocurrir, siendo entonces posible hacer predicciones sobre lo que ya está determinado.

Las teorías científicas nunca llegan a una verdad absoluta, sino que –en tanto teorías tentativas de solución- solo pueden acercarse, de ahí su carácter de verosimilitud. En el pensamiento del filósofo austriaco no hay un método o forma para obtener una verdad completa o la certeza de la misma y en este sentido se acepta que la humanidad solamente puede eliminar todo lo que nos pueda alejar de la verdad.

La verdad nunca es alcanzada en su totalidad por las teorías científicas, reconociendo que solo pueden acercarse a la verdad, o indicar la falsedad de alguna teoría, ya que son solamente tentativas de solución con carácter provisional. En este sentido permanecemos en una ignorancia socrática en la que nunca se llega a la verdad sino solo se puede estar cerca, reconociendo que es mucho lo que no sabemos al mismo tiempo que más conocemos.

1.2 La metodología de las ciencias sociales en Popper.

Antes de explicar la forma (o lógica) como trabaja la ciencia social, Popper, en una ponencia sobre la lógica de las ciencias sociales, explica primeramente la lógica general del conocimiento. “En las ciencias trabajamos con teorías, es decir, con sistemas deductivos”²¹ Estos sistemas deductivos no solamente transfieren la verdad de las premisas a las conclusiones, sino que este proceso puede ser invertido. Por ejemplo puede darse el caso –el de refutación- en que la falsedad de la conclusión remita a la falsedad de las premisas, o una parte de ellas. La lógica deductiva se transforma en la teoría de la crítica racional.

Por otra parte, siguiendo la misma ponencia, Popper se refiere a los conceptos de verdad (o la aproximación a ella) y explicación (o su fuerza explicativa o contenido explicativo de una teoría), conceptos que son puramente lógicos de verdad de una proposición y del contenido de una

²¹ Popper, Karl R... y otros. *La lógica de las ciencias sociales*. p.21.

proposición. La distinción de estos dos conceptos permite a su vez la diferenciación entre hipótesis ad hoc e hipótesis independientemente examinables. Esto a su vez ayuda a distinguir las ciencias teóricas de las históricas.

El concepto de explicación es una inferencia lógica deductiva, donde las premisas están integradas a una teoría (como intento de solución o explicación a un problema) y a una condición inicial, cuya conclusión es un explicandum. La verdad de las premisas es transmitida a la conclusión que en caso de verse refutada lo mismo ocurre con sus premisas aplicando la regla lógica de inferencia *modus tollens*, si resisten la prueba se tiene entonces la forma de la regla lógica de *modus ponens*.

Las ciencias sociales se encargarán de explicar el entorno social con la ayuda de teorías explicativas, la tarea más adecuada para la sociología para Popper. Sin embargo, los casos estudiados por la ciencia social son diferentes a los hechos que estudia la ciencia experimental. Esto es debido a que el actuar humano es tan cambiante a diferencia de las regularidades que podamos imprimir en los fenómenos de la naturaleza –y que, por lo tanto, puedan experimentarse de manera controlada-.

1.2.1 Lógica situacional en las ciencias sociales.

El método para las ciencias sociales para Karl Popper es el método objetivamente comprensivo o lógica de la situación. Al ser objetivo el conocimiento en las ciencias sociales se rechaza toda explicación que reduzca el actuar humano únicamente a sus aspectos subjetivos, como sus creencias, sentimientos y la fe en algo que pueda tener.

Las ciencias sociales deben desarrollarse independientemente con respecto a las ideas subjetivas o psicológicas, para ello la lógica de la situación explica la conducta de los hombres a partir de la situación misma, es decir a partir de los problemas que se trataron de resolver en ese momento, esto sin ayuda de explicaciones psicológicas.

No es que se niegue que de alguna manera pueda influir la subjetividad del individuo, pero estos procesos subjetivos a su vez terminan por expresarse objetivamente en teorías, que una vez realizadas son de carácter exosomático²², es decir superan la subjetividad -lo pensado por alguien-, se convierte en una teoría que es expuesta a los demás.

La lógica de la situación es una reconstrucción racional, teórica, supersimplificada, superesquemática, y por ello en general falsa; de ahí que el concepto de lógico de aproximación

²² Al ya no pertenecer únicamente al autor, un texto o una teoría puede ser del conocimiento de los demás, por ejemplo, las bibliotecas que contienen las obras de todos los pensamientos pueden ser consultadas por todos los que tengan interés de saberlas. Las teorías corresponden a lo que Popper ha llamado el mundo 3, el cuál se explicará más adelante en este trabajo. También aquí Popper menciona que puede haber conocimiento sin que sea necesaria la presencia del sujeto; como tal toda teoría al ser exosomática puede ser revisada y criticada constantemente por los demás.

a la verdad, o verosimilitud, resulte indispensable a la lógica de la situación, ya que las teorías explicativas que surjan de ella se ponen a discusión, por lo cual, habrá muchas que sean refutadas por una mejor.

Desde una perspectiva popperiana existe una lógica general del conocimiento que incluye teorías a manera de deducciones, donde la conclusión ha de ser sometida a refutación, con la finalidad de encontrar posibles errores en las premisas o teorías tentativas. En las ciencias sociales se aplica además, como correspondiente a esta, la lógica situacional. La lógica del conocimiento es válida, también, para el estudio de la historia, en los siguientes subcapítulos se indicará la manera en que se aplica tal lógica a la investigación de hechos históricos.

1.3 La investigación de la historia en Karl Popper.

Popper compartirá con otros pensadores ciertas posturas en relación al estudio de la historia; él estará de acuerdo con I. Berlin en que los métodos de la historia son los del sentido común, lo mismo con respecto a Collingwood, Dilthey y Hayek en que los acontecimientos históricos se deben comprender, y esta también de acuerdo en que la preocupación más urgente para el filósofo de la historia es explicar y comprender los acontecimientos históricos.

El autor austriaco indica que el problema del método en la historia se ha discutido partiendo de la diferencia que se hace entre el método de la ciencia natural y la histórico-social. Esta diferencia está mal planteada, tanto por historiadores como filósofos de la historia; la idea que se tiene sobre el proceder de la ciencia es, como se había mencionado antes, inductiva según la cual se inicia con observaciones y posteriormente se construyen teorías. Asimismo, la objetividad está en la supuesta distancia que toma el investigador con relación al objeto estudiado, aparentemente para no entorpecer la investigación.

Para éste filósofo austriaco, en las ciencias comprensivas y las ciencias fácticas se aplica el mismo método, el de las conjeturas y refutaciones, "(...) Ambas practican el método de resolución de problemas, el método de conjeturas y refutaciones que es utilizado tanto para reconstruir un texto deteriorado como para construir una teoría acerca de la radioactividad."²³ Comprende es aplicar el método de ensayo y error tanto en la ciencia teórica como las ciencias sociales y la historia.

Igualmente, este pensador, se declara en contra del cientificismo –como aquella postura que pretende imitar los métodos de la ciencia natural, aplicándolos a la historia y así dotarla de “cientificidad”-. Para el cientificista, en la ciencia natural la investigación se comienza por una

²³ Popper, Karl R. *Conocimiento objetivo*. Carlos Solís Santos (tr.) Editorial Tecnos. Madrid, 1974 .p. 175.

recolección de observaciones e inductivamente se avanza a la teoría, de ahí que la historia deba proceder de la misma forma.

Contrario a esta idea el filósofo austriaco indica que la investigación parte de mitos, prejuicios o con los conocimientos adquiridos que están expresados en las teorías. Posteriormente se inicia la crítica o eliminación crítica de errores que puedan encontrarse en las teorías mediante la discusión crítica. Al corregirse los errores surgen otros, que a su vez serán resueltos provisionalmente mediante conjeturas, o teorías tentativas que después deben ser sometidas a discusión crítica. Este proceso es representado por el siguiente esquema:

$$P1 \rightarrow TT \rightarrow DC \rightarrow P2$$

Este esquema indica que se comienza por un problema que se plantea resolver el investigador de las ciencias naturales, sociales e históricas, en donde posteriormente se formula una solución, o teoría tentativa (TT). Esto se somete a discusión crítica (DC) que resulta en el planteamiento de nuevos problemas (P2). El esquema es supersimplificador ya que en general habrá más de un problema a resolver. Lo mismo ocurre con respecto a las soluciones tentativas, estas serán distintas y por lo mismo compiten entre ellas. Decir que se comienza por un problema no se limita a P1 y P2, sino que puede comenzarse desde TT y DC. Esto es debido a que el problema presupone un fondo de conocimiento, es decir, una teoría tentativa.

Al iniciar con un problema y terminar con otro apunta a“(…) una lección muy importante: la lección de que cuanto más se desarrolla nuestro conocimiento, más nos damos cuenta de lo poco que sabemos (…) o lo que es la lección socrática”²⁴ En tanto más adquirimos conocimientos, más nos damos cuenta de todas las cosas que no sabemos. De acuerdo al esquema anterior la distancia entre P1 y P2 se puede calificar como nuestro progreso o avance en el conocimiento. Este desarrollo del saber humano no tiene como finalidad encontrar la verdad última de las cosas ya que solo puede acercarse a la verdad, eliminando aquellas teorías que nos alejan de ella.

Este pensador austríaco se referirá a nuestras conjeturas como relativas a nuestros problemas y estos, a su vez, relativos a nuestros conocimientos; luego se admite que nuestros conocimientos en el mayor de los casos es erróneo. Esto no quiere decir que la verdad sea relativa y por ello derive en relativismo. No hay un criterio de verdad, pero si hay un criterio de la eliminación del error o refutabilidad, que nos permite acercarnos a la verdad.

Toda investigación no comienza por la observación, antes habría que saber que observar, es decir, se debe comenzar por un problema. No hay observación que esté libre de interpretación. Toda observación se realiza y se interpretada mediante teorías. “La interpretación es (…) *un punto de vista*, cuyo valor reside (…) en su capacidad para arrojar luz sobre el material histórico, para conducirnos al encuentro del nuevo material y para ayudarnos a racionalizarlo y unificarlo.”²⁵ Al resolverse un metaproblema -o problema de comprensión- este da como resultado que puedan

²⁴ Popper, Karl R. *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad.* p.142

²⁵ Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos.* Eduardo Loedel (tr.) Editorial Paidós Básica. Barcelona 2002. p. 169.

observarse otros problemas, es decir, se parte de un problema inicial P1 y se termina con una interpretación histórica P2 que arroja nueva luz sobre problemas aún no planteados.

En la investigación histórica el método de las conjeturas y refutaciones se aplica a las distintas interpretaciones que se hace de un acontecimiento histórico. La interpretación que da mejores explicaciones de la situación histórica –y la situación problemática- del pasado es la que provisionalmente será aceptada a no ser que llegue otra a refutarla, o que contraste con algún hallazgo arqueológico o algún otro documento.

Estas interpretaciones se hacen siempre desde un análisis situacional del pasado en el cual se parte de las teorías u objetos del mundo 3 que en ese momento se tenían como marco teórico y que, por lo tanto explican las decisiones que llego a tomar algún gobernante, pueblo o nación²⁶. De ahí que, la historia como Popper la piensa no tiene que realizar predicciones como en el caso de las ciencias experimentales, sino solamente una interpretación (como reconstrucción hipotética) de lo acontecido en el pasado.

1.3.1 El análisis situacional en la investigación histórica.

Lo común que encuentra Popper en el proceder de la ciencia y la historia está en que comparten el mismo método, el de las conjeturas y refutaciones. Pero sólo el análisis situacional es aplicado a las ciencias socio-históricas.

Para este autor “El proceso o actividad de comprensión consta fundamentalmente de una sucesión de estados de comprensión (...) proceso no es más que la sucesión de los estados precedentes y lo que constituye la actividad no es otra cosa que el trabajo de criticar el estado alcanzado (...)”²⁷, los procesos subjetivos de la comprensión tienen como resultado la construcción de teorías que al momento de ser transmitidas y recibidas por alguien, alcanzan su objetividad. La objetividad de una teoría está en la posibilidad de ser puesta a discusión crítica por los demás investigadores, ello en razón de ser algo fuera del autor que piensa esas teorías y que es expresado mediante el lenguaje en un texto.

Al desarrollarse la comprensión en el mundo 3 se advierte, entonces, que se está trabajando con teorías y no tanto sobre la subjetividad de los actores históricos. En la subjetividad se lleva a cabo el proceso de pensamiento, sin embargo, este se expresa en el mundo 3 popperiano; se debe distinguir el proceso de su resultado.

Karl Popper se referirá a la teoría de la empatía de Collingwood que considera que la comprensión histórica consiste en la reviviscencia –o la recreación de lo pensado- que el

²⁶ Para Popper la historia es pluralista, es decir, que se puede hacer historia de las individualidades de los hombres y los grupos que llegan a formar, y lo mismo, sobre las instituciones que los han ayudado a evolucionar.

²⁷ Popper, Karl R. *Conocimiento objetivo*. p. 156-157.

historiador hace de la experiencia que tuvo alguien en los hechos del pasado. Para Collingwood su“(…) revisión histórica de la idea de historia nos proporciona una respuesta a esta cuestión, a saber, que el historiador tiene que re-crear el pasado en su propia mente”²⁸. Collingwood considera que el estudio que realiza el investigador tiene que ser necesariamente subjetivo en el sentido de que se recrea lo pensado por alguien del pasado, “(…) porque cualquier objeto es propiamente el objeto no de un acto sino de un agente, la mente que ejecuta ese acto.”²⁹ Al ser subjetivo el conocimiento de lo acontecido en el pasado se cancela para Popper toda objetividad, esto porque lo subjetivo no es un conocimiento que todos tengan disponible para poder criticar o reforzar algo.

Contra el subjetivismo, Popper sugiere el análisis situacional como el más apropiado para el estudio de la historia. La lógica situacional es el intento del historiador de analizar y explicar una situación histórica (tanto de individuos como de instituciones), que da por resultado una conjetura o teoría histórica. El análisis situacional es esencial en la comprensión histórica, además de ser más objetivo que la teoría de la reviviscencia de Collingwood (considerada como un método subjetivo o psicológico, perteneciente al mundo 2). La objetividad radica en la posibilidad de una crítica racional sistemática de las soluciones rivales (o en competencia) de los problemas históricos, es decir, sólo se puede realizar una discusión mediante teorías y conjeturas que no son subjetivas o que puedan ser inspeccionadas por cualquiera. Es por ello que para Popper “Las teorías, proposiciones o enunciados son las entidades lingüísticas más importantes del tercer mundo”³⁰

Otra diferencia entre Popper y Collingwood es lo relativo al conocimiento. Para Collingwood el conocimiento consiste en experiencias del sujeto cognoscente, mientras que para el autor austriaco el conocimiento consiste en artefactos exosomáticos (de ahí que el conocimiento sea objeto de crítica racional). En Popper se puede tener conocimiento sin sujeto cognoscente.

El carácter objetivo del conocimiento en tanto que es exosomático, puede ser mejor entendido a partir de la división del mundo en tres submundos. Al mundo uno pertenecen los estados físicos; el segundo se refiere al mundo de la conciencia o estados mentales; y el tercero es el mundo de las ideas o mundo objetivo. Todos estos mundos están relacionados a manera de cadena, siendo el mundo 2 el conector entre el 1 y el 3.

Existe una autonomía del mundo 3 en el sentido de que es a la vez producto humano (como un subproducto no intencionado y no planificado de acciones humanas), pero al mismo tiempo sobrehumano –independiente del capricho humano-. Un ejemplo del mundo 3 lo ofrecen los números, que ya existían (en este sentido son independientes de nosotros) y que solo fue descubierto por los hombres. El mundo 3 se puede ampliar o contribuirse a su desarrollo, aunque no sea dominable en su totalidad. El progreso del mundo 3 es el resultado del hecho de que no se hayan resuelto problemas en este mundo, lo cual obliga a ensayar soluciones.

²⁸ Collingwood, R. G. *Idea de la historia*. Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos (tr.) Fondo de Cultura Económica. México, 1968. p. 272.

²⁹ Collingwood, R. G. op. cit., p. 280.

³⁰ Popper, Karl R. *Conocimiento objetivo*. p.150.

Popper acepta que el acto de comprensión tiene un elemento subjetivo, o psicológico, perteneciente al mundo 2; pero debe distinguirse el acto de su resultado (reflejado en el mundo 3), la comprensión o interpretación obtenidas. La interpretación es una teoría, objeto del mundo 3 que está anclada a otras teorías del mismo mundo.

Desde esta perspectiva el análisis situacional se presenta en el mundo 3 como el método de comprensión y explicación histórica del mundo. “Se trata de un método que, cuando es posible, sustituye las explicaciones psicológicas por relaciones del mundo 3 de carácter esencialmente lógico como base de la comprensión y explicación históricas (...)”³¹Es así como Karl Popper sugiere que toda comprensión abandone los métodos psicológicos (del mundo 2,) con el fin de adoptar el método de eliminación de error (aplicado al mundo 3).

Es así que “(...) *la actividad de comprender consiste esencialmente en operar con objetos del tercer mundo*. La actividad se puede representar mediante (...) el método de conjeturas y refutaciones”³². Para toda teoría de la ciencia experimental y de la histórico-social se aplica la misma Lógica de conocimiento, la de las conjeturas y refutaciones. La comprensión opera bajo el esquema de eliminación de errores, es decir, del de la refutabilidad.

Para el caso de la comprensión histórica lo que se hace, en un primer momento, es la reconstrucción hipotética de una situación problemática objetiva. Posteriormente se procede al análisis de tal situación, es decir, se analiza la manera en que se resolvieron –o que se trató de resolver- los problemas de un determinado contexto histórico y teórico. Esto posibilita al análisis situacional, para el caso de la investigación histórica, ver los errores de solución (en caso de haberlos) de los problemas de algún hecho histórico. Lo anterior para Popper refleja que se ha comprendido la situación problemática de una solución propuesta para un problema acontecido en el pasado, a partir de ello se crea una teoría surgida de la lógica de la situación, esta teoría histórica es provisional en tanto es expuesta a crítica racional.

1.3.2 Ejemplo de análisis situacional en el caso histórico de Galileo y el problema de la explicación de las mareas³³.

En su libro de Conocimiento Objetivo capítulo 4 apartado 9 Karl R. Popper presenta el caso histórico de Galileo Galilei y el problema al que se enfrentaba, la explicación de las mareas - situación problemática P1-.

El análisis situacional inicia con el marco teórico de Galileo, es decir, señalando cuál fue el trasfondo de teorías en que se utilizaron o tuvieron en cuenta para dar solución al problema. Para

³¹ Popper, Karl R. *En busca de un mundo mejor*. Jorge Vigil Rubio (tr.) Paidós Estado y Sociedad. España, 1995. p. 220.

³² Popper, Karl R. *Conocimiento objetivo*. p.157.

³³ El ejemplo aparece en Popper, Karl R. *Conocimiento Objetivo*. p. 162

éste científico una base teórica para explicar las mareas se encontraba en Copérnico y su sistema geométrico del sistema solar; para Copérnico la tierra y los demás planetas son una especie de lunas del sol. Además, como físico que era Galileo requería una explicación de índole mecánica.

Galileo Galilei explica las mareas como la suma del movimiento de translación A, más la rotación regular de la tierra B. A+B es la velocidad a medio día y A-B la velocidad en el punto opuesto. A mediodía en un determinado punto de la tierra la aceleración es más que la presentada en el lado opuesto a ese punto, esto provocaría aceleraciones y desaceleraciones periódicas, ocurriendo así un movimiento parecido al que se da en un recipiente con agua –esto implica que también se tiene como marco teórico la ley de la conservación-.

Popper considera a Galileo un pionero de la ilustración debido a que dentro de su marco teórico estaba el rechazo a la astrología que identificaba a los dioses y los planetas, por lo tanto rechazaba la idea de que la luna influyera como explicación de las mareas. Posteriormente Newton y sus estudios sobre la fuerza de gravedad terminaran por dar solución (P2) al problema de las mareas (P1), readmitiendo la influencia gravitacional de la luna partiendo del marco galileano.

Desde esta perspectiva, puede decirse que en este análisis de la situación del problema de las mareas, Galileo queda en su teoría tentativa muy cercano al problema inicial P1. Por otro lado la eliminación de errores (EE) ha sido el proceso por el cual se discutieron todas las teorías que daban cuenta de la explicación de las mareas incluyendo la de Galileo. ¿Pero a todo esto cuál es la función que tiene el análisis situacional?

El análisis situacional ubica el marco teórico o trasfondo del pensamiento de Galileo y su solución tentativa de un problema. Como se había mencionado anteriormente, el análisis situacional reconstruye un hecho particular del pasado. En ese reconstruir se tiene que ir detectando el marco teórico del autor estudiado, se forma una conjetura que comprende esa situación; todo ello dentro del ámbito de las teorías, es decir, dentro del Mundo 3 popperiano. “Una de las tareas del análisis de situaciones sería establecer la distinción entre la situación tal como la ve el agente y la situación tal como es³⁴ (ambas, evidentemente, conjeturadas).”³⁵

A esta conjetura Popper le llama Problema de Comprensión PC el cual da respuesta a la pregunta sobre ¿cuál es el problema que intenta resolver (en este caso) Galileo (o el autor estudiado)? El problema de comprensión (PC) es un metaproblema porque no se limita a explicar solamente el problema inicial P1 de Galileo, sino que mediante la reconstrucción hipotética de un hecho del pasado –lo cual incluye la teoría tentativa de Galileo sobre las mareas y su posterior solución newtoniana- se construye una conjetura o teoría que interpreta, es decir, que comprende.

El análisis situacional siempre estudiara las relaciones de teorías del Mundo 3 teniendo siempre en cuenta el esquema supersimplicador del método de conjeturas y refutaciones:

P1→TT→DC→P2

³⁴ El *tal como es*, hace referencia a las teorías del Mundo 3 y al esquema de resolución de los problemas.

³⁵ Popper, Karl R. op. cit., p.169.

1.4 Crítica popperiana al historicismo.

En el prólogo de *La Miseria del Historicismo* Karl Popper afirma que su crítica al historicismo es de carácter meramente lógico. Él entiende por historicismo “(...) un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal (...) supone que este fin es alcanzable por medio (...) de las *leyes* o *tendencias* que yacen bajo la evolución de la historia.”³⁶ Es así que los historicistas se presentan como los profetas que anuncian el porvenir que la historia nos tiene ya escrita (o determinada) y hacia el cual inevitablemente vamos. La crítica popperiana se dirigirá a esta supuesta predicción –o profecía- histórica que se puede hacer científicamente por parte de los historicistas.

Esta crítica se dirige particularmente contra Marx ya que él, “(...) ha predicho que el socialismo o comunismo (...) El capitalismo fue una forma maligna de la sociedad: tenía un fin, tenía que ser derrocado por los comunistas.”³⁷ Los partidarios del comunismo se justifican su actuar a partir de la existencia de leyes de la historia que pueden ser descubiertas científicamente mediante el estudio de la historia y la economía. “La doctrina comunista, promete la llegada de un mundo mejor, promete basarse en el conocimiento de las leyes de la historia.”³⁸ Todos los medios que son utilizados para actuar por parte del comunista adoctrinado son válidos porque están justificados científicamente por las leyes de la historia; Popper piensa sobre todo en la violencia que se utiliza, incluyendo la del sacrificio (o autosacrificio).

Para Karl Popper “(...) podríamos denominar a todas las ciencias que se interesan por acontecimientos específicos y su explicación, por oposición a las ciencias generalizadoras, ciencias históricas.”³⁹ La historia se interesa sólo por hechos únicos e irrepetibles y no por leyes generales, de ahí que no generen hipótesis científicas que puedan ser contrastadas por los hechos. Los acontecimientos históricos no pueden ser repetidos de la misma manera que los fenómenos de la naturaleza.

Puede la historia por su parte formar puntos de vista o interpretaciones –que sean al mismo tiempo centros de interés- en relación a la historia de algo. Estos puntos de vista pueden ser suministrados por ideas preconcebidas similares a las leyes universales; por ejemplo, que se observan tendencias en la historia que dependen de ciertas condiciones específicas.

³⁶ Popper, Karl R. *La miseria del historicismo*. Pedro Schwartz (tr.) Taurus ediciones. Alianza Editorial. Madrid, 1973. p. 17.

³⁷ Bossetti, Giancarlo. *Karl Popper Lesson of this century. With two talks on freedom and democratic state*. Ed. Routledge. London and New York, 2000. p. 16. “(...) had predicted that socialism or comunism (...) Capitalism was an evil form of society: it *had to* end, it *had to* be overthrown by the communists.”

³⁸ *Ibidem*. “Communist doctrine, which promises the coming of a better world, claim to be based kwnowledge of the laws of history.”

³⁹ Popper, Karl R. *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*. Colcha Roldán (tr.) Paidós Estado y Sociedad. Buenos Aires, 1994. p. 155.

El historicismo imprime al transcurrir de la historia ciertas leyes, y por ello tendría la posibilidad de predecir y explicar todo acontecimiento histórico. Sin embargo, el historicismo olvida la "(...) dependencia de las tendencias con respecto a las condiciones iniciales. Operan con tendencias como si fuesen (...) leyes. Confunden leyes con tendencias (...)"⁴⁰ La confusión de tendencias y leyes olvida la dependencia que tienen las primeras en relación a las condiciones iniciales, estas condiciones pueden presentarse de forma cambiante y no estable o determinada como pensaría el historicismo.

Al no haber condiciones iniciales estables en el transcurrir de la historia, no puede entonces sugerirse la construcción de leyes y, por lo mismo tampoco de predicciones históricas. Para el pensamiento popperiano "(...) las tendencias no son leyes (...) pueden cambiar en cualquier momento; las leyes (...) se caracterizan por su estabilidad. De allí que éstas puedan tomarse como base para la predicción científica, pero no las tendencias."⁴¹ Las tendencias no son estables, por lo tanto, no pueden predecir.

La predicción científica del futuro en la historia y la búsqueda de sus leyes, queda imposibilitado debido a lo específico y singular de los hechos estudiados por la historia. Los hechos históricos no son repetibles y por esto tampoco pueden ser controlables o experimentables como en la física. "El hombre no es medible como los fenómenos naturales y no puede adivinarse su conducta futura (...)"⁴² además de la variedad múltiple de individualidades. Esta es una razón más por la cual no es posible realizar predicciones históricas que aludan a un determinado sentido de la historia. No hay historia determinada porque el hombre con sus decisiones es quien marca la historia; somos cada uno de nosotros los responsables de nuestros actos, es decir, nada puede justificarnos historicistamente.

El historicismo no considera que "(...) los aspectos más notables del desarrollo histórico no son repetitivos. Las condiciones son cambiantes, y surgen situaciones (por ejemplo, como consecuencia de nuevos descubrimientos científicos) muy diferente de todo lo sucedido antes."⁴³ Del transcurrir de la historia es imposible descubrir leyes infalibles e inmutables.

El deseo y actuar humano que marcan una tendencia siempre son distintos en cada época y cultura. Las normas sociales surgidas del deseo son cambiantes y es por esto que no pueden ser como las leyes de la ciencia experimental. Siguiendo la teoría de la verdad de Tarski, "Un enunciado que corresponde con los hechos es verdadero (...) pero si corresponde con las normas no decimos que es verdadero sino que es correcto o bueno."⁴⁴ Tanto en los hechos y las normas es posible aprender de nuestros errores pero diferenciando siempre entre las mutables normas y las inmutables leyes.

⁴⁰Popper, Karl R. *La miseria del historicismo*. p.142-43.

⁴¹ Campo, Elías B. y Arboleda Sergio. *La lógica de las ciencias sociales según Karl R. Popper*. Universidad de Bogotá, 2004. p. 124.

⁴² Suárez-Lñiguez, Enrique. *Filosofía política contemporánea (Popper, Rawls y Nozick)*. UNAM. FCPyS. México, 2005. p. 27.

⁴³ Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*. p. 407.

⁴⁴ Suárez-Lñiguez, Enrique. *Filosofía política contemporánea (Popper, Rawls y Nozick)*. p. 25.

Una sociedad abierta⁴⁵ (y por lo tanto democrática) se basa en la distinción de normas y hechos, *lo bueno no es verdadero*. Por su parte una sociedad cerrada y su manifestación en los totalitarismos confunden uno y otro, de ahí que las normas (que son confundidas por leyes) son necesariamente verdaderas y, entonces, científicas.

Para Popper la historia trabaja asumiendo leyes, no las construye desde su campo de estudio. Teniendo en cuenta el objeto de estudio de la historia puede afirmarse que “por regla general, si lo que nos interesa son los hechos específicos y su explicación, damos por sentadas todas las leyes universales que necesitamos (...)”⁴⁶ ; la historia no puede hacer leyes desde sí misma, sino que trabaja ya con base en leyes universales de otras disciplinas.

En el método histórico el investigador debe tener cuidado de ampliar o tomarle mucha importancia a las ideas preconcebidas o a las tendencias que pudiera observar en la historia; esto con la finalidad de no caer en el error de hacerlas leyes universales y que, como consecuencia, tengan que ser únicamente verificadas en los hechos del paso del tiempo.

La interpretación histórica tendrá su mérito en la capacidad explicativa de los hechos particulares de la historia. La interpretación, para Karl Popper, es una cristalización de un punto de vista que igualmente puede ser puesto a crítica si es que entra en conflicto con los datos aceptados o con otras interpretaciones. Esto permite al conocimiento interpretativo de la historia su progreso en el sentido de que se resuelven problemas, a pesar de no tener todas las características de la ciencia natural como el hecho de predecir eventos –. Nuevamente se reconoce que los objetos de estudio de la ciencia fáctica y la historia son diferentes, sin embargo, esto no niega que en toda teoría interpretativa que sea racional (en general) está presente la lógica del conocimiento.

El método de ensayo y error es aplicable a la comprensión, y es ésta última la que es característica no solo de las ciencias sociales y la historia sino también de las ciencias experimentales, de ahí que el pensamiento popperiano considere que es un error pensar que la comprensión es solamente para las ciencias humanas o del espíritu.

1.4.1 La Ingeniería social gradual (fragmentaria) contra una Ingeniería social global (utópica u holista).

La doctrina historicista tiene ya determinado un porvenir hacia el cual toda la humanidad debería esforzarse en llegar. Los historiados asumirán el papel protagónico del hallazgo de las leyes del pasar del tiempo y las profecías que conlleva. De ahí que se piense que los cambios de la sociedad tienen que ser totales para acelerar el avance que apunta al fin de la historia. Entonces si

⁴⁵ Más adelante se explicará un poco en qué consiste la sociedad abierta, aunque de entrada se identifica con la democracia y, por lo tanto con la defensa de la libertad.

⁴⁶ Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. p. 426.

se pretende un cambio total lo que será útil es una ingeniería social global con resultados a gran escala.

El historicismo (y las sociedades cerradas o totalitarismos en los que se manifiesta) como sistema holístico se preguntara siempre por la esencia del Estado, es decir, basara su investigación en preguntarse sobre los orígenes del Estado; una vez hecha la respuesta pondrá en marcha la ingeniería social global para llegar a un determinado Estado que cumpla con la tarea que todo sentido de la historia espera se cumpla.

Por su parte “El verdadero ingeniero social (...) concibe el problema de esta forma: Si nuestros objetivos son tales y tales ¿se halla esta institución bien concebida y organizada para alcanzarlos?”⁴⁷, en forma gradual. Para una sociedad abierta la ingeniería social que se aplica tratará de responder si tal institución social sirve para salvaguardar la libertad y no tanto sobre la esencia del mismo.

Ingeniería social gradual e ingeniería social utópica, en Popper la primera se manifiesta en la sociedad abierta mientras la segunda en la sociedad cerrada. La primera piensa un cambio gradual de la sociedad y la segunda el cambio total de la misma. Para el caso de la ingeniería social gradual, ésta se apoya en la lógica de conocimiento, de ahí que “(...) Popper trata a todas las instituciones de la misma manera: son hipótesis cuya eficacia debiéramos examinar y sostiene que, si reformamos, debemos proceder gradualmente porque la reforma social a gran escala no es examinable y, por consiguiente, se derrota a sí misma.”⁴⁸ La ingeniería social utópica se manifiesta en los totalitarismos y su consecuente destrucción de toda tradición y costumbres de la sociedad pasada (o “superada”).

“El método de la sociedad abierta⁴⁹, o método de ingeniería gradual, consiste en una aplicación de la razón en los asuntos públicos y en pequeños ajustes para lograr la mejoría de lo que se pretende.”⁵⁰ Es aplicado aquí el método de prueba y error partiendo de lo actual, de lo que hay; las instituciones sociales se mejoran progresivamente, no es necesario destruir una institución para implantar una nueva que se justifique historicistamente (o teleológicamente).

⁴⁷ Suárez-Iñiguez, Enrique. *Filosofía política contemporánea (Popper, Rawls y Nozick)*. p. 32.

⁴⁸ Suarez-Iñiguez, Enrique. (Coord). *El poder de los argumentos. Coloquio Internacional Karl Popper*. UNAM. Coordinación de Humanidades. México, 1997. p. 31.

⁴⁹ “La ciencia como actividad social es el modelo para la sociedad abierta, especialmente cuando el prototipo de la ciencia es diálogo socrático.” Suarez-Iñiguez, Enrique. (Coord). *El poder de los argumentos. Coloquio Internacional Karl Popper*. Ver artículo El desarrollo de la concepción de lo social en Popper. p. 33 Solamente las sociedades abiertas y, por lo tanto democráticas garantizan la libre discusión crítica. Una observación interesante que realiza el autor I. C. Jarvie, es Popper no toma en cuenta que la institución social de la ciencia es más parecido al Proyecto Manhattan, o a la que se practica en los laboratorios de las grandes empresas y, los enormes recursos materiales y económicos de los que dispone; de ahí que la ciencia dista mucho de ser ese diálogo socrático que piensa Popper.

⁵⁰ Suárez-Iñiguez, Enrique. *Filosofía política contemporánea (Popper, Rawls y Nozick)*. p. 35

“El ingeniero fragmentario sabe, como Sócrates, cuán poco sabe. Sabe que solo podemos aprender de nuestros errores.”⁵¹ Esta es una razón por la cual el ingeniero social fragmentario realiza poco a poco las mejoras necesarias para el mejoramiento de las instituciones (tanto públicas como privadas) sociales ya existentes.

Contrario a esto la ingeniería social utópica u holista “Busca remodelar a toda la <<sociedad>> de acuerdo a un determinado plan o modelo (...)”⁵² Las instituciones sociales anteriores son desechadas para realizar el experimento global del cambio en la sociedad. Estos cambios radicales en la sociedad están justificados por la doctrina historicista de un mejor porvenir que es científico en tanto se basa en la ley de la diosa historia. En la ingeniería social global solamente se planifican las nuevas instituciones que nos hagan llegar más rápidamente a la última etapa de la historia.

1.5 El sentido de la historia para Karl R. Popper.

Una vivencia que tiene Popper y que lo marca para siempre (como él menciona) es el de su encuentro con un joven miembro del PNS (Partido Nacional-socialista), en la provincia austríaca de Kärnten, que a pesar de no ser policía traía una pistola que de alguna manera lo justificaba el uniforme que portaba del partido; el filósofo naturalizado inglés recuerda: “No sería mucho antes del año de 1933 –el año en que Hitler subió al poder en Alemania- cuando ese joven me dijo: <<¿Es que quiere usted argumentar? Yo no argumento, ¡yo disparo!>> Había plantado la semilla de mi Open Society”⁵³ La sociedad abierta es la que permite la libertad de argumentar en una discusión crítica, contrario a ella está la sociedad cerrada que en vez de argumentos utiliza todas las formas distintas de represión justificándose en un sentido de la historia que esperan y que hacen todo lo posible por llevar a cabo.

El historicismo para Popper es irracional en tanto se cuestiona sobre el camino y destino que la historia tiene preparada al hombre y como consecuencia se habla de un futuro inevitable hacia el cual la historia humana se encamina necesariamente. Este sentido o fin histórico llega a revelarse mediante la investigación “científica” de lo transcurrido en la historia; se descubren las leyes o ritmos de la historia humana que nos llevan inevitablemente a algo ya determinado.

Para Popper “*Si bien la historia carece de fines, podemos imponérselos, y si bien la historia no tiene significado, nosotros podemos dárselo.*”⁵⁴ La historia en sí misma no tiene un sentido en específico o determinado, por lo cual no cabría hablar ya del descubrimiento de las leyes o ritmos del

⁵¹ Popper, Karl R. *La miseria del historicismo*. p. 82.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ Popper, Karl R. *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*. p. 14

⁵⁴ Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. p. 438.

transcurrir en la historia. Al no haber un sentido dentro del transcurrir de la historia humana, se cancela la visión teleológica, la idea de que la historia en si misma tiende a un objetivo – a un fin-.

Somos los propios seres humanos de cada época y cultura los que con las decisiones que tomamos –que implican responsabilidad- dotamos de sentido a la historia, “La historia no puede hacer eso; sólo nosotros, individuos humanos, podemos hacerlo (...)”⁵⁵ El sentido de la historia no existe, por lo tanto hay que escogerlo teniendo en cuenta nuestros intereses del aquí y ahora, razón por la cual cada sociedad crea su propio sentido.

Para Popper el hecho de que se hable de un determinado y único sentido de la historia implica un pensamiento dogmático y profético, el cual conlleva justificar regímenes totalitarios o tiranías que terminan por eliminar (o reprimir) la libre discusión crítica y como resultado de esto el progreso del conocimiento se estanca en un único punto de vista. “El drama del totalitarismo es que, a su pretensión hacia una razón absoluta del pensamiento, añade la más extrema sinrazón en el orden práctico”⁵⁶ en el sentido de que no admite ninguna crítica que pudiera refutarla y con lo cual dar la posibilidad de cambio – en tanto se abandona el anterior esquema-. Al respecto el autor Giancarlo Bossetti aclara bastante la perspectiva popperiana con respecto a los peligros de todo pensamiento dogmático, y los regímenes totalitarios en los que deriva.

Correspondiente a la idea de sociedad abierta esta la idea de Popper de un futuro abierto. Puede ser mucho lo aprendido del pasado, pero nada nos autoriza proyectarlo en el futuro como un camino de eventos anticipados. La afirmación de conocer el futuro de la historia vacía de responsabilidad moral el presente, transformando a las personas en agentes de un ‘destino’ pase lo que pase. Para el anti-historicismo radical de Popper, la noción misma de ‘significado’ de la historia, de una ‘dirección’ de los asuntos humanos es una estupidez peligrosa porque encabeza la legitimación de la violencia y las arbitrariedades – lo peor en lo que podemos caer-.⁵⁷

La propuesta popperiana es la de un futuro abierto, es decir, indeterminado; por lo cual está en contra del futuro cerrado y determinado del historicismo. Se notara que el futuro abierto compagina con la sociedad abierta a la discusión crítica, mientras que el futuro cerrado con la sociedad cerrada (incluyendo los tradicionalismos pero por razones distintas a los totalitarismos) que no permite la libertad de discutir críticamente sus fundamentos o bases ideológicas.

Popper considera que la condición política para garantizar la libre discusión crítica está en la defensa y fortalecimiento de las instituciones democráticas⁵⁸, en contra de cualquier pensamiento

⁵⁵ Ibídem. p. 440.

⁵⁶ Baudouin, Jean. *¿Qué sé? Karl Popper*. CNCA. Publicaciones Cruz. México, 1994. p. 88.

⁵⁷ Bossetti, Giancarlo. *Karl Popper Lesson of this century. With two talks on freedom and democratic state*. p. 3-4. “Corresponding to the idea of the open society is Popper’s idea of the open future. Much can be learnt from the past, but nothing authorizes us to Project it into the future as a way of anticipating events. The claim to know the future course of history empties the present of moral responsibility, transforming people into agents of a ‘destiny’ that will happen come what may. For Popper’s radical anti-historicism, the very notion of a ‘meaning’ to history, of a ‘direction’ to human affairs is a dangerous stupidity because it leads to a legitimation of violence and arbitrariness –the worst that can ever be fall us.”

⁵⁸ Para Karl Popper las sociedades democráticas –o sociedades *abiertas*- son aquellas en donde se dan las condiciones políticas para el debate, el diálogo y la discusión crítica; la manifestación de una sociedad

dogmático que deriva en las tiranías o regímenes. La democracia sentaría las bases para que el esquema de conjeturas y refutaciones de teorías (o ideas) funcione con la pretensión de mejorar el futuro de la humanidad; es decir, defiende la discusión crítica de todos los sectores de la sociedad por mejorar su condición social.

La defensa y mantenimiento de la libertad es la aplicación política de la Lógica del Conocimiento popperiano (vía ingeniería social fragmentaria), de ahí que siempre este autor rechace –lo que él considera- las pretensiones científicas de la historia que derivan en sistemas autoritarios que eliminan la libertad de los individuos. También estos mismos sistemas llevan implícitos cambios revolucionarios de la sociedad lo que conlleva destruir violentamente todo rasgo de la sociedad anterior, como sus tradiciones.

La defensa de la libertad es importante porque evita la violencia en el cambio de gobierno, al respecto Popper menciona lo siguiente: “Mi opinión, entonces, es que importa más una forma de gobierno que permita ser depuesto sin derramamiento de sangre –después de que un nuevo gobierno asuma las riendas del poder.”⁵⁹ El filósofo austriaco no está de acuerdo en la revolución⁶⁰ como forma de cambio de gobierno, debido a la gran cantidad de víctimas que provoca.

Las predicciones historicistas del cambio mediante la revolución no pueden ser científicas porque “Las revoluciones sociales no las traen los planes racionales, sino las fuerzas sociales, como, por ejemplo, los conflictos de intereses”⁶¹, o como la lucha de clases en la cual estaría pensando el marxismo. Es por esto que para Popper, “La teoría marxista demanda que la lucha de clases se intensifique, con el fin de acelerar la llegada del socialismo.”⁶² Nuevamente está presente la violencia (como necesaria para acelerar los cambios del progreso) que surge durante una

abierta son los modernos estados (o naciones) democráticos liberales. Contra la sociedad abierta a la crítica, están las sociedades *cerradas* expresadas en los regímenes o tiranías que solo admiten un solo pensamiento y no admiten la duda o la crítica, de ahí su carácter dogmático. En los totalitarismos, en tanto sociedades *cerradas*, los que se atreven a cuestionar lo establecido son reprimidos por distintas vías, desde el encarcelamiento hasta la muerte; es por esto que es importante para Popper que se defiendan las instituciones que garanticen y preserven las libertades individuales. Sin embargo puede también hablarse de otro tipo de totalitarismo, como el económico –representado actualmente, irónicamente, por el liberalismo democrático de los Estados Unidos de América-. Este totalitarismo económico, como se recordara, en reciente siglo pasado apoyo los regímenes militares (antidemocráticos) en América Latina bajo el pretexto de la amenaza comunista y, por lo tanto la amenaza de la libertad – lo que se amenazaba son sus intereses de mercado, teniendo en cuenta que es Latinoamérica la principal fuente de recursos naturales de occidente-

⁵⁹ Bossetti, Giancarlo. op. cit. p. 71. “My view, then, is that that counts in a form of government is that it should allow the government to be deposed without bloodshed –after which a new government takes over the reins of power.”

⁶⁰ Sin embargo, para Popper una revolución es válida solamente si sirve para derrocar a una tiranía; “(...) una revolución tal debe tener por *único* objetivo el establecimiento de una democracia (...)” en *La sociedad abierta y sus enemigos*. Editorial Paidós. p. 329. En este caso si valdría la pena la defensa y lucha violenta de un cambio de gobierno.

⁶¹ Popper, Karl R. *La miseria del historicismo*. p. 61.

⁶² Popper, Karl R. *Unsettled quest. An Intellectual Autobiography*. Routledge Classics. London, New York, 1992. p. 33. “Marxist theory demands that the class struggle be intensified, in order to speed up the coming of socialism.”

revolución. La visión historicista del marxismo “científico” justifica cualquier tipo de violencia que tenga por objetivo llegar a la culminación de la sociedad comunista.

El historicismo pretende realizar predicciones a gran escala y esta tarea tiene que ser realizada por la sociología teniendo como base la historia, “*la sociología es historia teórica.*”⁶³ Estas predicciones a gran escala Popper las nombra profecías, de ahí que la sociología se considere “(...) la ciencia de las cosas por venir, de los desarrollos futuros.”⁶⁴; el historicismo tiene ya una esperanza, es decir algo que esperar. El futuro del hombre se tiene ya trazado y ese destino es inevitable, y por ello se pretendería “(...) someternos a las leyes del progreso existentes, de la misma forma que nos tenemos que someter a la ley de la gravedad.”⁶⁵; lo irracional para el historicismo es ir en contra de lo ya escrito en la historia.

En una tiranía es un solo hombre el que regularmente toma las decisiones, contrario a esto Popper piensa que estos por muy buenos que pudieran ser “(...) pueden llegar a corromperse por el poder; pero las instituciones que permiten a los gobernados ejercer cierto control efectivo sobre los gobernantes obligarán hasta a los malos gobernantes a hacer lo que los gobernados consideren de su interés.”⁶⁶

El cambio de gobierno si es racional tiene que ser sin derramamiento de sangre y es la Democracia la que proporciona las condiciones para que ello ocurra así. Es por esto importante entonces el desarrollo de una ingeniería social gradual en contraste con la ingeniería social utópica que es afín al historicismo y las revoluciones violentas que conlleva. Las revoluciones eliminan las instituciones y tradiciones de la sociedad que quieren cambiar, en cambio la Democracia permite el cambio sin violencia haciendo las mejoras (poco a poco) sobre las instituciones existentes.

Para Popper el nazismo de Hitler y el marxismo de Stalin fueron la manifestación política de la teoría pseudocientífica del historicismo que él atacó mediante argumentos lógicos del conocimiento. Ambos totalitarismos reprimieron toda discusión crítica que se dirigiese a sus principios políticos y a sus líderes, usando como arma no los argumentos científicos, sino mediante la violencia en todas sus formas.

La historia no tiene un sentido, es el ser humano el que lo escoge teniendo en cuenta los intereses y preocupaciones de su propio tiempo, buscando las soluciones a los problemas presentes. El sentido que la humanidad otorga desde su particular situación histórica implica una responsabilidad por los actos realizados, a diferencia del historicismo para el cual los actos están justificados por su teoría sobre lo que es inevitable -porque ya está determinado por las leyes de la historia- y cualquier intento de detenerlo se castiga con la represión; un ejemplo fueron los campos de concentración tanto alemanes como soviéticos (Auschwitz y los gulags).

⁶³ Popper, Karl R. *La miseria del historicismo*. p. 53.

⁶⁴ *Ibíd.* p. 56.

⁶⁵ *Ibíd.* p. 68.

⁶⁶ Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*. p. 412.

El historiador puede preguntarse cuáles son los problemas más urgentes a resolver de la humanidad y responder mediante una interpretación de la historia; más no podría en términos racionales afirmar que se indaga en la historia para descubrir las leyes de la misma y por ello justificar nuestras acciones. “En lugar de posar como profetas debemos convertirnos en forjadores de nuestro propio destino. Debemos de aprender a hacer las cosas lo mejor posible y a descubrir nuestros errores.”⁶⁷ Forjar nuestro propio destino implica que somos responsables de nuestras propias acciones; éstas no se justifican para obtener un determinado fin en un destino ya marcado o trazado, sobre el cual se profetiza en la supuesta historia “científica”.

Como punto final de este capítulo retomaremos la relación epistémica que hay entre la historia y las ciencias naturales y sociales. Es similar en cuanto ambas comparten el mismo procedimiento lógico de investigación—o método de conjeturas y refutaciones—, es decir, con la crítica y desarrollo de las teorías del tercer mundo.

No son iguales, porque la historia no es refutable en tanto se dedica al análisis de un único e irrepetible hecho del pasado; por otra parte lo que si pudiera refutarse en la historia son las distintas interpretaciones que se realizan de una situación del pasado en caso de haber otra interpretación que explique y descubra cosas que la anterior no, es decir, que sea racionalmente mejor que la anterior.

Con Popper se abandona toda visión teleológica de la historia y las pretensiones de hacerla más científica, solamente por imitar los procedimientos de lo que considera erróneamente como ciencia, es decir, en su forma inductiva.

El historicismo y el sentido de la historia que espera su culminación es similar a la creencia en el paraíso después de la muerte de las religiones judeo-cristianas, las dos justifican sus acciones en favor de un fin determinado; muchas de las veces no importa éticamente el empleo de los medios porque ya se está justificado históricamente (historicismo), o divinamente (la religión)⁶⁸.

Al avanzar el conocimiento “(...) la revolución naturalista sustituyo el nombre <<Dios>> por el nombre <<Naturaleza>>, pero dejo casi todo lo demás intacto. Más tarde Hegel y Marx sustituyeron a la diosa Naturaleza por la diosa Historia”⁶⁹, de esta manera quien juzga y justifica las acciones del hombre no es ya Dios pues “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros

⁶⁷ Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. P.440.

⁶⁸ Un ejemplo muy reciente de justificación divina es la invasión que ha estado padeciendo desde el siglo pasado el Estado de Palestina por parte del Estado judío de Israel (apoyado por el gobierno estadounidense) donde un movimiento político-económico-religioso (el sionismo) se justifica con el mito del pueblo elegido y la defensa de los ideales liberales; ahora irónicamente las generaciones posteriores al holocausto judío se convierten en lo que las víctimas de esa matanza tanto padecieron: la negación del(os) otro(s) mediante el aniquilamiento. En opinión de Popper, sin embargo las sociedades occidentales (como el Estado de Israel y su aliado Estados Unidos de América, además de la Europa occidental) son las mejores instituciones posibles porque permiten la libertad del pensar crítico y además garantizan un cambio no violento (como sucede en las revoluciones sociales) en la sociedad y el gobierno, para ser más justo.

⁶⁹ Popper, Karl R. *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*. p. 164

lo hemos asesinado!”⁷⁰, para Nietzsche el hombre en su afán de llegar a la verdad descubre el mito (que el mismo hombre hace) de la idea de Dios por lo cual tiene que llenar ese vacío creando nuevos dioses. El historicismo ocupó ese lugar vacío –ante la muerte de Dios- con la diosa Historia. La guerra fría ha culminado (junto con ella el socialismo burocrático) y pareciera que el nuevo dios es de la ganancia y acumulación económica, solamente para unos pocos, y deseada por muchos que nunca podrán tener nada.

El sentido de la historia no existe ni se descubre –científicamente o racionalmente- es solamente una elección que cada generación realiza de acuerdo a lo que consideran importante en ese momento. Sin embargo, para Popper lo que si pudiera decirse que es importante y deseable por (y para) todos, es la libertad, ya que sin ella sería prácticamente imposible progresar como humanidad.

⁷⁰ Nietzsche, Friedrich. *La muerte de Dios*. UNAM Colección pequeños grandes ensayos. México, 2004. P. 24. El fragmento –se indica en el texto- corresponde al párrafo 343 de *La ciencia jovial (La gaya scienza)*. Adriana Yañez (tr.) en *Nihilismo y la muerte de Dios*.

2. La historia en la ontología de la comprensión de Hans G. Gadamer.

*(...) enseñamos y conocemos con nuestro cuerpo entero.
Con los sentimientos, con la emociones, con los deseos,
con los miedos, con las dudas, con la pasión
y también con la razón crítica.
Jamás solo con esta última.*

P. Freire.

En este capítulo se retomará la experiencia del espectador en la obra de arte como la más acorde a la experiencia ontológica de la comprensión en la ciencia del espíritu. Gadamer como tal no niega el uso del método para el conocimiento, pero tampoco todo el conocimiento –o la forma de hacerlo- se limita a éste. Es por esto que el trabajo de Gadamer no pretendió ser una metodología hermenéutica sino una ontología de la misma.

Para el comprender hermenéutico además del método hacen falta ciertas características que comparten tanto el artista como el genio. Es también indispensable tener un horizonte abierto desde el cual partir, en ese dialogo de unos con otros.

En cuanto al proceder de la comprensión en la historia, como se mencionó, es la fusión del horizonte del pasado con el presente todo, esto bajo la consciencia histórico-efectual. Se hará notar en este capítulo que toda comprensión es histórica, como también pudiera decirse de un sentido de la historia, porque está en constante formación mediante el diálogo.

Gadamer, al igual que Popper, descarta todo cientificismo aplicado al estudio de la historia; para el hermeneuta alemán el método es tan solo una forma más de conocer, no la única. Es en la última parte de este capítulo que se trata de pensar un sentido de la historia a partir de la historicidad de la comprensión y no como profecías de lo ya determinado.

2.1 El método para Gadamer y los conceptos básicos para el comprender hermenéutico.

El exitoso y creciente avance tecnológico como resultado de la aplicación de la ciencia ha hecho pensar que tales métodos pueden ser aplicados indistintamente a diversas disciplinas como las ciencias humanas o comprensivas, con la finalidad de hacerlas prosperar en sus resultados.

Gadamer mencionará que: “El espíritu metodológico se impone en todo. Y nada más lejos de mi intención que negar que el trabajo metodológico sea ineludible en las llamadas ciencias del espíritu.”⁷¹ Éste autor, si bien reconoce que el método es importante para el desarrollo de la comprensión para el caso de las ciencias humanas, no será por ello la única manera o forma en que se limiten a interpretar (comprender) sus objetos de estudio.

La comprensión se verá necesitada del método una vez que tenga conciencia de su lejanía histórica en relación a lo que pretende interpretar. La reflexión que hace el filósofo de Marburgo sobre la comprensión –en tanto forma del ser (histórico)- se encamina más a cuestiones ontológicas y no tanto a reflexionar sobre el método que deben seguir las ciencias comprensivas.

La ciencia moderna se guía por el método, ya que lo tendrá como el único camino seguro para llegar a la verdad (vía verificación que sirve para obtener la certeza). La ciencia siempre necesitará de un método. Gadamer al inicio de su obra *Verdad y Método I*⁷² reflexiona precisamente sobre el método en las ciencias interpretativas, esto al criticar el método de la ciencia natural como la única forma de llegar a la verdad.

Para la ciencias del espíritu, éstas “(...) vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, (...) arte y con la (...) historia.”⁷³ La verdad en las ciencias del espíritu no puede ser comprendida plenamente con la experiencia de verificación de las ciencias experimentales.

Las ciencias humanas también utilizan el método para dirigir sus investigaciones, sin embargo no es, ni será el único medio para alcanzar la verdad; de ahí que se rechace el cientificismo que siempre trata de imitar el método de las ciencias naturales para aplicarlas a las ciencias del espíritu. Lo que Gadamer rechaza no es el método, sino la pretensión de que sea la única forma justificada de llegar o acercarse a la verdad.

Gadamer esboza la verdad que puede encontrarse en las ciencias del espíritu frente a la metodología de la ciencia natural. La ciencia natural utilizará el método para llegar al conocimiento de la verdad – como certeza-, es decir, que sea comprobable (o verificable). Por su parte, las ciencias del espíritu (la historia) también harán uso del método, sin embargo, “(...) un conocimiento basado en las ciencias del espíritu parece ser más afín a la intuición del artista que al enfoque metodológico de la investigación”⁷⁴. Las ciencias humanas no tienen esa característica de la investigación de las ciencias fácticas, la cual consiste en mantener en control –asegurar- mediante el método el camino a la verdad.

⁷¹ Gadamer, H. Georg. *Verdad y método I*. Agud Aparicio y Rafael de Agapito (tr.) Sígueme, Salamanca, 2002. P. 11.

⁷² Gadamer, H. Georg. op. cit.

⁷³ *Ibídem* p. 24.

⁷⁴ Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método II*. Manuel Olasagasti (tr.) Ediciones Sígueme Salamanca. España 2004. p. 44.

La ciencia griega y su concepto de ciencia cuestiono todo lo que se tenía por verdadero, como los mitos de los dioses. Esta concepción de conocimiento marcaba a partir de entonces el saber de occidente y el de oriente. El pensamiento clásico griego consideraba la verdad como *aletheia* lo que significa desocultamiento; “La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje”⁷⁵

Hacer patente la verdad como desocultación es desde esta perspectiva el sentido del discurso que en la moderna lógica deriva en proposiciones o juicios, aunque, Gadamer considera que la verdad enunciativa no es la única, por lo tanto, el método (como camino que asegura la verdad) no es la única vía por la cual se alcanza la verdad, sino que él piensa que se puede alcanzar por otros caminos que no son únicamente el horizonte cerrado del método de las ciencias fácticas.

Éste pensador alemán considera que la aplicación del método es de una manera particular (no única) en las ciencias del humanismo, ya que no hay enunciado que sea del todo verdadero en este ámbito. La cuestión aquí es considerar las condiciones de verdad más allá de lo lógico⁷⁶. El método, pudiera decirse, no es la única vía para tener conocimiento de la verdad –o del saber-, es tan solo una de tantas.

El método de la ciencia moderna es el camino que da certeza, esto porque mantiene el control del proceso, y por lo cual posibilita la predicción (un atrayente para las ciencias del espíritu). Gadamer reconoce que la predicción pudiera darse para el caso de las ciencias sociales, no así para el conocimiento histórico. La historia comprende el fenómeno en su concreción histórica y única. “El conocimiento histórico sería diferente porque en su ámbito no hay leyes naturales sino sumisión voluntaria a leyes prácticas, es decir, a imperativos.”⁷⁷

En este trabajo de tesis, para el caso de la interpretación en general, se toman conceptos gadamerianos que están relacionados con la experiencia en la obra de arte. La obra de arte marca la experiencia ontológica de la comprensión de las ciencias del espíritu, que funcionara bajo la conciencia histórico-efectual; al respecto Gadamer menciona lo siguiente:

“La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo transmitido por la historia, un <<objeto>> que se trata de <<establecer>> igual que un dato experimental; como si la tradición fuese extraña en el mismo sentido, y humanamente hablando tan incomprensible, como lo es el objeto de la física”⁷⁸

La conciencia de la distancia histórica, del interprete con respecto a la tradición⁷⁹ indica que ya está operando bajo la conciencia histórica de la historia efectual.

⁷⁵ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 53.

⁷⁶ Podría añadirse que se va más allá del concepto de verdad de A. Tarski.

⁷⁷ Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método I*. p. 37.

⁷⁸ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 16.

⁷⁹ El tema de la tradición se desarrolla en el siguiente capítulo, se menciona para hacer la relación que tiene con la comprensión.

Este capítulo expondrá los fundamentos bajo los cuales pueden ser mejor entendidas las ciencias del espíritu. La propuesta gadameriana es contraria a la concepción ilustrada de la razón la cual se guía, solamente, por la senda segura del método y que tantos frutos ha traído a las ciencias experimentales, expresado en los avances de la tecnología.

Los primeros conceptos que sirven para entender la ontología de la comprensión esta en los conceptos de formación, tacto, sentido común, gusto y la vivencia. Estos conceptos comparten la característica de no estar pensados bajo el esquema de un método sino que son ciertas capacidades que todo investigador de las ciencias del espíritu desarrolla al estar siempre en constante formación. Por lo tanto todo resultado de la investigación e interpretación es histórico y cambiante debido a que siempre está bajo una constante formación, es decir, nunca es acabada del todo. La interpretación y la comprensión están pensadas bajo la conciencia de la historia efectual.

Gadamer no pretende hacer una metodología de la ciencia interpretativa sino que hace la ontología del comprender histórico del ser. No se niega la utilidad del método en las ciencias comprensivas, sino que la mirada es puesta en la experiencia de este comprender, como el “modo de ser del propio estar ahí”⁸⁰ Esta mirada es puesta, entonces, en la experiencia estética, que mediante la obra siempre quiere decirnos algo –desde una tradición del pasado- a nosotros (espectadores).

“No existe un método hermenéutico. Todos los métodos descubiertos por la ciencia pueden dar frutos hermenéuticos, si se aplican correctamente, y si no se olvida que un poema no es una muestra que pueda explicarse como caso representativo de algo más general (...) como una ley de la naturaleza.”⁸¹ Tanto el poema como toda comprensión que se realiza sobre una obra literaria son de naturaleza distinta a los objetos de estudio de la ciencia experimental; y lo mismo para la historia. El método que la ciencia utiliza puede ser útil al pensamiento comprensivo de la hermenéutica.

2.1.1 Formación.

El concepto de *formación* es clave en Gadamer ya que sobre éste se designa el elemento en el que se desarrollan las ciencias del espíritu. Para éste filósofo la palabra *formación* remite a la idea de la metafísica mística la cual tiene la idea de que el alma del hombre en tanto creación de dios tiene que volver a ser la imagen de dios; se tiene que formar o reconstruir a semejanza de dios.

⁸⁰ *Ibíd.* p.12.

⁸¹ Gadamer, H. Georg. *¿Quién soy yo, quién eres tú? Comentario a Cristal de aliento de Paul Celan*. Adan Kovacsics (tr.). Editorial Herder. Barcelona, 1999. p. 148.

La formación (*Bildung*) puede ser también entendida desde la idea hegeliana de que el hombre no es por naturaleza lo que debería ser, de ahí que requiera que éste sea formado. La formación es el proceso y el resultado de sí misma; la cultura es precisamente entendida como ese resultado.

Por otra parte, la formación se desarrolla en una determinada tradición, y en el lenguaje como el lugar donde se realiza toda apropiación del mundo y, por lo tanto la posibilidad de dialogar, comprender.

Una de las funciones que tiene el concepto de formación está relacionado a la formación del tacto: tanto estético como histórico. El tacto como tal sabe distinguir lo bello de lo feo y lo que distingue al pasado del presente; el tacto funciona sin ofrecer algún método, argumento o explicación que lo justifique.

La formación siempre esta remitida a un horizonte o contexto determinado del cual uno mismo siempre se apropia. “La esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general. (...) la formación como ascenso a la generalidad es una tarea humana. Requiere sacrificio de la particularidad en favor de la generalidad.”⁸² Al estar inmersos en tradiciones somos influidos por está y por ello se tiene un proceso de formación en una determinada cosmovisión o situación histórica que, sin embargo puede ser ampliada mediante la comprensión.

Gadamer observa que en el concepto de formación práctica de Hegel puede reconocerse la determinación fundamental del espíritu histórico, el cual consiste en la reconciliación con uno mismo reconociéndome en el ser del otro. También en la idea hegeliana de formación teórica se observa esta característica al ser el comportamiento teórico una enajenación al ocuparse de algo extraño perteneciente a la memoria, al recuerdo, al pensamiento. El pensamiento gadameriano reconoce en Hegel y su concepto de formación la esencia general del espíritu, el cual consiste en “Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el otro ser.”⁸³

2.1.2 Tacto.

Otro concepto que sirve para entender la comprensión en el conocimiento histórico está en el de *tacto*, que igualmente se relaciona con el de formación –ya que es una función de ésta última-⁸⁴.

⁸² Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método I*. p. 41.

⁸³ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 43.

⁸⁴ Al respecto quisiera citar al autor Pedro Karczmarczyk ya que desarrolla claramente esta idea del tacto en el investigar de la historia: “El historiador conoce o destaca los hechos relevantes de su campo de estudio, pero no realiza esta operación a través de una norma o criterio conceptual (...) sino guiado por su sentido histórico, algo que responde, sin duda, a su formación como historiador (...)” p. 78 En, *Gadamer: Aplicación y comprensión*. Aquí no se tiene una forma definida de proceder en la investigación histórica, no hay el

Gadamer se apoya en la concepción que tiene el pensador Helmholtz de tacto, para él, es una determinada sensibilidad y capacidad de percepción de situaciones y el comportamiento que ello implica, esto cuando no se tiene ningún saber derivado de principios generales con respecto a esas situaciones. El tacto como tal es una manera de conocer. “El tacto es característicamente una capacidad para establecer distinciones o reconocer similitudes.”⁸⁵, teniendo como referencia lo social.

Esta característica que hay en la formación implica que uno está abierto a lo otro, reconocido desde su propia finitud o historicidad. Las ciencias del espíritu se comprenderán mejor desde el concepto de formación (junto al del tacto) y no tanto desde la postura de la metodología de la ciencia moderna.

2.1.3 El sentido común.

Gadamer utiliza, también, para entender el proceso de comprensión en las ciencias humanas el concepto de *sensus communis*, que remite al sentido de toda una comunidad o cultura; y a su vez se relaciona con el de formación debido a que en los individuos hay una formación del *sensus communis* (como orientadora de la voluntad humana).

La educación va formando a los individuos haciendo referencia a algo en común. Gadamer enuncia: “Afirmo que la educación es educarse, que la formación es formarse”⁸⁶, el hombre en el transcurso de la vida va adquiriendo una forma de ser; se está formando constantemente desde una particular situación hermenéutica.

Por otro lado el sentido común se guía más por lo verosímil que por lo verdadero que es encontrado mediante el método. Lo que hay aquí es la distinción aristotélica entre el saber técnico y el saber práctico. El saber práctico (*phronesis*) es una forma de saber que está orientado a la variedad infinita de las circunstancias; a diferencia del saber técnico (*sophia*) en donde la verdad es tenida bajo determinadas circunstancias que responden a leyes.

La teoría estoica-romana es considerada por el pensador alemán al notar que hay un motivo positivo en el concepto de sentido común; el de acoger y dominar éticamente una situación concreta mediante una capacidad de juicio (la capacidad de subsumir lo particular en lo general).

Desde esta perspectiva se considera entonces que “La historia representa desde luego una fuente de verdad muy distinta del de la razón teórica. (...) Su derecho propio reposa sobre el hecho de

método que garantice la verdad sino que esta indagación hace referencia más a la situación histórica de lo comprendido y del que comprende.

⁸⁵ Karczmarczyk, D. Pedro. *Gadamer: Aplicación y comprensión*. Editorial de la Universidad de la Plata. Argentina, 2007. P. 77.

⁸⁶ Gadamer, H. Georg. *Educación es educarse*. Francesc Pereña Blasi (tr.). Paidós. Barcelona, 2000. p. 11.

que las pasiones humanas no pueden regirse por las prescripciones generales de la razón.”⁸⁷ De ahí que la idea de leyes de la historia no sea ni siquiera considerada por Gadamer quien tampoco estaba de acuerdo con las pretensiones del cientificismo.

Oetinger es otro pensador en el cual se apoya Gadamer en relación al concepto de *sensus communis*; para Oetinger el sentido común tiene su fundamento en el concepto de vida. La idea de sentido común se relaciona estrechamente con el concepto de Dios. El sentido común es un complejo de instintos e impulsos naturales hacia aquello que fundamenta la felicidad (entendida, para Oetinger, como la presencia de Dios). Esta tendencia hacia la felicidad indica que ese complejo de instintos, que guían la voluntad del hombre, están ya enraizadas en la idea de Dios; estas tendencias son ya un don de Dios.

Para el caso de la razón ésta se rige por las reglas, métodos y muchas veces sin Dios. El sentido, en cambio, se rige por éste último y es a partir de este momento que se diferencia la razón y el sentido común.

2.1.4 La capacidad de juicio.

La capacidad de juicio es importante para el sano sentido común, o entendimiento común. Esta capacidad de juicio no se basa en la razón sino en un cierto sentimiento. La capacidad de juicio no es una aplicación de lo general en lo particular sino más bien una congruencia de muchas cosas con una (como congruencia interna).

El autor de *Verdad y Método* retomará en este punto a Kant y su concepto de capacidad de juicio reflexiva que él entenderá como enjuiciamiento según el punto de vista de la finalidad, real y formal. Aquí no está dado un concepto, lo individual se juzga inmanentemente, a esto Kant le llama enjuiciamiento estético.

Para Kant el verdadero sentido común es el gusto o el juicio estético del gusto; el juicio estético es más cercano al sentido común, a diferencia de las demás capacidades de juicio sensible como en la capacidad de juicio que hay de la voluntad. Para Kant la determinación de la voluntad es determinada por los vectores de la autolegislación de la razón pura práctica.

Con Kant queda separado todo juicio estético del pensamiento moral (que está vinculado a imperativos categóricos que determinan la voluntad). La justificación trascendental del juicio estético funda la autonomía de la conciencia estética, la cual es a su vez lo que debiera legitimar la conciencia histórica desde la perspectiva gadameriana.

Al desacreditarse cualquier otro tipo de conocimiento que no sea el teórico, el de la ciencia natural, las ciencias del espíritu se ven orilladas a apoyarse en éste; y es contra esta concepción que

⁸⁷ Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método I*. p. 53.

Gadamer retoma los conceptos de formación, gusto y sentido común como conceptos auxiliares a la ciencias comprensivas.

Con Kant el fenómeno estético esta despojado de todo conocimiento y queda reducido a la mera vivificación de las facultades anímicas, quedando en lo subjetivo; desde esta perspectiva la experiencia del conocimiento humano es reducida a la racionalidad científica para poderse justificar.

2.1.4.1 El gusto.

El *gusto* es considerado por Gadamer como una capacidad de discernimiento espiritual que no dispone de un conocimiento razonado previo y sin embargo es otra forma de conocer, es como un comportamiento. El gusto frente a la moda reconoce lo bello en tal o cual cosa y además, tiene puesta la mirada en un todo con el que tiene que concordar lo que es bello. El "(...) concepto de gusto designa una manera propia de conocer. Pertenece al ámbito de (...) la capacidad de juicio reflexiva (...) Tanto el gusto como la capacidad de juicio son maneras de juzgar lo individual por referencia a un todo, de examinar si concuerda con todo lo demás, (...)”⁸⁸

El gusto no se limitará solamente a lo bello en el arte y la naturaleza (o al juicio sobre lo que son éstas), sino que abarcará también las costumbres y conveniencias, esto porque el gusto hace referencia a un todo. Para Kant el concepto de gusto como verdadero sentido común reúne dos momentos, uno es la generalidad en cuanto que el gusto es libre de nuestras capacidades de conocer, la otra la referencia del gusto a lo comunitario.

La generalidad de sentido en ambos momentos se determina de manera privativa desde lo que se trata de abstraer y no según aquello que determina el carácter comunitario. Es entonces que, "La determinación de contenido del gusto cae de este modo fuera del ámbito de su función trascendental."⁸⁹ De ahí que Kant se interese en donde aparezca un principio de la capacidad de juicio estética, es decir, se interesa por el juicio de gusto puro.

El juicio de gusto puro es el lugar donde Kant discute la diferencia entre la belleza libre y la belleza dependiente (de un concepto) de lo racional, o lo que es la distinción de naturaleza y arte. Es aquí que el juicio de gusto puro se diferencia del juicio intelectuado. Para Kant un objeto puede juzgarse desde estos dos puntos de vista, aunque en última instancia el mejor árbitro del gusto será el que se tiene ante los sentidos, no así el que se tiene en el pensamiento.

La posibilidad de juzgar un objeto desde estos dos ámbitos se dará en conformidad a una visión que se dirija a un concepto, sin perder la libertad de la imaginación. Para Gadamer la

⁸⁸ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 70.

⁸⁹ *Ibíd.* p.77.

productividad del juicio de gusto puro esta en hacer que la imaginación concuerde libremente con el entendimiento.

2.1.4.2. Juicio del gusto.

En el ideal de belleza que se encuentra en la figura humana de lo moral no puede haber ya un juicio de gusto puro para Kant. Para entender esto la teoría del ideal de belleza puede ayudarnos. Esta teoría distingue entre la idea normal y la idea racional de belleza.

La idea normal estética es una contemplación aislada que se desarrolla en la imaginación, no contradice las condiciones bajo las cuales un objeto es bello en su especie, por ejemplo, cuando se dice que un caballo es bello. La idea normal no gusta tanto por su referencia a lo bello, en tanto carece de un concepto.

Por su parte, el ideal de belleza que se encuentra expresado en lo moral prepara el lugar de la esencia del arte. Esta idea aplicada a la teoría del arte piensa la representación de la figura humana como la unidad del objeto representado y aquello que esta representación nos quiere hablar, en su unidad como obra de arte.

La idea normal de belleza que hay en la naturaleza no nos dice algo como en la obra de arte, por ejemplo (el que usa Gadamer) cuando se dice que un árbol se ve como expresando miseria, no es que realmente el árbol lo sea en sí, o que se sienta así. La idea de miseria en este caso se realiza desde un ideal formado a partir de un concepto moral.

El arte desde este momento ya no será únicamente la representación de los ideales de la naturaleza, sino que permitirá al hombre reencontrarse consigo mismo en la naturaleza y en su propio mundo humano como ser histórico. La obra podrá contener un significado en sí misma que nos es transmitido al momento de interactuar con ella en un movimiento, como en el juego.

Para el pensamiento gadameriano “La idea kantiana de que lo bello gusta sin conceptos no impide (...) que sólo nos sintamos plenamente interesados por aquello que siendo bello nos habla con sentido. (...) el conocimiento de la falta de conceptos del gusto (...) puede llevarnos más allá de una mera estética del gusto.”⁹⁰ En Gadamer se da una preferencia al arte con respecto a la belleza natural en el sentido de que la obra de arte habla desde un significado determinado. Por el contrario Kant da como superior lo bello en la naturaleza frente al arte en tanto que suscita un interés moral que nos dice algo a nosotros.

Para el filósofo de Marburgo “(...) el significado del arte (...) nos habla, (...) pone al hombre ante sí mismo en su existencia moralmente determinada. Pero los productos del arte sólo están para eso, para hablarnos; los objetos de la naturaleza, en cambio no están ahí para hablarnos de esta

⁹⁰ *Ibíd.* p. 83.

manera.”⁹¹ La experiencia de la obra de arte nos hace la invitación a demorarnos en ella en tanto somos interpelados por la misma –en tanto preguntamos algo a ésta y ésta a su vez nos pregunta algo–, comenzando luego el proceso de la comprensión al oír⁹² lo que nos quiere decir.

Por otro lado, la conciencia estética kantiana termina por desvincular a la obra de arte de su contexto y lo que ella quiere hacerse oír, debido a que se basa solamente en un juicio de gusto puro. Por lo mismo, la obra no es ya reconocida desde su historicidad ni desde su propia verdad sino únicamente es valorada por la calidad con la que ha sido hecha. Al respecto la profesora María Antonia González Valerio nos menciona lo siguiente:

Pensar la obra de arte desde la realidad histórica del ser humano, implica pensarlo más allá del subjetivismo kantiano, implica pensarlo también como conocimiento y como verdad, donde verdad y conocimiento no son más pensados desde el ideal moderno que liga la verdad con la adecuación y al conocimiento con el método, se trata de enfrentar la pretensión científicista – que quiere hacer de la verdad un ámbito accesible sólo a la ciencia y a su método- para recuperar la verdad del arte, y con ella transformar la idea de conocimiento y realidad.⁹³

El proyecto gadameriano pretende reconocer en la obra de arte una verdad que no es exclusiva de la racionalidad del método de las ciencias naturales. Se reconoce, entonces, que las ciencias del espíritu son mejor entendidas desde la perspectiva hermenéutica gadameriana como aquella que hace mejor justicia al proceder de éstas. La comprensión que se realiza en la ciencias del espíritu es como el momento de la experiencia en la obra de arte; todo ello como acontecimiento y, por lo tanto, como histórico.

2.1.4.3. El genio.

Kant en algún momento reconoce que el arte puede ser equiparado con la naturaleza. El arte no es solamente una representación de lo bello que se realiza desde un patrón conocido, por el contrario este concepto es ampliado estéticamente de un modo ilimitado.

El arte es también representación de ideas estéticas que van más allá de todo concepto. En este momento es donde se introduce la idea de *genio*, como aquel determinante del juicio estético. Frente a la rigidez regulativa de las diversas escuelas el genio, como espíritu vivificador, construye sus propias reglas y modelos dentro de las bellas artes.

⁹¹ *Ibíd.* p. 85.

⁹² El oír tomara una importancia en el comprender ya que esta actividad implica tener los oídos puestos en lo que lo otro me quiere decir; se inicia de esta forma con lo que se conoce como la dialéctica de la pregunta (que más adelante será mencionada en la el subcapítulo 3.2.1).

⁹³ Ver artículo “La crítica gadameriana a la conciencia estética.” En, *Entresurcos de verdad y método*. Mariflor Aguilar Rivero (Coord.) UNAM, FFyL Colección Paideia. 2006. p. 73.

El arte del genio consiste en hacer evidente las relaciones de conocimiento que hay, manifestado en las ideas estéticas que el inventa; el genio se limitará sólo a las bellas artes a diferencia del gusto que tiene un campo más amplio. Cuando el método no sirve en la resolución de problemas será la inventiva del genio quien los resuelva, “(...) siempre que se da alguna *inventio*, siempre que algo se deba a la inspiración y no a un cálculo metódico, lo que está en juego es el *ingenium*, el genio. (...) sólo la obra de arte está determinada en su sentido mismo por el hecho de que no puede ser creada más que desde el genio.”⁹⁴ El genio es libre de crear soluciones a problemas, no basándose en el método de la racionalidad científica.

El concepto de genio, para Kant, es un complemento en la capacidad de juicio estética, vista desde una perspectiva trascendental. La naturaleza es la que mediante el genio impone sus reglas. De esta manera la crítica del juicio, o estética, prepara el terreno sobre el que se asienta la teleología. La crítica del juicio se remitirá únicamente a la naturaleza y a sus enjuiciamientos teleológicos.

El concepto de genio viene a nivelar estéticamente los objetos de lo bello en el arte y en la naturaleza. “Lo bello en la naturaleza y el arte posee un mismo y único principio *a priori*, y este se encuentra completamente en la subjetividad.”⁹⁵ Desde una postura kantiana el genio es el mejor enjuiciando el objeto estético a diferencia del gusto. Para superar el punto de vista del gusto se propone el concepto de perfección del gusto; éste último será de carácter normativo. Esta idea de mejorar el gusto se realiza a través del concepto de genio. En este punto Gadamer se cuestiona sobre si es pertinente dar una forma estable a algo que por sí misma no lo tiene, esto para el caso del gusto que es siempre cambiante como el hombre mismo, es decir es histórico; de ahí que las obras de artes no son en ocasiones reconocidas como tales en la época en que fueron creadas.

En relación a la belleza en la naturaleza, ésta aparece también como un reflejo del espíritu humano en el sentido de que la indeterminación de la naturaleza bella se presenta al espíritu que la interpreta; por ejemplo cuando se dice algo sobre la belleza de un paisaje se hace desde un determinado gusto de alguna época en particular. En el arte, es el hombre quien se encuentra a sí mismo en ésta, es donde el espíritu se encuentra al espíritu.

2.2. La vivencia en la comprensión hermenéutica.

La vivencia (*Erlebnis*) es otro concepto que servirá a Gadamer para entender el objeto de estudio de las ciencias del espíritu. La vivencia será la inmediatez que precede a toda interpretación, es el soporte de ésta.

⁹⁴ Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método I*. p. 88.

⁹⁵ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 90.

El autor de Verdad y Método tomará como apoyo la idea de vivencia en Dilthey; para él la vivencia parte del concepto de lo dado por las creaciones espirituales del pasado cuyos objetos se ofrecen a la investigación como una actualización del pasado; "(...) los objetos históricos no son datos de experimentación o medición, sino unidades de significado. Esto es lo que quiere decir el concepto de la vivencia (...)"⁹⁶ La vivencia es una unidad de vivencia que contiene un significado en sí misma. De esta manera la unidad de lo dado es la unidad vivencial. La vivencia desde esta perspectiva constituirá la base de toda epistemología, de todo conocimiento de cosas objetivas en las ciencias del espíritu.

La vivencia no es solamente el dato último de todo conocimiento sino que también se referirá a un todo, desde su particularidad. "En el concepto de vivencia hay algo más, (...) que pide ser reconocido (...) su referencia interna a la vida."⁹⁷ La vivencia en su relación con la vida es pensada como un momento de la infinitud de la vida, de ahí que, lo objetivo no sea solamente imagen y representación, sino que es también un proceso vital. Vivencia y vida se corresponden recíprocamente.

La vivencia estética es la que representa la forma esencial de toda vivencia. La obra de arte como experiencia estética representa el conjunto del sentido de la vida. "La obra de arte se entiende como realización plena de la representación simbólica de la vida, hacia la cual toda vivencia se encuentra siempre en camino."⁹⁸

El significado de la experiencia estética es infinito en tanto representa de manera inmediata el todo, a la vez que está constantemente actualizándose. Para la estética el arte vivencial será el único arte auténtico. Cuando se menciona que el arte es vivencial se indica que el arte procede de la vivencia y es su expresión. El término arte vivencial se ocupa de las artes que están determinadas para la vivencia estética.

En la vivencia y la estética del genio se relacionan el símbolo y la alegoría, siendo la primera la que es más característica de la obra de arte, de la creación del genio, en el sentido de que su manifestación está en sí misma (la cual no es dada arbitrariamente).

2.3 La alegoría y símbolo.

Alegoría y símbolo tienen algo en común, el poner algo en el lugar de otra cosa –siempre a partir de lo sensible–; además de que estos dos conceptos se aplican al ámbito de lo religioso. El símbolo

⁹⁶ *Ibíd.* p. 102.

⁹⁷ *Ibíd.* p. 104.

⁹⁸ *Ibíd.* p. 107.

ayuda al conocimiento a ascender a lo divino, y la alegoría del hablar conduce a un significado más elevado de lo que se dice.

En el símbolo se relaciona metafísicamente lo visible y lo invisible. En el símbolo se da la unidad ideal de la forma y la idea, lo propio de la obra de arte para el pensamiento hegeliano. Por su parte la alegoría hace surgir esta unidad apuntando a algo distinto (desde la alegoría misma).

“Símbolo es la coincidencia de lo sensible y lo insensible, alegoría es una referencia significativa de lo sensible a lo insensible.”⁹⁹ El símbolo debido a su indeterminación puede ser interpretado de manera ilimitada en tanto no se desarrolla en el ámbito del logos sino de lo sensible. La alegoría, por su parte, al desarrollarse dentro del logos tiene un significado ya determinado.

“El símbolo consta de una mitad explícita y otra oculta, siendo ambas complementarias.”¹⁰⁰ Este concepto de símbolo coincide con la noción de *tessera hospitalis* (tablilla del recuerdo) ya que en ambos lo que se busca es la complementariedad de un fragmento con la otra parte haciendo un todo. Símbolo recordará Gadamer es una palabra técnica griega que significa tablilla del recuerdo. Anteriormente el anfitrión que hospedaba a alguien rompía una tablilla que le entregaba a éste – el huésped-. De tal manera que si posteriormente el huésped regresaba, o alguno de sus descendientes a la casa donde se le había alojado, solamente tenía que volver a mostrar la otra mitad de la tablilla;“(…) tal es el sentido técnico originario de símbolo. Algo con lo cual se reconoce a un antiguo conocido.”¹⁰¹

Gadamer retomando a Kant menciona el descubrimiento que hace éste en la forma simbólica como forma de trabajo del lenguaje; también su descripción analógica de la relación de lo bello con lo éticamente bueno: “<<Lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno>>”¹⁰² Aquí lo bello y lo moral coinciden y no están separadas, o son distinguidas, como en el juicio estético kantiano.

La conciencia estética separa el vínculo que pueda haber entre el símbolo y la alegoría. Para Gadamer el símbolo como tensión de lo finito y lo infinito (o la de forma y esencia) puede relacionarse de manera incorrecta. Lo simbólico del arte conlleva un juego de contrarios, de un mostrar, un ocultar y un desocultar –como parte de la finitud humana-. Es característica del símbolo la inadecuación de forma y esencia, apunta con esto a un más allá desde su sensibilidad.

El símbolo, en la conciencia estética tiene un momento dogmático que intenta hacerse valer y se vuelve a relacionar y recuperar lo común con lo alegórico. Para el filósofo alemán la significatividad de la obra de arte se encuentra bajo el concepto de lo simbólico; “(…) lo simbólico no sólo remite al significado, sino que lo hace estar presente: representa el significado (…) lo

⁹⁹ Ibíd. p. 112.

¹⁰⁰ Mariflor Aguilar Rivero (Coord.) *Entresurcos de verdad y método*. UNAM, FF y L Colección Paideia. México, 2006. p. 57.

¹⁰¹ Gadamer, Hanz-Georg. *La actualidad de lo bello*. Antonio Gómez Ramos (tr.) Ed. Paidós. Universidad Autónoma de Barcelona. España 1991. p. 84.

¹⁰² Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método I*. p.113.

representado está ello mismo ahí y tal como puede estar ahí en absoluto.”¹⁰³ La obra de arte no se remite a algo, sino que eso mismo está ya presente en la obra misma.

La obra de arte como evento es única e irremplazable. La época de la reproductibilidad de la obra de arte es distinta a la representación propia de la obra, donde hay reproducción deja de haber representación. Toda obra de arte siempre va a representar algo. Lo simbólico de la obra de arte no depende de alguna cosa dada con anterioridad. Ésta característica, piensa Gadamer, nos lleva a demorarnos en la obra asintiendo en ella como en un reconocimiento. De ahí que, en la obra surge la tarea del arte de todos los tiempos “(...) que consiste en aprender a oír a lo que nos quiere hablar ahí, (...) oír significa, (...) elevarse desde ese proceso que todo lo nivela y por el cual todo se desoye y todo se pasa por alto, (...)”¹⁰⁴

La experiencia de la obra de arte se presenta en forma de lo simbólico; por lo cual, “(...) la esencia de lo simbólico consista precisamente en que no está referido a un fin con un significado que haya de alcanzarse intelectualmente, sino que detenta en sí su significado.”¹⁰⁵ La obra de arte no es una alegoría, es decir, que diga algo distinto de lo que quiere dar a entender, sino que en ella misma se encuentra lo que quiere decir, es más perteneciente a las características de lo simbólico.

2.4 El juego como hilo conductor en la explicación ontológica de la interpretación hermenéutica gadameriana.

La verdad del comprender en las ciencias del espíritu se puede encontrar en la verdad de la obra de arte, en tanto que ahí también hay comprensión; y es el lugar donde se representa un fenómeno hermenéutico.

El juego en el contexto de la obra de arte hace referencia al modo de ser de la propia obra de arte. El concepto de juego no remite a la experiencia subjetiva del jugador, debido a que se abandona a aquel en tanto es participante; los jugadores en este caso son solamente el medio por el cual se manifiesta el juego mismo, no son ellos el sujeto del juego –o para el caso del arte no son el sujeto de la experiencia del arte-. Es por ello que la atención en *Verdad y Método I* se centra más en la experiencia del arte, no así en la conciencia estética. Lo que permanece y queda constante es la obra de arte, no así la subjetividad –o espectador- que la experimenta y se detiene a oír lo que la obra le habla.

El uso lingüístico del término juego, éste siempre hace referencia al movimiento sin tener necesariamente un fin en sí mismo, por ejemplo, el juego de las olas al ir y regresar, o el juego de

¹⁰³ Gadamer, H. Georg. *La actualidad de lo bello*. p. 90.

¹⁰⁴ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 94

¹⁰⁵ *Ibidem*. p. 95

las moscas cuando vuelan. El concepto de juego es una función elemental de la vida humana. Cuando se habla del juego se habla de libertad de movimiento con forma de automovimiento. “El juego aparece entonces como el automovimiento que no tiende a un final o a una meta, sino al movimiento en cuanto movimiento, que indica un fenómeno de exceso, de la autorrepresentación del ser viviente.”¹⁰⁶

El que experimenta la obra de arte, “El espectador es, claramente, algo más que un observador que contempla lo que ocurre ante él; en tanto que *participa* en el juego, es parte de él.”¹⁰⁷ Desde esta perspectiva la experiencia artística no es de ningún modo una experiencia que solamente se remita a lo subjetivo, o que dependa únicamente de la apreciación del espectador –lo cual significaría una separación total de obra y espectador-.

Para este cojugador-espectador “(...) siempre hay un trabajo de reflexión, un trabajo espiritual (...) El trabajo constructivo del juego de reflexión reside como desafío en la obra en cuanto a tal.”¹⁰⁸ Este trabajo espiritual del cojugador indica que éste forma parte de la obra –como participante- que lo interpela. Una obra adquiere su identidad como identidad hermenéutica, esto consiste en que hay algo que entender. La obra lanza un desafío exigiendo una respuesta y la ofrecerá sólo quien acepte este desafío. Es en esta parte que el cojugador es, también, parte del juego al aceptar este desafío.

Gadamer basará su idea de juego en la idea de juego cultural tomando como referencia al autor Huizinga, en este concepto de juego cultural se elimina la distinción entre creencia y simulación por lo cual lo representado tiene que ser creído. Cuando se dice que se juega implica que se juega a algo, dentro del juego uno asume una tarea o función, el jugador representa algo. El modo de ser del juego es la autorrepresentación, jugar es representar (por ejemplo los niños que juegan a ser como su héroe favorito disfrazándose y actuando como él).

En el juego cultural y el drama se representa algo para alguien, los jugadores representan una totalidad de sentido para los espectadores. En la representación cultural de un Dios y en la representación del mito a través del juego los participantes (o jugadores) lo hacen para una comunidad que son los espectadores, es como un juego escénico. “Los actores representan su papel como en cualquier juego, y el juego accede así a la representación; pero el juego mismo es el conjunto de actores y espectadores.”¹⁰⁹ De esta manera, también, la obra de arte se representa siempre para alguien, para una comunidad o alguien que pudiera llegar a experimentarla; “el juego artístico sólo se realiza en la referencia al espectador, porque solo adquiere un sentido si alguien está allí para observarlo (...) la característica fundamental del juego es su representación (...)”¹¹⁰

¹⁰⁶ *Ibíd.* p. 67.

¹⁰⁷ *Ibíd.* p. 69.

¹⁰⁸ *Ibíd.* p.76.

¹⁰⁹ Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método I.* p. 153.

¹¹⁰ Zuñiga, G. José Francisco. *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.* Universidad de Granada, 1995. p. 212.

La realidad del juego es el juego del arte. Para la hermenéutica gadameriana “(...) el concepto de obra remite a una esfera de uso común, y con ello a una comunidad de comprensión, a una comunicación ininteligible.”¹¹¹ El juego humano alcanza su perfección cuando se desarrolla como arte mediante una transformación en una construcción.

La primera de estas transformaciones es la relacionada al vínculo entre el participante en la obra de arte y lo que se manifiesta (el sentido). En este caso lo que desaparece es el jugador del arte y lo que permanece es la obra y su propia verdad; como construcción encuentra su propio patrón desde sí mismo y no desde fuera. La transformación pretende hacer autónoma y superior a esta construcción. Ante la construcción la realidad se presenta como lo no transformado, y a su vez el arte como superación de esta realidad.

Gadamer retomará el concepto de arte antiguo que es pensada como mimesis o imitación, lo cual nos remite al sentido cognitivo del reconocimiento. La imitación como parte del juego es como la danza donde se representa lo divino. “Lo que realmente se experimenta en la obra de arte, (...) es más bien en qué medida es verdadera, (...) hasta qué punto uno conoce y reconoce en ella algo, y en este algo a sí mismo.”¹¹² Este reconocer implica que en la representación y la imitación se tiene el conocimiento de la esencia. La representación no es pensada a la manera platónica de considerarla una imitación de imitación y con ello la pérdida de la esencia.

La autorrepresentación es la forma en que se presenta la obra de arte. La obra como juego es una construcción. La construcción es juego en el sentido de que alcanza su verdadero ser en cuanto se le juega. La “(...) construcción lo es en cuanto se presenta a sí misma como una totalidad de sentido. No es algo que sea en sí y que se encuentre además en una mediación que le es accidental, (...) sólo en la mediación alcanza su verdadero ser.”¹¹³ En la mediación total lo que se está mediando acaba por cancelarse a sí mismo. La obra solo accede a su representación en y mediante ella misma.

2.4.1 La Fiesta.

“La fiesta es comunidad, es la presentación de la comunidad misma en su forma más completa. La fiesta es siempre fiesta para todos”¹¹⁴ El momento de la fiesta es de la celebración en la cual todos se congregan, no existe la exclusión, todos participan –quien no lo hace es un aguafiestas-. La experiencia artística es similar a la celebración en tanto que en ambas los participantes se congregan –a manera de unión- alrededor de la obra, o la fiesta.

¹¹¹ Gadamer, H. Georg. *La actualidad de lo bello*. p. 47.

¹¹² Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método I*. p. 158.

¹¹³ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 162.

¹¹⁴ Gadamer, H. Georg. *La actualidad de lo bello*. p. 99.

La fiesta como tal no es un tiempo vacío que haya que llenar, sino que ese momento está ya lleno de ella, es decir, la fiesta posee su propio tiempo. Esta característica del tiempo, en la fiesta, por su cualidad nos invita a demorarnos como “(...) en la experiencia del arte, se trata de que aprendamos a demorarnos de un modo específico en la obra de arte. (...) Cuanto más nos sumerjamos en ella, demorándonos, tanto más elocuente, rica y múltiple se nos manifestará.”¹¹⁵

La temporalidad de la obra de arte radica en que esta se interpreta de manera distinta en cada época, lo cual anuncia también una característica de la comprensión que se da en las ciencias del espíritu. Un fenómeno que ayuda a entender esto es el de la *fiesta*. La fiesta es una celebración que tiene su ser en su devenir y retornar. Cuando se celebra una fiesta siempre se hace de manera distinta, aunque se haga de la misma forma. Lo mismo puede decirse de las artes escénicas, cuando se menciona que se representa una obra para los espectadores; los espectadores en cuanto están asistiendo a la obra forman parte de la obra misma, “Asistir quiere decir participar. El que ha asistido a algo sabe en conjunto lo que pasó y cómo fue.”¹¹⁶

En este punto el filósofo de Marburgo retoma el concepto griego de *teoría* que es una verdadera participación, pensándolo como comunión sacral, *theoros*. Theoros es el espectador en su sentido más auténtico, es el que participa en el acto festivo con su presencia. Theoría en este sentido no es pensado desde el punto de vista de la subjetividad o el de la conciencia estética¹¹⁷, sino es más bien un padecer que nos arroja a la contemplación – como en el caso de la experiencia en la obra de arte-.

La esencia de la asistencia o participación en la obra es la simultaneidad; “(...) simultaneidad quiere decir aquí, (...) que algo único que se nos representa, por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia.”¹¹⁸ Cuando uno se atiene a la cosa misma (a la obra de arte), en la simultaneidad queda cancelada toda mediación en una actualidad total.

El juego de la representación no es sólo mera copia de lo representado, sino que en ella misma aparece lo representado como incremento de ser –se hace autónoma en relación a lo representado-. Lo mismo ocurre con la imagen religiosa que como tal siempre aparece no como la copia de un ser, sino que comunica ópticamente con lo representado. La obra de arte es pensada como un proceso óptico que nos habla algo desde sí misma, desde su autonomía. La representación se desarrolla como un momento estructural, universal y ontológico de lo estético. Como proceso óptico.

La obra de arte tiene en su esencia la ocasionalidad en tanto es un acontecimiento; “(...) es la obra misma la que se ofrece de un modo distinto cada vez que las condiciones son distintas. El espectador de hoy no sólo ve de otra manera, sino que ve también otras cosas.”¹¹⁹ La obra de arte

¹¹⁵ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 110.

¹¹⁶ Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método I*. p. 169.

¹¹⁷ La conciencia estética le dará más importancia a la vivencia, a la calidad de la forma en la obra de arte y no así al contenido de su significado.

¹¹⁸ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 173.

¹¹⁹ *Ibidem*. p. 198.

es por ello histórica en el sentido de que nos habla desde la verdad de su tiempo a las distintas épocas que han transcurrido; siempre está presente en ella una mediación entre el pasado que nos dice algo y el presente que lo interpreta (escucha).

2.5 La verdad en la obra de arte.

La obra de arte literaria – y en general todo texto literario- para Gadamer toma una importancia al estar directamente vinculada a lo lingüístico, al lenguaje como el lugar propio de la comprensión. Por esta razón puede haber momentos en que la ciencia y el arte se invaden al ser literarias, ambas. Lo escrito siempre nos habla desde sí mismo, “la tradición escrita, desde el momento es que se (...) lee (...) nos habla como si fuera actual. El que sabe leer (...) realiza la pura actualidad del pasado.”¹²⁰ Desde este punto de vista la comprensión que realiza el historiador no difiere tanto de la experiencia en la obra de arte; tanto en el arte como en la tradición siempre hay algo que se hace escuchar desde su propio significado (que puede ser leído), y que a su vez “pide (...) una respuesta de nuestra parte, la cual requiere todo nuestro virtuosismo y atención. Así, habrá *interpretaciones* buenas o malas (...) como también sucede con la interpretación de textos y del pasado.”¹²¹

En este momento la estética queda subsumida a la hermenéutica, y a su vez la hermenéutica tiene que determinarse haciendo justicia a la experiencia del arte. La comprensión es tomada entonces como un acontecimiento de sentido ya que es siempre vista –interpretada- desde diversos horizontes, en distintos tiempos, es un sentido que constantemente se está reactualizando, está construyéndose a cada momento, no es algo que se tenga acabado donde se ha dicho ya la última palabra o se haya hecho el último escrito verdadero¹²².

El arte supera la distancia en el tiempo, en su comprensión siempre hay una mediación histórica. Puede surgir la duda aquí sobre si ese estar actualizándose la comprensión de los acontecimientos del pasado pueda perder su validez en tanto se desvinculan de su mundo original, y si esto es así entonces convendría mejor hacer la restauración de la vida pasada como una reproducción de la producción original. Sin embargo, esta consideración resulta vana, porque una conciencia o espíritu histórico, como la perspectiva de la historia efectual, reconoce que la comprensión del

¹²⁰ *Ibíd.* p. 216.

¹²¹ Aguilar, Mariflor. González, M. Antonieta (Coord.). *Gadamer y las humanidades I*. Facultad de Filosofía y Letras. p. 32.

¹²² Desde esta perspectiva ya no cabría hablar de pensamientos que abarquen un todo de conocimiento; “no habrá ningún sistema ordenado que abarque por encima a todos los demás y en el que todos tengan que caber.” p. 55 Habermas, Jürgen... y otros. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje con motivo del centenario de Hans-Georg Gadamer*. Antonio Gómez Ramos (tr.) Editorial Síntesis. Madrid 2001. , menciona Richard Rorty.

pasado no es exactamente el mismo mundo de lo que fue, porque siempre se hace una mediación entre el pasado y presente desde este último.

Gadamer retomando una idea de Hegel menciona que toda investigación de lo ocasional, como la obra de arte o la comprensión de la tradición es como el fruto que se arranca, o cae, de un árbol; no es la verdadera vida de su existencia sino que queda a manera de una rememoración. Es por esto que la comprensión histórica nunca pretenderá hacer una reviviscencia de lo acontecido en el pasado (como en la teoría de la reviviscencia aplicada al estudio de los hechos del pasado, de Collingwood).

La experiencia con la obra de arte no es nunca de la misma manera siempre nos habla de una forma distinta. “Lo peculiar de obra de arte es, precisamente, que nunca se comprende del todo.”¹²³, debido a que nuestra comprensión es distinta en cada momento histórico y en cada cultura. *No Hay interpretaciones finales ni únicas.*

2.6 La conciencia histórica gadameriana y el sentido de la historia en ésta.

En la interpretación hermenéutica lo primero que se nos muestra, tiene en sí algo más que revelar. Gadamer retomando a Nietzsche en *Verdad y Método II*, en el artículo: *La verdad de las ciencias del espíritu*¹²⁴, menciona que la interpretación que hacen las ciencias sociales al estar influida o ligada a una ideología (como poder político), pudieran deformar y encubrir el verdadero significado de la situación interpretada. “Estas tendencias ponen a las ciencias del espíritu a su servicio y las degradan en instrumentos de poder (...)”¹²⁵

En Nietzsche se develan las ilusiones de la conciencia de pretender saberse totalmente a sí misma, “(...) si todas nuestras representaciones conscientes pueden ser enmascaramientos (...) tras los cuales (...) nuestros intereses sociales persiguen inconscientemente sus objetivos (...)”¹²⁶, hay entonces el peligro de subsumir una verdad o interpretación en favor de estos intereses. Gadamer reconoce que la verdad de las ciencias del espíritu puede estar subsumida a intereses de poder político o económico, aunque no profundiza en el tema.

Los saberes de las ciencias humanas se asumen de manera profunda en el alma ya sea para bien o para mal. Los conocimientos y verdades de las ciencias del espíritu “(...) influyen directamente en

¹²³ Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método II*. p. 15.

¹²⁴ Gadamer, H. Georg. op. cit. p.43

¹²⁵ *Ibídem* p. 45

¹²⁶ Gutiérrez, Carlos B. *Ensayos hermenéuticos*. Siglo XXI. México, 2008. p. 66

todas las facetas humanas al traducirse en educación y formación del hombre.”¹²⁷ Todo individuo nace ya en una determinada tradición que implica una determinada formación.

El concepto de conciencia histórica es la conciencia de pertenecer a una determinada situación histórica. Se tiene que ser consciente de esto al momento de realizar la comprensión de los hechos de la historia, es decir, cuando se realiza la interpretación de éstos. La conciencia histórica hace una crítica de la concepción monista de la ciencia que como tal pretende garantizar la verdad al contar con su mejor herramienta, el método, sobretodo el inductivo que es el que hace posible hablar de regularidades, de ahí que la ciencia natural sea el modelo a seguir para las ciencias del espíritu. La previsión de lo que va a suceder es característico en el pensar de esta noción de ciencia ya que el objeto de estudio es siempre medible y controlable.

Gadamer por su parte acepta que el pensamiento histórico pueda estar influido con la idea de regularidades en el transcurrir de la historia y que entonces se esté constatando lo que ya estaba programado en un todo de sentido.¹²⁸ Sin embargo, éste no es propiamente la forma en que las ciencias humanas comprenden ya que esa postura cancela la conciencia histórica.

El conocimiento histórico “Su fin verdadero (...) es sobre todo el de comprender un fenómeno histórico en su singularidad, en su unicidad.”¹²⁹ Un conocimiento histórico se basa no tanto en un saber general de como se ha desarrollado la humanidad sino en saber sobre cómo es que un determinado pueblo o nación ha llegado a ser eso que es en su presente. El estudio se hace en la particularidad de un hecho histórico que ya aconteció.

Este acontecimiento histórico es entonces único e irrepetible también, a pesar de que puedan presentarse algunos eventos como regularidades. Lo propio de las ciencias del espíritu no es el método infalible de la ciencia experimental, sino la interpretación.

Dilthey en su momento trato de justificar las ciencias comprensivas frente a las ciencias fácticas. Primeramente reconocía la verdad de lo que se hace oír desde el pasado, no subsumiéndola al horizonte del presente, del intérprete. Para Dilthey en la comprensión del pasado que se hace desde el horizonte de uno mismo, se pretende que uno suspenda los propios prejuicios, por lo cual queda cancelada (o se rompe) la continuidad del presente con el pasado. Esta posición apunta más al conocido ideal de que se es más objetivo cuando uno se acerca al estudio del objeto cancelando las opiniones o prejuicios de uno mismo, con la finalidad de no alterar la investigación.

También en el pensamiento diltheyniano está presente la conciencia de saber que todo presente esta históricamente condicionado y como tal no puede conocer jamás la totalidad de la historia. La

¹²⁷ Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método II*. p. 49.

¹²⁸ Este todo de sentido es dogmático en tanto no acepta la crítica o la resuelve siempre desde su propio horizonte, subsumiendo todo otro horizonte a su perspectiva – o pretensión del mismo-, de ahí que, ya no hay el reconocimiento de lo otro y por lo tanto no es posible un diálogo. Nunca puede haber diálogo en (y dentro de) una postura dogmática.

¹²⁹ Gadamer, H. Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Agustín Domingo Moratalla (tr.). Editorial Tecnos. Madrid 2001. p. 50.

verdad que nos dice algo, se hace presente en la tradición y en el arte como expresiones de vida de una determinada situación histórica. El historiador como intérprete de lo ocurrido en el pasado siempre encuentra ese todo de sentido, como lo que pudiera hacerse en un texto por parte del filólogo.

Lo que pretende Dilthey, para Gadamer, es hacer de la interpretación que realizan las ciencias comprensivas algo objetivo como en las ciencias puras. Profundizando la investigación de la tradición se alcanza el espíritu objetivo de un contexto. El espíritu de una determinada humanidad se manifiesta en sus creencias, en el derecho positivo, en la moral y la religión; sobre las cuales el hermeneuta tiene que tomar (desde la perspectiva Diltheyniana) una posición reflexiva en tanto pone en duda la tradición; es por esto que Gadamer acusa a Dilthey de no abandonar el ideal Cartesiano del método.

Tanto Dilthey y Heidegger reconocen que ser histórico es ser finito. A diferencia de Dilthey, Heidegger no se limita al saberse determinado por la historia en la comprensión sino que es para él precisamente esa característica la que hace de la comprensión la forma de ser en el mundo, y no tanto a cuestiones pragmáticas (como en Dilthey) o teóricas (de la ciencia moderna).

Toda comprensión desarrolla un proyecto de las propias posibilidades futuras, sin embargo “El conocimiento histórico no es un tipo de proyecto de planificación, ni extrapolación de fines queridos ni (...) la disposición de las cosas según (...) sugerencias de un tirano”¹³⁰. Aquí no se ve lo pasado como un objeto experimentable como en la ciencia, ni se tiene una visión teleológica de la historia que pretenda conocer la causa o verdad última; si bien puede decirse que en Gadamer la teleología es más como desocultamiento en el diálogo de unos con otros. Tanto el que comprende, como la cosa misma no se presentan ópticamente ni subsistentes, ya que ambos son históricos.

Heidegger piensa que el momento del ser arrojado (*Geworfenheit*) y el proyecto (*Entwurf*) deben ser pensados en conjunto. “La estructura existencial de <<pro-yecto-arrojado>>, fundamento de la comprensión como operación significativa del estar-ahí, es la estructura que se encuentra también en la base de la comprensión tal como se efectúa en las ciencias humanas.”¹³¹ El proyecto sobre el saber futuro ocurre como acontecimiento, no es un todo ya determinado. Igualmente para el pensamiento gadameriano –al parecer de Jean Grondin en su texto: La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?- “La comprensión es algo que llega, que se produce, que tiene, por tanto, el carácter de un *acontecimiento*.”¹³², es decir, la comprensión es histórica.

Otro punto en que se diferencia la ciencia comprensiva de la ciencia natural es el tipo de conocimiento que deriva de cada una. La diferenciación aristotélica entre *Phronesis* y *Episteme*, o entre *Ethos* y *Physis*, aclara la manera en que se realiza la comprensión en las ciencias del espíritu.

¹³⁰ Gadamer, H. Georg. *El problema de la conciencia histórica*. p. 75.

¹³¹ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 77.

¹³² Aguilar, Mariflor. González, M. Antonieta (Coord.) *Gadamer y las humanidades I*. p. 33.

La ciencia comprensiva es considerada como ciencia moral en contraposición a la ciencia experimental. El ámbito de la ética se diferencia de la ciencia experimental debido a que no es posible aplicar leyes generales al actuar humano como en los fenómenos naturales, donde sí puede haber una regularidad y por ello leyes que puedan predecir.

Junto al saber ético la *phronesis* actúa como la principal virtud de un saber práctico, esto frente al saber técnico o instrumental. La *phronesis* orienta el actuar sobre una situación concreta apuntando a una reflexión sobre los principios de una generalidad aplicado a lo particular. Este saber ético se realiza no sobre conocimientos demostrados, no se apoya (o justifica) en ningún método. Este saber, por otro lado, no es solo para mí sino que en una determinada situación se espera que el otro actúe de la misma manera; es un saber compartido, es común. En esta relación de estar con el otro se da una comprensión donde se desvelan afinidades comunes.

La investigación histórica y su conocimiento (como comprensión) para Gadamer no es objetivista a la manera de la ciencia natural, ya que no se haría justicia a su ser histórico. La comprensión es un acto de existencia que acontece en un proyecto arrojado. Tal proyecto se realiza en una determinada tradición o situación histórica. Este proyecto es una anticipación de sentido de la cosa misma, que posteriormente se confirmará o rectificará si cumple la antigua regla hermenéutica de la correspondencia del todo y las partes, en una coherencia total de significado; cuando esta coherencia falta se dice que la interpretación ha fallado.

Al momento de realizar la interpretación de un texto se captan los aspectos tanto objetivos como subjetivos de la obra. En cuanto a la subjetividad del autor no se trata de ponerse en los zapatos de él, sino en captar el sentido que el texto (creado por él) nos transmite. Lo primordial para toda comprensión interpretativa –retomando a Heidegger- está en la perfección de la misma, está en ser fiel al sentido del texto mismo. Sin embargo esta actividad corre el riesgo de subsumir lo interpretado a los prejuicios propios. Pero al anticipar el sentido desde la propia perspectiva, se tiene que reconocer en su verdad a la cosa misma, de lo contrario se cancela la coherencia y el perfeccionamiento de la interpretación¹³³. También, como se mencionaba, el primer proyecto que se realiza está disponible para ser revisado por los siguientes proyectos que le seguirán. En el transcurso –y en la distancia, en tanto continuidad- del tiempo es donde se distinguen los prejuicios erróneos o falsos de los verdaderos, de los que nos ayudan en la comprensión.

“La hermenéutica debe partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez *con la cosa misma* que se manifiesta por la tradición y *con una la tradición* desde donde la cosa puede hablarme”¹³⁴ La hermenéutica se funda en una tensión entre lo extraño y familiar que se hacer oír desde la tradición, se da -menciona Gadamer- en una dialéctica entre lo antiguo y lo nuevo o lo que es lo mismo entre el pasado y el presente. “El mediador universal de esta dialéctica es la

¹³³ Puede decirse que se cancela el perfeccionamiento de la interpretación porque se cancela el diálogo en que la voz del texto de la tradición nos habla, todo queda subsumido al horizonte de conocimiento de la propia situación, como en los grandes sistemas historicistas.

¹³⁴ Gadamer, H. Georg. *El problema de la conciencia histórica*. p. 109.

interrogación.”¹³⁵ El texto del pasado nos interpela mediante la pregunta a la cual se está abierto en tanto se pretende dialogar, comprender. El acercamiento a lo dicho por la tradición no se hace de forma neutral para, según, ser más objetivista; esto no es ni siquiera posible ya que el intérprete está siempre sumergido en tradiciones y en este sentido siempre está abierto a aprender algo de ese mensaje que se nos transmite –ya sea familiar o extraño-.

Cuando surge esa extrañeza que interpela a la situación de uno mismo puede desvelarse los prejuicios erróneos; esta nueva situación no es en forma de rompimiento sino que es una relación de continuidad, para que surja una mejor comprensión – que como aportación hermenéutica siempre necesita de un anterior horizonte-. Solamente en el transcurrir del tiempo se perciben los prejuicios erróneos, pero necesarios.

Cuando se realiza la interpretación, se realiza desde un sentido anticipado del texto. Al encontrarnos con el texto (o la tradición) puede que no se adviertan los prejuicios propios los cuales nos darán el horizonte desde el cuál se forman las expectativas que uno espera del texto; en este momento se realizan pre-conceptos que como tales son sustituidos por conceptos en un constante cambiar de proyecto.

La comprensión del texto consiste en la elaboración de tal proyecto, siempre sujeto a revisión como resultado de una profundización de sentido. Una de las tareas de la comprensión es la de elaborar esquemas correctos y adecuados a manera de hipótesis que posteriormente habrá que contrastar en las cosas mismas. Frente al encuentro con las cosas mismas se tiene que ser cuidadoso de cualquier tipo de arbitrariedad u ocurrencia de la subjetividad. Entenderse en la cosa misma es reconocerla en su alteridad, en su propia verdad, no subsumiéndola a la subjetividad del intérprete; esto es, reconocerla en su unidad propia de sentido.

La indagación en la historia y “El que realiza estudios históricos depende de la experiencia que él mismo posea de la historia. Por eso la historia debe escribirse siempre de nuevo, ya que el presente nos define. No se trata en ella de reconstruir, de simultanear lo pasado.”¹³⁶ El investigador de la historia tiene que entenderse con el horizonte que pretende comprender, tiene que darle validez a lo acontecido en lo pasado, tiene que escuchar lo que el pasado habla.

La conciencia histórico-efectual dará cuenta de la historicidad de lo que se ha comprendido, se dice que se tiene que escribir nuevamente la historia en el sentido de que constantemente se va actualizando el sentido de los acontecimientos del pasado, en tanto que siempre hay un presente que dialoga con la tradición –se reinterpreta siempre bajo el esquema de la fusión de horizontes-; es en el lenguaje en el que se hace entender el ser en su historicidad¹³⁷. La fusión de horizontes es desde esta perspectiva el tema de las ciencias del espíritu.

¹³⁵ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 113.

¹³⁶ Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método II*. p. 61.

¹³⁷ El lenguaje es el lugar donde se realiza la fusión de horizontes –la comprensión como una ampliación del horizonte de uno mismo-, como la síntesis del horizonte del presente y el del pasado.

El sentido de un texto se refiere a lo que el texto dice, o nos habla; a diferencia de esto el sentido de un hecho histórico se infiere de textos y otros testimonios, que son constantemente reevaluados. El sentido de los sucesos que estudia la historia son reelaborados siempre desde distintos horizontes, los de cada presente.

El intérprete no pierde nunca sus pre-juicios en tanto que estos son parte de su formación que, a su vez, están ligados a una tradición. “El sentido de la historia aparece, asimismo, predeterminado en parte por la propia historia vital y en parte por lo que cada uno conoce a través del saber teórico de los eruditos.”¹³⁸, o lo que es el reconocimiento de la autoridad, de la tradición.

“En el historiador encontramos un montaje y desmontaje de contextos de sentido y esto equivale a una constante rectificación, (...) un descubrimiento de falsificaciones, un constante inicio de construcciones de sentido, (...) que quizá nunca se podrá encontrar hasta la simultaneidad de una evidencia de sentido.”¹³⁹; es por ello que podemos mencionar que un sentido en el estudio de la historia está en constante formación (porque es cambiante, es histórico) y de esto dará cuenta la historia efectual.

En Gadamer el sentido de la historia del cual se habla es en referencia a lo acontecido. “La totalidad de sentido que se pretende comprender en la historia o en la tradición no se refiere en ningún caso al sentido de la totalidad de la historia”¹⁴⁰ Este sentido de la historia es una visión teleológica que se da en el desvelamiento constante de la verdad –mediante el diálogo- a la cual quizá nunca llegue o culmine; sin embargo al estar en formación éste nos dice algo –nos interpela a cada horizonte (que acontece) por lo cual podemos tener una idea de lo que podemos y queremos de los futuros acontecimientos. Esto es negando que exista un futuro determinado (como en algún momento lo pensó el historicismo), sino que éste es pensado desde lo que nos dicen los distintos horizontes hermenéuticos (tanto los del pasado, como los del presente). El sentido de la historia nunca puede ser único y acabado debido a lo histórico que es, por estar en una constante formación. *El sentido de la historia es histórico.*

El sentido de la historia ha estado relacionado al sentido de la existencia, o al sentido de nuestro ser. Para Gadamer este sentido “(...) no lo encontraremos ni en el orden, ni en la eficiencia, sino en nuestra historia, en aquello que nos llega vía la tradición y que nos permite comprendernos (...)”¹⁴¹, al encontrar eso común con lo otro que me transmite algo y que a la vez me interpela mediante el diálogo.

El sentido de la historia se construye a partir de la fusión de las distintas voces de la tradición que han acontecido y el presente que interpreta; “(...) dos tradiciones pueden reunirse en un solo pensamiento”¹⁴², formando un nuevo sentido que por otra parte no es terminado del todo debido

¹³⁸ Gadamer, H. Georg. op. cit., p.27.

¹³⁹ *Ibidem*. p. 28.

¹⁴⁰ Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método I*. p. 18.

¹⁴¹ Aguilar, Mariflor. González, M. Antonieta (Coord.). *Gadamer y las humanidades I*. p. 13.

¹⁴² *Ibidem* p. 28.

a que está reactualizándose. *No hay ningún sentido de la historia determinado sino que está en continua formación; cada generación crea y escoge su propio sentido de la historia.*

3. La Tradición en la perspectiva de Popper y Gadamer.

El trabajo sobre sí mismo presupone la filosofía;
no la fe, la creencia ni las fábulas
sino la razón y la reflexión llevada
a cabo de modo correcto.
El oscurantismo, ese humus de las religiones,
se combate con la tradición racionalista occidental.

M. Onfray.

En este capítulo se expondrá la posición de aceptación de la tradición que asumen tanto Popper y Gadamer. La comprensión hermenéutica de Gadamer y la discusión crítica popperiana tienen como punto de partida la tradición que se nos trasmite en el transcurrir del tiempo.

Someramente este trabajo se remitirá a la función del lenguaje en Popper teniendo en cuenta que es precisamente en el mundo 3 donde se desarrollan (o comprenden) las teorías, esto mediante las refutaciones. En el caso de Gadamer se hace más énfasis en lenguaje por la importancia que toma en el momento ontológico de la comprensión en tanto diálogo. Por último se hace una comparación entre la discusión popperiana y el diálogo gadameriano para el avance y comprensión del conocimiento. Asimismo se mencionarán en que puntos coincidirían ambos autores.

3.1 La tradición para Karl R. Popper.

La tradición para Popper es algo en lo que de entrada todos estamos inmersos y la postura que uno puede tomar con respecto a ella es aceptarla acríticamente o críticamente. La actitud acrítica regularmente se toma de manera casi inconsciente; al respecto menciona el filósofo austriaco que un ejemplo es el de llevar el reloj en la mano derecha. En la actitud crítica puede decirse que se sigue ciegamente la tradición, no se la cuestiona.

El tradicionalismo puede ser identificado con la actitud acrítica en el sentido de que no se pone a crítica la tradición, de manera consciente. Popper identifica el tradicionalismo con los pueblos primitivos y la actitud de los niños, en tanto que ambos se aferran a algo, a las tradiciones que proporcionan seguridad debido a que hay algo que permanece estable. De ahí que sea importante custodiar la Tradición y hacer que los demás sigan la misma -a costa de eliminar la libertad de criticar lo que ya se ha establecido-. Desde esta perspectiva tradicionalista aparece la intolerancia

así lo diferente (lo otro). Puede decirse entonces que una sociedad tradicionalista es una sociedad cerrada.

La actitud crítica debido a que es racionalista nunca se somete a la tradición de forma irracional sino por el contrario, racionalmente se rechaza –mediante la crítica- o acepta (y se hace lo posible por cultivar su progreso). El racionalismo popperiano parte desde la tradición ya que es el lugar donde se desarrolla la discusión crítica para la aceptación o rechazo de la misma. De inicio se está dentro de la tradición la cual “es una necesidad de la vida social.”¹⁴³ Ninguna investigación de la ciencia social comienza desde cero para ir después acumulando datos registrados mediante observaciones.

Las ciencias sociales o comprensivas teorizan la tradición debido a que “la tarea de una teoría de la tradición (...) debe ser una teoría sociológica porque (...) la tradición constituye un fenómeno social.”¹⁴⁴ La tradición al ser social entra dentro de las tareas de la ciencia social teórica y por lo mismo, se aplica la lógica del conocimiento.

El determinismo en las teorías de las ciencias sociales es rechazado por Popper debido a que esto hace que uno quede encasillado en una doctrina, lo cual termina por justificar las acciones de las voluntades que están a favor de un futuro ya escrito y, por lo tanto esperado. Este determinismo en las ciencias sociales que apoyan algunos racionalistas Popper lo nombra teorías conspiracionales de la sociedad. Dentro de estas teorías conspiracionales Popper ubica principalmente el historicismo ya sea de corte marxista (principalmente representado por lo que fue la Unión Soviética de Stalin) o nacionalsocialista (la Alemania de Adolf Hitler), además se puede incluir el fascismo italiano de Benito Mussolini; el historicismo en general abarca toda sociedad cerrada que no acepta la crítica de sus ideas fundamentales, las cuales se manifiestan políticamente en todo tipo de dictaduras y totalitarismos.

Hay que recordar que el historicismo para Popper “es la concepción según la cual la historia de la humanidad sigue una trama, y que si podemos desentrañar esta trama, tendremos la clave del futuro.”¹⁴⁵ De ahí que, para el historicismo la tarea de la ciencias sociales y la historia sea la de predecir hechos futuros que están ya predeterminados, las ciencias sociales e históricas solamente van descubriendo el sentido de la historia. Bajo esta perspectiva los historiadores adoptarán más la posición de ser los profetas que anuncian y van descubriendo el porvenir en la historia, de anunciar la buenas nuevas (como en el evangelio cristiano) de un mejor porvenir –situación que implica, entonces que es mucho mejor ese paraíso terrenal de la diosa historia a diferencia del aquí y ahora, el presente-.

Los sistemas totalitarios justifican su actuar en el presente a partir de un mejor futuro que ya está inscrito en un sentido histórico que lo ha predicho; si ya hay algo que esperar –entonces- cualquier medio es válido para alcanzar ese futuro. Cualquier ataque crítico a este sistema es ir contra la

¹⁴³ Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*. p. 168.

¹⁴⁴ Popper, Karl R. op. cit., p. 159.

¹⁴⁵ *Ibíd.* p. 405.

historia, de actuar así se es un criminal al cual está justificado detener o eliminar¹⁴⁶, por conspirar contra el futuro. La teoría conspiracional implícita en el historicismo es similar a la teoría de la sociedad de Homero en el sentido de que son los dioses los que determinan la vida de los hombres de Troya desde el olimpo.

Los marxistas¹⁴⁷ ven una conspiración por parte de los capitalistas para controlar la economía mundial, mientras que los nazis veían una conspiración por parte de los judíos para controlar lo económico y cultural de las naciones que han llegado a habitar. Este tipo de teorías sociales suelen caracterizarse por ocurrir algo distinto a lo que predecían, es decir, sus sistemas de explicaciones fallan en relación a lo que en realidad ocurre; lo que esperaban no ocurre. La razón por la cual no siempre pasa lo que esperan las teorías conspiracionales se debe a que los hechos de la vida en sociedad son cambiantes, regularmente no ocurre lo que se espera.

Nuestros deseos por un buen porvenir al desarrollarse dentro de la sociedad no siempre tienen las consecuencias esperadas y dar explicación a esta situación es tarea de la ciencia social, es decir, "(...) la tarea real de las ciencias sociales es explicar esas cosas que nadie desea, por ejemplo, una guerra o una depresión económica."¹⁴⁸ La vida en la sociedad implica la existencia de instituciones, de ahí que otra de las tareas de las ciencias sociales será la de analizar el funcionamiento de éstas.

La función social de la tradición es explicada y analizada por las ciencias sociales. Pero además Popper habla de otra tradición, una especie de metatradición o tradición de segundo orden que actúa en la aceptación o rechazo crítico de la tradición (como fenómeno social). Esta metatradición surge en la antigua Grecia en la que se discutían los mitos venidos de la tradición, aquellos que trataron de explicar la realidad, la actitud crítica tomada hacia éstos fue la de discutirlos para proponer un mito mejor. Esta discusión crítica corresponde a la lógica del conocimiento, la que a su vez se desarrolla mediante conjeturas y refutaciones.

La "ciencia se diferencia de los viejos mitos no en que sea algo distinto de un mito, sino que está acompañada por una tradición de segundo orden: la de la discusión crítica del mito."¹⁴⁹ Todo nuevo mito que pretende dar cuenta de la realidad si pretende ser crítico estará dispuesto "a oír lo

¹⁴⁶ Contextualizando esta idea del autoritarismo -que no es lo mismo que autoridad en Gadamer- justificada por una ideología, en lo que particularmente se vive en la realidad social de México, basta recordar la situación que ha ocurrido históricamente como lo es la desaparición y encarcelamiento de los detractores del gobierno en turno, que han sido vistos como disidentes (en el discurso oficial), como los que detienen el progreso de la nación. En el 2014 han sido los 43 normalistas de Ayotzinapa en el estado de Guerrero. Aunque, por otra parte si bien existe violencia de Estado, la situación no es propiamente la de un totalitarismo; precariamente existe una democracia representativa, que a veces se acerca bastante a las prácticas de una tiranía.

¹⁴⁷ Popper en el texto de *Hacia una teoría racional de la tradición* (en una cita a pie de página) reconoce que tiene deuda con Marx quién, para él, fue uno de los primeros en criticar la teoría conspiracional de la sociedad. "Marx dijo (...) que el capitalista no puede evitar actuar como lo hace: es tan poco libre como el obrero (...)" en *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*. p. 161., y es precisamente esto lo que han olvidado algunos marxistas vulgares como los llama Popper, los que son deterministas -historicistas-.

¹⁴⁸ *Ibíd.* p.161.

¹⁴⁹ *Ibíd.* p. 164.

que sus oyentes pensaban de él, (...)”¹⁵⁰ reconociendo que tal vez puedan ofrecer una mejor explicación que la suya. La tradición de la discusión crítica permite el avance del conocimiento mediante la eliminación del error; esto implica que hay dentro de esta tradición una “*teoría de la ciencia como faro*, la tesis de que la ciencia misma arroja nueva luz sobre las cosas; de que no solo se resuelve problemas, sino que, al hacerlo plantea muchos más.”¹⁵¹

Nuevamente el esquema, P1→TT→DC→P2 que indica que se comienza por un problema (P1) para proponer un teoría tentativa (TT) que lo resuelva, y al ser racional el esquema, entonces se procede a la discusión crítica (DC) de ésta teoría (TT), y finalmente se hacen visibles nuevos problemas planteados (P2). “Toda nueva teoría abre nuevos horizontes de problemas”¹⁵², que también pudiera ser un tanto similar al nuevo horizonte que surge de la comprensión hermenéutica.

Para que la discusión crítica de una tradición pueda realizarse es preciso comenzar desde ella misma, ya que intentar eliminarla es eliminarse el propio investigador, es eliminar su propio horizonte o punto de vista. La tradición es el punto de partida para la investigación ya que nos ofrece un panorama de regularidades y sentido común que hay dentro de ella; “(...) las tradiciones no sólo crean cierto orden sino también nos ofrecen la posibilidad de criticarlas y mejorarlas (...)”¹⁵³, en tanto ofrecen cierta estabilidad y punto de partida para iniciar la investigación.

Como se ha mencionado, toda investigación no parte de la recolección de observaciones sino hay que saber que observar lo cual siempre se hace desde una determinada teoría o punto de vista. “En la ciencia, queremos progresar, y esto significa que debemos apoyarnos en los hombros de nuestro predecesores. Debemos continuar una cierta tradición.”¹⁵⁴, ya sea para rechazarla o aceptarla críticamente para mejorarla.

La tradición no es rechazada por Popper porque es el punto de partida para toda investigación y, por lo tanto de toda discusión crítica. “Contra la opinión del racionalismo ilustrado, el compromiso con la tradición es racional, pues constituye una fuente de creencias *confiables* sobre el mundo.”¹⁵⁵, que posteriormente pueden ser puestas a crítica y ser abandonadas si son falseadas.

3.1.1. Función del lenguaje para Karl R. Popper.

El lenguaje para el filósofo Popper es una institución social en la cual se manifiesta también la tradición y el conocimiento. Es indudable que todo mito o creencia de la tradición es escrita al

¹⁵⁰ *Ibíd.* p. 163.

¹⁵¹ *Ibíd.* p. 164.

¹⁵² González, De Luna E. M. *Filosofía del sentido común. Thomas Reid y Karl Popper*. UNAM, 2004. p. 88.

¹⁵³ Campo, Elías B. y Arboleda Sergio. *op. cit.*, p. 106.

¹⁵⁴ Popper R., Karl. *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*. p. 166.

¹⁵⁵ González, De Luna E. M. *op. cit.*, p. 108.

igual que las teorías y será la actitud crítica la que las ponga a discusión. Popper describe cuatro cualidades o subfunciones del lenguaje: la expresiva de emociones o pensamientos, la estimulante que hace reaccionar lingüísticamente al oyente, la descriptiva sobre el estado de las cosas y la argumentativa o explicativa que compara distintas teorías que argumentan.

“En su función descriptiva, podemos decir que el lenguaje es un vehículo de la verdad; pero por supuesto, también puede ser un vehículo de la falsedad”¹⁵⁶ Para constatar la verdad o falsedad de la función descriptiva, la argumentativa es la que desarrollara la discusión crítica de ésta.

La cualidad expresiva y estimulante es utilizada también por los animales y solamente la cualidad descriptiva y argumentativa del lenguaje es propiamente humana; un gato, por ejemplo, puede hacer algún ruido o movimiento para expresar su sentir y esperar una respuesta por parte de su dueño, pero nunca podrá describir o argumentar y discutir el por qué –mediante teorías–de esto o aquello que percibe. De esta forma, “(...) el lenguaje pertenece a los tres mundos: al primero por cuanto consta de acciones físicas o símbolos, al segundo en cuanto expresa estados subjetivos y al tercero por cuanto contiene información.”¹⁵⁷ Es propiamente en el mundo tres donde se llevara a cabo la interpretación.

El mundo de las teorías e interpretaciones o mundo 3 es el lugar donde se desenvuelve la tradición de la razón, la del conocimiento objetivo. Es por esto que, “El lenguaje constituye una de las creaciones humanas que, por efecto de retroalimentación, acelera el proceso evolutivo de objetivación de la cultura y, particularmente, del conocimiento.”¹⁵⁸, bajo el esquema de la lógica del conocimiento.

La tradición al manifestarse de manera escrita en textos es el punto de inicio para toda investigación crítica. El sentido o significado del texto es perteneciente al mundo 3 y es por ello que es susceptible de ser criticado y eliminado si es superado por otro que proporcione una mejor explicación o descripción de las cosas. El lenguaje que se expresa mediante el texto es exosomático, de ahí que se encuentre disponible para todos aquellos que deseen escuchar y discutir críticamente con las teorías expuestas.

3.2. El concepto de Tradición en Gadamer.

La interpretación para el pensamiento gadameriano tiene que ser cuidadosa de no dejarse llevar arbitrariamente por las ocurrencias y prejuicios de la subjetividad, sino que el intérprete debe acercarse a la cosa misma.

¹⁵⁶ Popper R., Karl. op. cit., p. 173.

¹⁵⁷ Campo, Elías B y Arboleda Sergio. op. cit., p. 75.

¹⁵⁸ *Ibíd.* p. 67.

Cuando uno se acerca a lo que se va a interpretar se hace desde ciertas expectativas que se construyen a partir de nuestras opiniones previas y prejuicios, se elabora un primer proyecto. “Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse <<en las cosas>>, tal es la tarea constante de la comprensión”¹⁵⁹ Los prejuicios son básicos para la comprensión ya que son los que dan horizonte al intérprete.

Para acercarse comprensivamente a la tradición hay que dejarse decir algo por ella, “Cuando se oye a alguien (...) no es que haya que dejar todas las opiniones previas (...) Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto”¹⁶⁰. La conciencia hermenéutica está abierta a la alteridad de los textos venidos de la tradición. Esta apertura a escuchar lo que el otro dice se hace siempre desde los prejuicios que cada intérprete adquiere y va formando dentro de una tradición.

La tradición ha sido mal vista por la moderna Ilustración que, para Gadamer es el prejuicio contra todo prejuicio, quedando así descalificada toda tradición. Para la Ilustración el prejuicio tiene la forma del juicio falso, o no fundamentado, valorándose así de manera negativa. Lo que desde esta postura da dignidad al juicio es que éste se base en el método, el cual se justifica por la certeza que proporciona. De tal manera todo otro saber que no esté guiado por el método simplemente es negado y rechazado.

La ilustración moderna está enfrentada con la tradición haciéndola objeto de crítica a la manera como lo hace la ciencia moderna con los testimonios de los sentidos; es así que para la Ilustración “La fuente última de autoridad no es ya la tradición sino la razón.”¹⁶¹ En el conocimiento racional se justifican los prejuicios verdaderos.

Contra la postura de la Ilustración el romanticismo invierte las cosas colocando el mito en el lugar de la razón, se piensa en la perfección de la conciencia mítica que sabe de sí misma; se hace valer lo viejo como viejo reconociendo incluso que éste puede ser superior, en ciertos aspectos, en relación al presente.

En el pensamiento gadameriano, tanto el romanticismo como la Ilustración caen en el mismo error en cuanto desvinculan la continuidad de la tradición con el presente. Para el caso de la Ilustración puede decirse que no hay una -o la- razón absoluta, sino que esta es siempre histórica. La razón al desarrollarse en el transcurrir de la historia es finita. Esto no quiere decir que por ello se caiga en un relativismo ya que la tradición es donde se realizan los cambios o revoluciones, lo que implica que pasado y presente están siempre en conexión.

“El que no reconoce su dependencia y se creó libre, no siéndolo, es incapaz de romper sus cadenas.”¹⁶² Esta crítica la realiza el filósofo de Marburgo al proyecto de la Ilustración en tanto que se declara contra todo prejuicio, contra la autoridad de la Tradición, no reconociendo con esto que

¹⁵⁹ Gadamer, H. Georg. *Verdad y método I*. p. 333.

¹⁶⁰ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 335.

¹⁶¹ *Ibidem*. p. 339.

¹⁶² Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método II*. p. 48.

son precisamente esos prejuicios los que nos dan el horizonte desde el cuál se comprende lo que nos habla la voz del pasado, de lo otro.

Esto no quiere decir que se tenga que desechar todo lo alcanzado – y los grandes resultados derivados de la tecnología- por la ciencia experimental. No se desecha tampoco el método que guía la investigación científica, pero si se reconoce lo limitado y cerrado que puede ser el método para buscar la verdad, donde la certeza es alcanzada mediante lógica-matemática de la ciencia. La ciencia fáctica y su metodología excluirán otro tipo de saberes que no se adapten a su visión de conocimiento, a su concepto de verdad (como verificabilidad); las tachara de absurdas y no dignas de tomarse en cuenta –al no utilizar la forma de llegar a la verdad, es decir, el método y la lógica que ello conlleva-.

La Ilustración ve en la autoridad una fuente de prejuicios que no están fundamentados, es decir, que no están guiados por el infalible método. La autoridad de la tradición queda así sometida a los patrones o normas de la razón. Pero la autoridad es, también, una fuente de verdad que se hace oír y que interpela al presente.

La autoridad no debe ser confundida con el autoritarismo¹⁶³, o la obediencia ciega. En la autoridad “(...) se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva (...) La autoridad no se otorga sino que se adquiere (...) no tiene nada que ver con obediencia sino con conocimiento”¹⁶⁴ Es como cuando se reconoce que el educador, el especialista o el superior sabe más que uno porque su horizonte de conocimiento es más amplio; la autoridad se basa en el reconocimiento y no en el sometimiento.

La autoridad de la tradición es reconocerla en su verdad y reconocer la autoridad de alguien es reconocer que sabe más que uno. En relación a esto Habermas critica que esto es como un reconocimiento dogmático de la tradición, en la cual no se percibe ningún problema al no haber ninguna violencia de por medio; lo que no se toma en cuenta es la comunicación distorsionada que parte de un poder político.

La hermenéutica gadameriana para Habermas “presupone que el reconocimiento legitimante y el acuerdo que funda a la autoridad se producen de forma ajena a toda coacción.”¹⁶⁵ Habermas recurre a un entendimiento universal que este libre la distorsión comunicativa, es decir, que no esté basado en un falso consenso como el reconocimiento dogmático. Puede observarse que Gadamer considera de buena fe lo que el otro; no cabría hablar entonces, como el mismo

¹⁶³ Una idea de autoritarismo que ejemplifica esto, es la que menciona el pedagogo Paulo Freire al hablar del autoritarismo –que él padeció- en el sector educativo de Brasil. “El autoritario que se convierte en sectario, vive en ciclo cerrado de su verdad en el que no admite dudas sobre ella (...)” p.18 en *Cartas a quien pretende enseñar*. de Paulo Freire. El autoritarismo no dialoga, somete, reprime, encarcela o mata a sus críticos – a los que no aceptan sus “razones” o su “verdad de la cosas” como la única-.

¹⁶⁴ Gadamer, H. Georg. *Verdad y método I*. p. 357.

¹⁶⁵ Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Manuel Jiménez Redondo (tr.) Ed. Tecnos. Madrid, 2009. p. 304.

Gadamer lo ha dicho en su *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología*¹⁶⁶, hablar sobre la imposibilidad de diálogo entre las distintas clases sociales, él da por sentado que si hay diálogo es porque hay las condiciones para hacerlo.

La actitud hermenéutica que hay con respecto a la autoridad del pasado, de la tradición, no es de lejanía y de total libertad; esto en el sentido de que siempre estamos inmersos en tradiciones – estemos de acuerdo o no- de las que no podemos separarnos. La tradición que dice algo al presente lo hace interpelándonos, como en el fenómeno de la obra de arte. “Lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las que resuena el pasado (...) tal es la esencia de la tradición de la que participamos y queremos participar”¹⁶⁷ La investigación histórica es esta mediación constante entre el presente y la tradición.

La comprensión histórica es finita a manera de un proyecto provisional que puede ser desplazado. Esta investigación no es a la manera de la ciencia natural que tiene un conocimiento completo de su objeto de estudio, debido a que es histórico. La historia nunca puede conocerse de manera completa.

En las ciencias del espíritu se reconoce que el método de la ciencia natural no es acorde con el ser histórico de la comprensión. Sin embargo, para las ciencias histórico-sociales y las experimentales, “Lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetos de conocimiento”¹⁶⁸ Al igual que Popper el hermeneuta alemán considera que la comprensión está presente en todo conocimiento tanto de las ciencias del espíritu como de las experimentales, la única diferencia es el objeto de estudio de cada ciencia. Asimismo, esta comprensión actúa bajo el esquema de la lógica del conocimiento popperiana y la conciencia histórico-efectual de la hermenéutica gadameriana.

El concepto de lo clásico servirá para ver cómo es que se presentan las voces del pasado manifestadas en la tradición. Lo clásico es entendido como la manifestación o referencia a una época sin que por ello se le considere suprahistórico; es una especie de presente intemporal. “En lo <<clásico>> culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación en la ruina del tiempo.”¹⁶⁹ Lo mismo puede decirse de la obra de arte. Este ser intemporal dice siempre algo a cada época como si se lo dijera a él mismo; lo clásico llega a conservarse porque siempre esta autosignificándose y autointerpretándose.

Lo clásico pertenece a la forma de conciencia que es la formación, que a su vez hace referencia a la pertenencia a una comunidad o tradición. Una de las tareas de la hermenéutica es explicar la comprensión entendida como una participación en un sentido comunitario. El objetivo de la comprensión –y del consenso que implica- está en llegar en el acuerdo con la cosa misma, es tener congruencia de cada detalle con el todo (se dice que se ha fracasado en la comprensión al no

¹⁶⁶ Gadamer, H. Georg. *Verdad y método II*. p. 243.

¹⁶⁷ Gadamer, H. Georg. *Verdad y método I*. p. 353.

¹⁶⁸ *Ibidem*. p. 11.

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 359.

haber tal congruencia). Esto hace referencia al círculo hermenéutico. Toda anticipación de sentido se construye desde una determinada comunidad y con ello desde una tradición. Esta comunidad y tradición al acontecer apunta a que hay un proceso de continua formación. “El círculo de la comprensión no es en este sentido un <<círculo metodológico>> sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.”¹⁷⁰

Para este autor alemán “(...) como seres finitos, estamos en tradiciones, independientemente de si las conocemos o no, de si somos conscientes de ellas (...)”¹⁷¹, es decir, desde que nos encontramos en una comunidad o sociedad siempre estamos dentro de tradiciones, nos agraden o no. No estar de acuerdo con una tradición implica que se conoce la misma, se conoce lo que nos trasmite, “(...) tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión.”¹⁷². El crítico de la tradición conoce lo que le ha sido transmitido por ésta, sabe que es lo que está criticando.

Cuando se cuida un monumento se hace no por conservarlo, sino es más bien por la interacción que se tiene –desde el presente- con lo que aconteció, se trata de valorar y revalorar las metas de lo que hemos sido, somos y seremos. “El arte de otros tiempos pasados sólo llega hasta nosotros pasando por el filtro del tiempo y de la tradición que se transforma y se conserva viva”¹⁷³; las voces del pasado (de la tradición) están siempre en constante comunicación con el presente, siempre tienen algo que decir a lo actual.

Los textos del pasado son comprendidos de distinta manera en cada época porque se pertenece a una determinada tradición. No hay niveles superiores de comprensión sino tan solo diferentes modos de hacerlo. La comprensión se hace desde una particular situación histórica –que no puede ser nunca abandonada-. También los textos se comprenden de distinta manera debido a que el sentido de éstos está en constante reactualización.

Lo importante para la comprensión no son tanto los aspectos subjetivos del autor de una obra literaria, sino la verdad del texto mismo. Toda obra literaria o de arte supera al autor que la hace, en tanto que es la obra la que supera la distancia en el tiempo haciendo oír su voz independientemente del artista –aunque si bien es verdad que el autor es necesario para la creación de una obra que expresa el sentido de la época que le toca vivir, ya sea criticándola o aportando algo-.

La verdad que se hace oír desde el pasado supera la distancia en el tiempo y como tal siempre está en un proceso infinito en su mediación con el presente –no hay entonces interpretaciones finales ya que hay un sentido que está en continua formación-. Esta distancia en el tiempo dejará ver los prejuicios falsos (que llevan a malentendidos y al error) de los verdaderos (como aquellos que guían mejor la comprensión).

¹⁷⁰ *Ibíd.* p. 363.

¹⁷¹ Gadamer, H. Georg. *La actualidad de lo bello*. p. 116.

¹⁷² Gadamer, H. Georg. *op. cit.*, p. 166.

¹⁷³ *Ibíd.* p. 123.

Al realizar la comprensión hermenéutica se está consciente de la distancia en el tiempo de las cosas y se es consciente, además, del propio horizonte. En ese momento se está actuando bajo el esquema de la historia efectual, y ésta a su vez será esencial en la comprensión de las ciencias del espíritu como el lugar propio que les corresponde para su desarrollo, y no desde la postura científicista del método. De ahí que, “la conciencia histórica no es una concepción metodológica especial, erudita o condicionada por una concepción del mundo, sino una especie de instrumentación de la espiritualidad de nuestros sentidos que determina de antemano nuestra visión y nuestra experiencia del arte.”¹⁷⁴

La historia no es teleología que se justifique “científicamente”, en donde se tiene que seguir forzosamente, mediante las leyes o formulas de la historia, el sentido o fin del transcurrir de la historia humana. El sentido de la historia se está actualizando desde un presente como la obra de arte, no puede ser nunca algo acabado donde se dice la última palabra de todo.

La distancia en el tiempo indica que uno se encuentra en un determinado contexto o situación, a esto Gadamer lo llamará *horizonte*. Pero “¿Qué es verdaderamente un horizonte? Dicho de modo esencial, es al mismo tiempo algo que permite la visión y que la limita.”¹⁷⁵ El horizonte puede entenderse como ese campo de visión que se tiene desde un determinado ángulo o punto de vista; es, también, la visibilidad que se tiene desde un cierto punto. Tener horizontes es poder ver más allá de lo que se tiene cercano. Una condición necesaria para realizar la comprensión es tener horizonte, por lo cual es erróneo e ingenuo pretender realizar la comprensión del objeto de estudio de forma neutral, es decir, de manera que el investigador deje sus propios prejuicios para según ser más científico y objetivo.

Por otro lado, los horizontes no son cerrados, éstos se mueven conforme transcurre el tiempo. No hay horizontes cerrados ya que no hay un vínculo hacia un determinado horizonte. Este movimiento del horizonte posibilita la apertura porque hay un desplazamiento de situaciones. “Este desplazarse (...) significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro.”¹⁷⁶, ganar un horizonte es realizar un nuevo proyecto de sentido. Este nuevo horizonte se forma a partir de la fusión del horizonte del pasado con el horizonte del presente, esto como un momento de la comprensión. “*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos <<horizontes para sí mismos>>*.”¹⁷⁷ La conciencia histórico-efectual tiene como tarea controlar la realización de esta fusión. A partir de esta fusión se realiza un nuevo proyecto de horizonte hermenéutico.

El historiador al aplicar el esquema de la conciencia histórico efectual, hace la mediación del horizonte del pasado con el del presente, y es en este sentido que amplía su propio horizonte en tanto comprende –en tanto fusiona estos dos horizontes-. Esta fusión de los horizontes puede ser entendida a manera de diálogo porque lo acontecido en el pasado nos interpela a nosotros mediante una pregunta; primeramente preguntamos a la tradición del pasado qué es lo que quiere decirnos y ésta a su vez nos responde con otra pregunta.

¹⁷⁴ *Ibíd.* p. 44.

¹⁷⁵ Acero, J.J., Nicolás J.A... y otros. *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, 2004. p. 21.

¹⁷⁶ Gadamer, H. Georg. *Verdad y método I*. p. 375.

¹⁷⁷ Gadamer, H. Georg. *op. cit.*, p. 376-377.

3.2.1 La lógica de la pregunta como posibilitadora de la apertura al diálogo.

Un momento importante para que se realice esta fusión de horizontes es la capacidad de apertura que tiene el intérprete que quiere participar en la comprensión. Comprender la situación de uno mismo, es tener la disposición de dejarse decir algo por la tradición del pasado que nos interpela mediante la pregunta.

La apertura al diálogo es importante al comprender hermenéutico de las ciencias del espíritu porque “sólo hay diálogo allí donde las preguntas y las respuestas no están ni pueden ser predeterminadas. Sólo quien es libre de preguntar y responder, puede y necesita *ponerse de acuerdo* con otros.”¹⁷⁸ La libertad garantiza que no haya ninguna distorsión en toda comunicación realizada como diálogo.

A la conciencia hermenéutica le corresponde la estructura lógica de la apertura; esta apertura se realiza en la experiencia del preguntar. Esta lógica de la pregunta es parecida al diálogo platónico porque mediante la pregunta bien orientada (a un planteamiento en concreto) se lleva a cabo el diálogo, como un arte del conversar; esto es el arte de preguntar siguiendo preguntando, o lo que es lo mismo el arte de pensar. Teniendo una referencia sobre lo que se pregunta se intenta llegar al *logos* de la cosa misma y esto indica que se va más allá de la *doxa* u opinión de la mayoría.

Cuando el objeto de la interpretación es un texto que se nos ha transmitido, éste nos plantea una pregunta y como tal la tarea aquí es comprender la pregunta que nos interpela. La respuesta a esta pregunta que hace el texto es una interpretación entre varias posibles, la cual ha de cumplir – si pretende ser tomada en cuenta- la congruencia de lo particular con el todo y viceversa.

La comprensión que se realiza en las ciencias del espíritu tiene esta lógica de la pregunta que posibilita la apertura a la alteridad, a lo otro. Este diálogo se desarrolla haciendo valer lo que el otro –las voces de la tradición- nos habla. En el diálogo los participantes (intérprete y texto transmitido) están en búsqueda de un sentido que termina por rebasar el horizonte de ambos.¹⁷⁹ Tanto las ciencias del espíritu como “El método histórico requiere la aplicación de la lógica de pregunta y respuesta a la tradición histórica.”¹⁸⁰

La construcción de sentido o comprensión que se realiza de los textos de la tradición, es siempre como acontecimiento, porque nunca termina de formarse. La investigación del pasado al no realizarse como un sentido que lo abarque todo deja la posibilidad de otros tantos. Al no existir un

¹⁷⁸ Zuñiga, G. José Francisco. op. cit., p. 291.

¹⁷⁹ Esto implica que en un verdadero diálogo siempre se reconoce en su verdad al otro –incluso reforzándolo con argumentos- pero ello no quiere decir que se abandone el horizonte de uno o que se cree ciegamente lo que se nos transmite. El diálogo no tiene que ver con aplastar mediante argumentos lo que el otro nos dice para ganar, en todo caso se trataría de la discusión.

¹⁸⁰ Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método I*. p. 449.

sentido que tenga programado todo el transcurrir de la historia –como único horizonte de conocimiento-, es vano entonces hablar de un camino determinado de la historia que concuerde con nuestros deseos o planes. En todo caso este sentido que pueda hacerse del transcurrir de la historia solo puede ser finito en tanto acontecimiento, que, por otro lado está siempre referido a un sentido común que a su vez se está formando en la mediación constante del pasado y el presente.

Retomando la idea del diálogo como el arte de pensar preguntando “El acuerdo en la conversación no es un exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era”¹⁸¹. Siendo interpelado el intérprete por el texto del pasado, ambos cambian su propio horizonte -lo amplían al fusionarse- es decir, se ha comprendido; a partir de este momento el que comprende no es ya el mismo porque ya ha ampliado su horizonte.

Cuando se realiza la comprensión uno va directamente al texto y no tanto a la subjetividad del autor, porque al igual que en la obra de arte, ésta supera a su autor. Para una conciencia hermenéutica es superficial hacer la reconstrucción del pasado (como en el caso de Collingwood que también crítica Popper), como si comprender fuera como en la ciencia experimental -donde comprender es poder reconstruir artificialmente el proceso de lo que aconteció, teniéndolo bajo control y medición-. Lo importante no es la reconstrucción del pasado, sino la respuesta a la pregunta que nos interpela al entrar en diálogo con la tradición, esto siempre desde el lenguaje – como el lugar donde se realiza la comprensión-.

En esta lógica de la pregunta es uno quien hace hablar al texto por iniciativa propia al sentirnos atraídos a encontrar la verdad que nos pretende transmitir, esto mediante el diálogo. “Desde el diálogo que somos nosotros mismos somos intentaremos, pues acercarnos a las tinieblas del lenguaje.”¹⁸² Es el lenguaje el que hace posible la realización del diálogo, del comprender y del interpretar. La comprensión es el diálogo (como fusión de horizontes) de lo acontecido y el presente que es interpelado con una pregunta a la cual responde, formando un nuevo horizonte.

3.2.2 El lenguaje como el lugar de la comprensión y la influencia de Heidegger en Gadamer.

Una referencia importante para Gadamer es Heidegger porque es a partir de éste último que se da un lugar especial al lenguaje como el lugar propio en el que se desarrolla la comprensión hermenéutica. Heidegger en su conferencia de *Hölderlin y la esencia de la poesía*¹⁸³, se pregunta por la esencia de ésta, mencionando que la esencia de la poesía (a partir de la concepción de

¹⁸¹ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 458.

¹⁸² *Ibidem*. p. 457.

¹⁸³ Heidegger, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Juan David García Bacca (tr.) Anthropos editorial del hombre. España, 2000.

Hölderlin) es un acontecimiento histórico, “por ser anticipación de un tiempo histórico, y por ser esencia histórica es la única esencia esencial.”¹⁸⁴ Como se recordara para el caso de Gadamer no sólo la poesía o la obra de arte transmite algo mediante el lenguaje sino además todo texto literario y toda manifestación de la experiencia humana de las distintas tradiciones.

En esta misma conferencia Heidegger se pregunta ¿quién es el hombre? a lo que responde: “Un ser que ha de dar testimonio de lo que es. Testimoniar significa (...) declarar (...) mantener las declaraciones. El Hombre es el que es, (...) al dar y por testimonio de su propia realidad de verdad¹⁸⁵ (Dasein).”¹⁸⁶ El hombre dará testimonio de su pertenencia a la tierra mediante la palabra. La palabra para Heidegger sirve al ser humano para transmitir experiencias, decisiones y sentimientos, es por la palabra que puede darse el entendimiento. Pero la palabra no es únicamente un instrumento, ello es solo una secuela de su esencia;” Únicamente donde haya Palabra habrá Mundo (...) Solamente donde haya mundo, habrá historia (...) la palabra es todo un acontecimiento histórico: el que dispone de la suprema posibilidad de que el hombre sea.”¹⁸⁷ Al haber mundo mediante la palabra, se posibilita la historia en el sentido de ser un acontecimiento.

Heidegger en el análisis que hace de la poesía de Hölderlin cita un fragmento de un poema de éste escritor que expresa la idea de, el ser-en-el-mundo, del hombre.

“Muchas cosas ha experimentado el hombre;
A muchas cosas celestiales ha dado ya nombre
Desde que somos Palabra-en-diálogo
Y podemos oír los unos a los otros.

(...)El Ser del hombre se funda en la Palabra; más la palabra viene al ser como diálogo.”¹⁸⁸

El hombre es para Heidegger una existencia arrojada a estar en el mundo, es decir, en el lenguaje como en un diálogo (histórico) de unos con otros. “Heidegger hace suyo el verso de Hölderlin que dice desde que somos un diálogo y podemos oírnos unos a otros; Gadamer a su vez habla del diálogo que nosotros mismos somos y habla del oírnos unos a otros”¹⁸⁹. En Heidegger al ser nosotros diálogo implica que tenemos mundo y somos como acontecimiento. Gadamer siguiendo a Heidegger, en esta parte, habla además de ese diálogo como un comprender histórico,

¹⁸⁴ Heidegger, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. p.38

¹⁸⁵ El traductor prefiere usar la traducción de Dasein por realidad de la verdad, esto por considerar vagas y poco claras la común traducción de ser ahí.

¹⁸⁶ Heidegger, Martin. op. cit., p.22

¹⁸⁷ *Ibíd.* p. 25.

¹⁸⁸ *Ibíd.* p. 26.

¹⁸⁹ Aguilar, Rivero M. (Coord) *Entresurcos de verdad y método*. p. 22.

característico de las ciencias del espíritu. El diálogo en el mundo entre las voces del pasado y el presente, es el medio por el cual se comprende; siempre dentro del lenguaje.

3.2.2.1. El lenguaje como el lugar propio donde se realiza toda comprensión histórica de lo humano.

“La relación esencial entre lingüística y comprensión se muestra para empezar en el hecho de que la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, (...) el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística.”¹⁹⁰ Como se había afirmado, la comprensión hermenéutica es una mediación del presente y pasado, por lo tanto, todo texto lingüístico se transmite simultáneamente para todo presente.

La tradición escrita no se limita a conocer la individualidad del autor sino que nos transmite el todo de una humanidad pasada y su relación general con el mundo. Los textos de la tradición que hablan (lo que es su propia verdad como un todo de sentido) desde el pasado a la actualidad, hacen posible la continuidad en la memoria debido a que siempre se están reactualizando en cada época.

Cuando se realiza la lectura comprensiva de un texto que aconteció en el pasado, no es que se le esté repitiendo sino que se participa en la formación de un sentido que supera los dos horizontes. La comprensión por parte del investigador es una apropiación que hace de los conceptos del pasado, esto en un lenguaje común. Esta interpretación que se realiza, hay que tener en cuenta, está determinada por la situación hermenéutica a la que se pertenece. Por esto se considera absurdo que un pensamiento histórico pretenda quitar los conceptos (o prejuicios) de uno para poder comprender el pasado. “La vida histórica de la tradición consiste en su referencia a apropiaciones e interpretaciones siempre nuevas.”¹⁹¹; en el sentido de que la comprensión de la tradición se realiza desde un determinado momento histórico; lo cual implica un dinamismo en toda construcción de sentido que se realiza en la comprensión.

En el pensamiento gadameriano la interpretación lingüística es la forma de interpretación que se aplica en general, a todas las manifestaciones humanas que transmiten algo, como las pinturas de arte, las construcciones arquitectónicas, la obra musical o la representación escénica; en tanto pretenden ser entendidas de este modo. El pensamiento se desarrolla siempre en el lenguaje – como el lugar donde se realiza el diálogo que nosotros mismos somos- y está presente en el fenómeno hermenéutico como la unidad indisoluble de comprensión e interpretación. La comprensión realizada como interpretación por su carácter lingüístico hará referencia a un significado general, y por ser histórico estará, entonces, en constante formación.

¹⁹⁰ Gadamer, H. Georg. *Verdad y método I*. p. 468.

¹⁹¹ Gadamer, H. Georg. op. cit., p. 477.

El lenguaje hace posible la comprensión porque permite al hombre acceder a un mundo distinto al suyo, al estar su pensamiento en el lenguaje como un estar en el mundo; “No solo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje solo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo”¹⁹² Lo que distingue a la humanidad en relación a los demás seres vivos es que a diferencia de éstos últimos no se limita a estar en un entorno sino que por encima de éste el ser humano se eleva al mundo como el lugar donde la interpretación se desenvuelve.

El lenguaje es el lugar común donde se puede hablar unos con otros, donde la tradición nos interpela mediante la lógica de la pregunta. El diálogo en el lenguaje es de apertura al otro, por lo cual las voces de la tradición siempre tienen algo que decir a cada presente. Este lenguaje abarca también a la ciencia moderna siendo esta última un comportamiento más frente al mundo que mediante teorías trata de reunir las experiencias del mundo, hablando de las cosas de manera calculada y controlada. La ciencia moderna que se rige por la matemática no puede tener el conocimiento total ya que también está determinada por un horizonte histórico frente al mundo. Por esto el lenguaje abarcará –como experiencia lingüística- la totalidad de la experiencia del mundo en el tiempo, la que cada época llegue a transmitir.

Para que la interpretación pueda surgir es importante que el intérprete se apropie del horizonte del otro, sin abandonar el propio -pero tampoco tomándolo como el único válido, esto por ser histórico-. La apropiación que se hace empieza desde el momento en que surge la interpelación por parte de la tradición mediante la lógica de la pregunta. Cuando la tradición interpela al presente hace oír su voz desde el pasado y escuchar será primordial para el fenómeno hermenéutico de la comprensión ya que el oír se hace a través del lenguaje. El que realiza una pregunta espera ser escuchado, por parte de las distintas épocas que acontecen.

La interpretación que se hace es un acontecimiento debido a nuestra finitud en la experiencia histórica. Participamos en la construcción de un sentido que se comparte en los distintos horizontes de la humanidad que han transcurrido en el tiempo. “Todo hablar humano es finito debido a que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar.”¹⁹³, en el transcurso de la historia.

En el lenguaje se anuncia un todo de sentido que a cada momento nos dice algo distinto. En el lenguaje que hace posible acceder al sentido del todo “apunta a una estructura universal ontológica, (...) de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. El *ser que puede ser comprendido es lenguaje*.^{194,195} La constitución óptica de la comprensión se determina en el

¹⁹² *Ibidem*. p. 531.

¹⁹³ *Ibid.* p. 549.

¹⁹⁴ El profesor Jorge Reyes crítica en el texto de *Entresurcos de verdad y método*, la lectura que se hace de la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” con comillas en tanto se identifica el ser con el lenguaje, como en el autor Gianni Vattimo en un artículo: *Comprender el mundo-transformar el mundo*, con motivo del centenario del nacimiento de Gadamer, que lo realiza con las comillas y por lo tanto éstos se identifican.

lenguaje. “Esto quiere decir: es tal que se representa desde sí mismo a la comprensión (...) El modo como algo se representa a sí mismo forma parte de su ser.”¹⁹⁶

La comprensión se desarrolla en el lenguaje de las cosas, por ejemplo, en el lenguaje del arte o de la naturaleza. El lenguaje de las cosas tiene marcada nuestra esencia histórica (finita) y lo mismo vale para los textos de la tradición, el arte y la historia. “La tradición es lenguaje. El lenguaje es modelo universal del ser porque las cosas se representan (acontecen) en las palabras. La verdad (el acontecer) de las cosas está en el modo como están dichas.”¹⁹⁷ Todo aquello que puede ser comprendido mediante el diálogo se hace siempre en el lenguaje. Este comprender como se menciono es como acontecimiento porque es finito. La interpretación llega a ser tal cuando ella misma desaparece.

3.3. Diálogo gadameriano y discusión popperiana.

Tanto Popper y Gadamer retoman en cierta forma al filósofo griego Sócrates: la idea de la docta ignorancia del saber con Popper y el diálogo en tanto conversación para llegar a un acuerdo en Gadamer. El diálogo hermenéutico que propone el pensamiento gadameriano hace bastante énfasis en la alteridad del otro (del texto, la tradición); a diferencia de Popper para quien es más importante refutar los argumentos del otro, como en el caso de la lógica del conocimiento.

La refutabilidad se ha mencionado nos acerca a la verdad –carácter de verosimilitud del conocimiento-, es decir, que aunque nunca lleguemos a poseer o tener la verdad, sin embargo si podemos alejarnos de las teorías falsas (refutadas) que nos alejan de ella. Es aquí que se aplica el conocido pensar socrático de saber que no sabemos tantas cosas, en tanto más se acrecienta el conocimiento. Para Popper, a diferencia del hermeneuta alemán de lo que se trata es de poner a prueba la teoría del otro y si es refutada entonces se elimina.

Al identificar ser y lenguaje –menciona Jorge Reyes- se crea un nuevo ente en que cabe hablar todo lo real (postura ontoteológica). Vattimo por su parte sostendría la postura de que es precisamente en el lenguaje donde se realiza la distinción correcta entre lo verdadero y lo falso, es el lugar donde se hace la búsqueda de la palabra justa; “Por eso, no es una osadía pensar que la frase “el ser que puede ser pensado es lenguaje” no debe leerse sólo como un enunciado que “aclara” léxicamente el significado del ser, o del que puede ser comprendido” p. 68 Habermas, Jürgen... y otros. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje con motivo del centenario de Hans-Georg Gadamer.*, aunque él percibe que hay entonces una teología en el fondo de esta frase y que a su vez es lo que evita el relativismo de la hermenéutica gadameriana. La discusión queda abierta pero no será en este trabajo que se retomara sino solo se menciona para considerar las dos posturas.

¹⁹⁵ *Ibíd.* p. 567.

¹⁹⁶ Zuñiga, G. José Francisco. *op. cit.*, p. 269.

¹⁹⁷ *Ibíd.* p. 272.

La pluralidad de teorías (de voces internas de la tradición y las otras tradiciones) tiene cabida en ambos filósofos, tanto para la discusión o el diálogo. No hay una teoría que sea superior a las demás, cuando esto ocurre ya se está dentro del pensamiento dogmático, el del horizonte cerrado que no puede ampliarse.

La comprensión hermenéutica al realizar la fusión de horizontes requiere que el intérprete (desde su propio horizonte que son sus prejuicios) esté dispuesto a oír lo que el otro dice, a la vez que es interpelado; “El intérprete se acerca al texto sin abandonar su propio horizonte.”¹⁹⁸ Una vez que se comprende, tanto interprete como lo interpretado ya no son los mismos en tanto que se amplía el horizonte de ambos en uno nuevo.

Al realizar la comprensión uno mismo se enriquece con lo que aprende del otro y en la pluralidad de voces se hace más amplio el horizonte. Si el intérprete no toma en cuenta lo que el otro dice se es entonces dogmático y como tal ya no es posible el diálogo o la discusión crítica. Para el pensamiento gadameriano es primordial la apertura a lo que el texto (surgido de la tradición) nos habla, es decir, estar en la disponibilidad de escuchar los argumentos del otro.

“Los marcos, como las lenguas, pueden ser barreras, pero siempre es posible evadirnos de nuestro propio marco e irrumpir en un marco conceptual extraño (...) Este esfuerzo nos permite ensanchar nuestro horizonte intelectual (...)”¹⁹⁹, es decir, se ensancha nuestro conocimiento. Al igual que Gadamer, Popper cree que si bien sólo podemos acercarnos a la verdad, si podemos ampliar nuestro marco de conocimiento –vía refutabilidad-. Por su parte Gadamer considera que comprender es ampliar nuestro horizonte hermenéutico –vía fusión de horizontes-. En Popper y Gadamer siempre es posible aprender del(os) otro(s) mediante la discusión crítica racional o el diálogo hermenéutico. La idea en el fondo es del diálogo socrático para aprender que no sabemos tantas cosas, siendo falibles solamente podemos ir avanzando poco a poco (unos con otros) a través de la historia.

Para avanzar en el conocimiento una condición esencial es “(...) asumir una actitud de disponibilidad no sólo para convencer, sino también para dejarse convencer, lo cual supone una buena dosis de humildad y honestidad intelectual.”²⁰⁰, es decir, si las teorías de uno mismo son refutadas entonces no tendría uno que aferrarse (como el dogmatismo) a las mismas sino ser crítico y aceptar el error propio.

Para “(...) Popper (...) cualquier cosa que se puede decir en un lenguaje puede con suficiente imaginación y esfuerzo, ser *comprendida* por un hablante de otro lenguaje (...) no es la traducción, sino el aprendizaje del lenguaje (...) un requisito (...) para una interpretación comprensiva”²⁰¹ Para poder comprender lo que me habla en otra lengua hay que usar su marco lingüístico, es decir, hay que dialogar en la lengua del otro. En cierta manera, en un primer momento, Popper da prioridad

¹⁹⁸ Aguilar, Rivero M. *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. Colección Paideia, UNAM. México, 2005. p. 101.

¹⁹⁹ González, De Luna E. M. op. cit., p. 105.

²⁰⁰ Campo, Elías B y Arboleda Sergio. op. cit., p. 86.

²⁰¹ González, De Luna E. M. op. cit., p. 107.

a lo que el otro dice como en la hermenéutica gadameriana, con la diferencia de que eso que habla el otro si es erróneo entonces se descarta mediante el método de conjeturas y refutaciones. En cambio Gadamer no se plantea tanto la refutabilidad del otro sino que mediante el diálogo se llega a un acuerdo sobre la cosa misma, como una ampliación de los horizontes en uno solo.

El lenguaje para Popper, como se mencionó, es una institución social mediante la cual se transmite la tradición y la teorización de la misma, es el lugar –específicamente el mundo 3- donde puede realizarse la discusión racional. Igualmente para Gadamer es el lenguaje el lugar donde la comprensión se lleva a cabo. El lenguaje como el lugar del comprender, tanto de una metodología hermenéutica (Popper) como de una ontología de la hermenéutica (Gadamer) es importante, en especial para el pensador alemán. Para el filósofo austriaco es en el lenguaje donde se expresan las teorías que pueden ser puestas a crítica, mientras que para el hermeneuta el lenguaje es el lugar donde se realiza la comprensión, mediante el diálogo que somos.

El reconocimiento que se hace de lo que el otro habla, para Gadamer traza “(...) un sendero de aprendizaje-ampliación de horizontes más que de argumentación-refutación-exclusión.”²⁰², éste último como en el caso popperiano de la tradición crítica racional.

Por otro lado, la tolerancia es uno de los valores que todo intérprete que quiera comprender tendría que tener, esto con la finalidad de no hacer del horizonte una especie de cárcel intelectual en la cual ya no es posible fusionar, ampliar o criticar nada. En la intolerancia del pensamiento adoctrinado lo otro es simplemente rechazado irracionalmente, en este caso la fe esta puesta en lo que uno mismo piensa, cree e interpreta.

Por su parte, en el pensamiento popperiano la pluralidad de tradiciones y las teorías que nacen de ella se rigen por una lógica de prueba y error. La pluralidad de teorías permite la competencia entre ellas de las que ha de surgir la que resista las pruebas de refutabilidad; una vez que haya alguna que no sea falsa (errónea) se tomará solo provisionalmente hasta que sea falsacionada por otra que ofrezca una mejor explicación; de ahí que pueda decirse que las teorías también son finitas, o lo que es lo mismo históricas.

En Popper esta refutabilidad en la pluralidad teórica es llevada a las ciencias sociales y la historia pero sobre todo a lo político. Toda comprensión de la que surgen las teorías y las interpretaciones están disponibles siempre a la refutación, sin embargo si no hay las condiciones políticas para garantizar la libertad de discusión crítica se obstaculiza entonces el avance del conocimiento.

Los totalitarismos como pensamientos dogmáticos fue algo que Popper ataco siempre, de ahí que él considere la democracia como el sistema político que mejor ha tenido la humanidad porque defiende la libertad (pensada como esa posibilitadora del progreso humano). Sin libertad no hay pluralidad de pensamientos, y por lo tanto no puede haber las condiciones políticas de dialogar hermenéuticamente o de discutir críticamente bajo el esquema de la lógica del conocimiento. Los

²⁰² Aguilar, Rivero M. *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. p. 115.

sistemas políticos doctrinarios no dialogan y no discuten solo hacen que (violentamente por lo regular) se obedezca lo ya establecido por un orden político.

Por su parte el Dr. Ambrosio Velasco²⁰³ bien señala que “(...) el desarrollo crítico de una tradición depende en buena medida de la pluralidad interna de las interpretaciones y de la pluralidad de tradiciones distintas que critican el diálogo”²⁰⁴; un ejemplo claro de lo que puede ser una pluralidad de tradiciones es la realidad que se vive en México, que por otro lado la tradición hispano-mestiza ha negado (históricamente) sus diversas raíces indígenas en favor del progreso occidental (como imitación).

En Popper, también, la pluralidad de teorías y tradiciones tiene que ser diversa para ponerlas a prueba entre sí; de no haber distintas tradiciones y teorías e interpretaciones estaríamos hablando entonces de una doctrina. Para Gadamer la pluralidad de tradiciones posibilita que el horizonte de uno mismo sea más amplio en tanto se comprende algo.

Una de las condiciones políticas fundamentales que estarían garantizando esta pluralidad de tradiciones se encuentra en la democracia, en tanto sociedad abierta para Popper, sin embargo para el caso de Gadamer no hay una referencia directa a cuestiones políticas en sus escritos (si acaso puede decirse que podría concordar con la democracia republicana).

La pluralidad de las voces de las tradiciones que entran en diálogo requieren, forzosamente, un ámbito político que garantice que todos puedan ser escuchados y tomados en cuenta, tanto para realizar la discusión crítica popperiana o el diálogo hermenéutico gadameriano.

La defensa de la libertad es importante porque “(...) una discusión es (...) más fructífera cuanto más aprenden en ella sus participantes (...) más sacudidos se sentirán en sus opiniones y (...) considerar las cosas de diferente manera después de la discusión (...) más se ensancharán sus horizontes intelectuales.”²⁰⁵ Al igual que Gadamer, el filósofo inglés piensa que al entrar en contacto con el otro no permanezco de la misma forma en tanto que si tengo esa apertura a escuchar lo que el otro argumenta es posible llegar a un acuerdo en el tema (mediante la discusión crítica, pero apelando también a un sentido común) a la vez que se ensanchan los horizontes de conocimiento de cada uno, avanzando así en el progreso del conocimiento.

“La política exige de la razón que reconduzca los intereses a la formación de la voluntad, y todas las declaraciones de voluntad social o política dependen de las creencias comunes basadas en la

²⁰³ Cabe destacar que el desarrollo de la tradición en la cual está pensando el profesor Ambrosio Velasco se realiza más apropiadamente en una democracia republicana que como tal tiene en cuenta la diversidad de tradiciones y valores; a diferencia de la democracia liberal que es aquel sistema jurídico que garantiza los derechos individuales pero que no toma en cuenta la diferencia entre distintas culturas y tradiciones, y por otro lado la democracia comunitarista en la cual todos los individuos comparten un valor o valores, para todos, de ahí que termine por derivar en tradicionalismo ver artículo Hermenéutica, pluralidad cultural y democracia en *Entresurcos de Verdad y Método*. Mariflor Aguilar Rivero (coord).

²⁰⁴ Aguilar, Rivero M. (Coord) *Entresurcos de verdad y método*. Ver artículo Hermenéutica, pluralidad cultural y democracia. Sobre el capítulo 9 de verdad y método. p. 136.

²⁰⁵ Popper, Karl R. *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*. p. 58.

retórica.”²⁰⁶ Lo individual y lo social se realizan mediante la política en una apertura constante al otro a la vez que me reconozco en él encuentro lo común. Quien dialoga, sabe o asume que las condiciones están dadas para ello, es decir se confía en lo que el otro habla o dice (no me miente para ocultar algo). Evidentemente para estos dos autores la libertad política es necesaria para que pueda realizarse el diálogo, aunque no es muy claro o profundizado en el caso de Gadamer.

En relación a los sistemas de política y el supuesto diálogo que pueda realizarse en esta, Habermas hace una crítica a la hermenéutica en tanto se limita a un análisis del lenguaje que desde la perspectiva del psicoanálisis, queda limitada porque no considera que el paciente utiliza mecanismos de defensa cuando el psicoanalista interpreta lo que en el fondo le ha provocado un trauma (regularmente en la infancia de ahí el impacto que tiene en la vida adulta del paciente). El paciente distorsiona lo que comunica al psicoanalista. Para Habermas la propuesta de una hermenéutica profunda es hacer evidente la comunicación sistemáticamente distorsionada, es decir, hacer comprensible el cómo es que se ha deformado lo que se ha comunicado.

Habermas indica que Gadamer no toma en cuenta que al momento de realizar el diálogo hermenéutico puede haber una comunicación distorsionada por parte del poder político, que puede expresarse en la Tradición (o los medios de comunicación masiva que hay dentro de ella). Para este diálogo gadameriano, en opinión de Habermas, no habría sospecha alguna “(...) si estuviésemos seguros de que el consenso a que nos hacemos en el medio del lenguaje se produce sin coacciones y sin distorsiones.”²⁰⁷, como pudiera suceder en las relaciones de poder que distorsionen la comunicación, lo que lleva al malentendido.

La comunicación distorsionada que se observa en el psicoanálisis, la defensa que hace el paciente para no comunicar directamente la vivencia que le ha traumatado y que es causa de algún síntoma neurótico o psicossomático, Gadamer no lo ve como algo que ocurra comúnmente en el diálogo cotidiano. Al respecto el hermeneuta alemán menciona que un ejemplo de esto es cuando alguien emotivamente mediante un discurso trata de convencer a otro de cierta propuesta política. En este caso si uno está en la situación de escuchar lo que el otro dice, en primera instancia uno pone atención a los argumentos y no tanto a la situación psicológica del otro. En este caso desde la perspectiva gadameriana lo que se confunden son juegos de lenguaje de la reflexión psicoanalítica y la reflexión hermenéutica²⁰⁸.

²⁰⁶ Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método II*. p. 265.

²⁰⁷ Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. p. 302.

²⁰⁸ Sin embargo, puede afirmarse que una hermenéutica gadameriana “(...) solo escucha las voces, y su ejercicio consiste precisamente en lograr que estas voces puedan ser escuchadas previamente al ejercicio de la crítica.” p. 205, en *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, es decir, una ontología hermenéutica -que va de la mano con el diálogo- aporta o sirve a una crítica de las ideologías de Habermas en opinión de la profesora Mariflor Aguilar. Al respecto el profesor Ambrosio Velasco menciona que en el análisis del lenguaje, Wittgenstein reconoce la pluralidad social y cultural, Gadamer llega a “integrar la dimensión histórica, Habermas parece establecer una cuarta etapa (...) al reconocer la dimensión política del lenguaje (...)” p. 90 en *Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*, capítulo II. Desde esta perspectiva una hermenéutica gadameriana no se opone a una hermenéutica profunda de Habermas, pero no coincide del todo por limitarse únicamente a la historicidad

Al igual que Popper, Gadamer tampoco está en desacuerdo en el uso del psicologismo para explicar los acontecimientos históricos, en relación a la crítica del psicologismo el hermeneuta alemán menciona sobre "(...) la irrealizabilidad de la teoría de *re-enactment* de Collingwood (...) las interpretaciones de las obras literarias de autores o de la acción histórica de actores en clave de psicología profunda como una confusión de juegos lingüísticos (...) "²⁰⁹, como también pudiera decirse que Habermas, para Gadamer, cae en la misma confusión.

La apertura hermenéutica al otro implica que ya están disponibles las condiciones políticas para llevar a cabo el diálogo y una disponibilidad de escucharlo, a la vez que se reafirman sus argumentos; como en la experiencia en la obra de arte que nos dice algo al interpelarnos mediante la lógica de pregunta.

Al respecto Popper considera que "La búsqueda de tentativas de solución (...) también puede aplicarse al campo del arte, de la música, de la poesía, es decir al problema de la comprensión de las humanidades. (...) podemos comprender la naturaleza como una obra de arte, es decir, como creación."²¹⁰ La comprensión es aplicada tanto a las ciencias experimentales como a las ciencias humanísticas (en general a todo conocimiento).

En la investigación histórica de la obra de arte lo que Popper considera de más relevancia son los motivos que llevaron a un artista a crear cierta obra de arte, esto indagando en el marco teórico del autor; lo que se explica es la situación de la obra de arte a partir del mundo objetivo o mundo 3, de ahí que se proponga una interpretación provisional que está sujeta siempre a crítica.

Por su parte Gadamer vería más la obra de arte como aquello que nos dice algo desde sí mismo y en tanto comprendemos nos fusionamos con ésta para construir un nuevo horizonte que posteriormente puede cambiar. La experiencia en la obra de arte es la experiencia ontológica de la comprensión hermenéutica. La comprensión gadameriana de la obra de arte no es únicamente explicar los motivos por los que fue realizada sino que ella misma nos dice algo más –en tanto que la obra supera en el transcurso del tiempo a su creador-a cada presente.

El diálogo entre espectador y obra viene como el resultado de una lógica de la pregunta que remite a la idea platónica de la dialéctica en la cual mediante un esfuerzo entre los participantes es posible ponerse de acuerdo con respecto a la verdad. Como podrá notarse en estos dos autores esta de trasfondo la tradición dialógica de Sócrates. Para Popper el diálogo –aunque es más bien la discusión crítica- es la condición de que la ciencia avance en el acercamiento a la verdad, porque igualmente siguiendo a Sócrates llegamos a la Docta Ignorantia, el saber que no sabemos tantas cosas, en nuestro conocimiento provisional. Para el caso de Gadamer el diálogo es primordial para el comprender, el horizonte de uno mismo es interpelado por otro (ya sea una obra de arte, un texto, una cultura, un pueblo o una persona) que se hace escuchar.

(como un diálogo constante de pasado y presente) del comprender y no tanto a analizar la distorsión ideológica o política en el diálogo.

²⁰⁹ Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método II*. p. 262.

²¹⁰ Campo, Elías B. y Arboleda Sergio. op. cit., p. 135.

La comprensión como fusión de un horizonte con otro, construye uno nuevo en el cual podemos acercarnos un poco más a la verdad, es decir, en la hermenéutica gadameriana está implícita la verosimilitud del conocimiento humano al igual que en Popper –aunque uno parte desde la ontología de la comprensión y el otro desde la metodología de la hermenéutica que es la lógica del conocimiento de todo comprender.

3.3.1. El reconocimiento (no negación) de la Tradición, en Popper y Gadamer.

“Contra la opinión del racionalismo ilustrado, el compromiso con la tradición es racional, pues constituye una fuente de creencias confiables sobre el mundo.”²¹¹ Tanto en Gadamer como en Popper el contacto con la tradición no es el de rechazo como lo hizo la Ilustración sino que es el punto de partida para la comprensión hermenéutica y la crítica de la lógica del conocimiento. Para rechazar o aceptar la tradición es importante conocerla primeramente.

En Popper al igual que en Gadamer “(...) tenemos que conocer y comprender una tradición antes de poder criticarla, antes de poder decir: Rechazamos esta tradición por motivos racionales.”²¹² La tradición en estos dos autores no es mal vista como en la ilustración del S XVIII la cual consideraba como prejuicios irracionales. Para Popper la aceptación o rechazo de la tradición se basa en el uso de la discusión crítica, mientras que la razón por la cual Gadamer acepta la tradición es debido a que es el punto de partida para toda comprensión porque proporciona el horizonte a todo intérprete.

Para estos dos autores vistos en este trabajo de tesis la tradición es el comienzo de toda discusión crítica (Popper) para poder comprender (Gadamer); a diferencia de la fe en la razón que la ilustración acepto, estos dos autores tienen un acercamiento a la tradición sin el prejuicio contra el prejuicio que tanto guio el pensamiento de la razón ilustrada del siglo XIX.²¹³

La tradición de segundo orden de Popper es una “reflexión crítica (...) presupone (...) una amplia tolerancia hacia una pluralidad de tradiciones de primer orden y (...) un estricto apego al *modus tollens* (...)”²¹⁴ para la aceptación o rechazo de las tradiciones. Sin embargo esta “(...) metatradición crítica no cambia ni se desarrolla en sí misma históricamente.”²¹⁵

²¹¹ González, De Luna E. M. op. cit. p. 108.

²¹² Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*. p. 158.

²¹³ Como bien señala el Dr. Ambrosio Velasco “Al igual que Popper, Gadamer critica el descrédito que la idea de tradición ha sufrido durante la Ilustración moderna y cuestiona la oposición entre razón y tradición que ha predominado en el racionalismo moderno y contemporáneo” p. 32 en *Pluralidad de tradiciones, racionalidad y multiculturalismo*. Separata Revista “Estudios Filosóficos” Año 2011. Vol. LX. No. 173.

²¹⁴ Martínez, Sergio F. *Historia, Filosofía y Enseñanza de la Filosofía*. UNAM. IIF. México, 2005. p. 384 ver artículo de Ambrosio Velasco G. Historicidad y racionalidad de las tradiciones científicas.

²¹⁵ Revista Signos Filosóficos 11. Suplemento 2004. UAM-Iztapalapa. p. 75. Ver artículo Hacia una filosofía social de la ciencia en Karl R. Popper.

La propuesta del Dr. Ambrosio Velasco para el progreso de las tradiciones es reconocer que éste se realiza más a partir del juicio prudencial, no dejando de lado la razón crítica (pero no reduciéndolo a esto). El concepto de *phronesis* que retoma el profesor Velasco es el de la razón prudencial, como en el caso de Gadamer que lo retoma de Aristóteles. El progreso de la ciencia no se reduce a un solo método sino que es más acorde al juicio prudencial que se remite a un sentido común, es decir se basa en el acuerdo.

Aceptar la Tradición racionalmente implica, además que se abandona el ideal de un conocimiento superior a los demás sino que éste es más bien histórico. En Popper todo conocimiento es provisional hasta que llegue alguna otra teoría que lo refute, por su parte para Gadamer nuestros horizontes de conocimiento se amplían constantemente al aumentar la comprensión.

El conocimiento no es visto como esa objetividad pura y neutra que llega a poseer totalmente la Verdad. El conocimiento para estos dos filósofos se caracteriza por su verosimilitud y su historicidad. Aunque en el caso de Gadamer puede hablarse más de una verdad como *aletheia*, en tanto se van descubriendo nuevos fragmentos de sentido, para Popper la similitud está en la idea de la ciencia como faro en el sentido de que al resolver ciertos problemas que plantea una teoría se van descubriendo otros. Así en estos dos autores encontramos las siguientes coincidencias:

- a) El reconocimiento a la tradición como el punto de partida para la crítica racional (Popper) y la comprensión hermenéutica (Gadamer).
- b) El conocimiento en tanto histórico es provisional –va cambiando al progresar-.
- c) La comprensión como característico de todo el conocimiento humano, tanto de las ciencias experimentales y las humanas.
- d) El abandono de la idea de objetividad de la ciencia y la inducción que implica, para ambos autores un investigador no puede quitarse sus prejuicios, pero tampoco subsume la investigación a estos.
- e) El abandono del subjetivismo de Collingwood de realizar la comprensión como un revivir la subjetividad de lo acontecido en la historia.
- f) La honestidad intelectual de aceptar que uno no puede saberlo todo, por ser histórico y falible. No hay conocimientos del todo acabados o superiores a los demás.
- g) La libertad política como condición para poder desarrollar la crítica racional y el diálogo hermenéutico.
- h) La negación de un conocimiento completo del transcurrir de la historia; no se esperan acontecimientos futuros que estén determinados “científicamente” porque no hay predicciones históricas.
- i) El reconocimiento de la pluralidad de las distintas voces de la tradición. En Popper como el inicio de la puesta en práctica de la crítica y en Gadamer para escuchar en su verdad al otro.

La metodología hermenéutica del análisis situacional en la historia junto a la ontología de la hermenéutica que actúa bajo la historia efectual pueden complementarse al realizar la comprensión de los acontecimientos de la historia, teniendo en cuenta los alcances y límites de cada una. “El verdadero racionalismo es consciente de sus límites, (...) y reconoce que estas deben ser complementadas con otro tipo de razones prácticas (...)”²¹⁶, como el juicio prudencial dentro de la discusión y diálogo de las distintas tradiciones.

La interpretación histórica permite la construcción (en tanto creación) de un sentido de la historia, solo provisionalmente. Este sentido de la historia está en formación constante al entrar en diálogo con la pluralidad de voces de la tradición (tanto de las que han acontecido, como de las internas y externas del presente). En este trabajo de tesis se plantea el reconocimiento de la alteridad tanto de individuos, tradiciones y pueblos.

La ilustración occidental al dictar lo que es racional o la “Razón”, rechaza lo demás. De ahí que la periferia (Latinoamérica, África, Asia –no la china ni Japón- y la Europa oriental) de la cual habla el Dr. Enrique Dussel sea irracional desde la interpretación hecha por el occidente. Al no ser racionales – de acuerdo a los cánones de occidente- los (otros) pueblos se justifica la eliminación y negación de su cultura, derivando en la invasión de su espacio geográfico para aprovechar (desde una razón instrumental) los recursos naturales.

Si la interpretación se realiza desde un horizonte cerrado entonces no hay comprensión; es importante que en el diálogo se reconozca al otro(a) que me habla y pretende ser escuchado. Es pertinente aclarar que incluso una interpretación hecha desde la periferia también está abierta a lo que el otro dice, es decir, no hay horizontes superiores o únicos de interpretación.

En cuanto a la creación de un sentido de la historia se toma en cuenta la utilidad (no como fundamento) de una lógica del conocimiento; si hay una interpretación histórica o un sentido de la historia que sea refutada (como el caso del historicismo) entonces lo más racional y prudente es abandonarla y no aferrarse dogmáticamente. En todo dogmatismo (que no acepta la crítica) queda cancelado el diálogo y, por lo tanto toda comprensión hermenéutica.

²¹⁶ Separata Revista “Estudios Filosóficos” en *Pluralidad de tradiciones, racionalidad y multiculturalismo*. texto de Ambrosio Velasco p.37.

4. Conclusión Provisional sobre el sentido de la historia pensado a partir de Karl R. Popper y Hans G. Gadamer.

*El sueño expone un cierto estado de cosas
tal como yo desearía que fuesen;
su contenido es, por tanto,
un cumplimiento de deseos
, su motivo, un deseo.*

S. Freud

*“¿No tiene usted, pues, esperanza alguna y
vive pensando que va a morir por entero?
“Si” le respondí*

A. Camus

Esta conclusión es provisional en el sentido de que más adelante pueda cambiar en tanto que un conocimiento no tendría que quedar estancado en un solo horizonte de conocimiento, sino que tiene que ampliarse –vía fusión con otro-. La conclusión se está reactualizando constantemente, es decir es histórica. Es también provisional por estar sujeta como todo texto a la crítica de los demás, lo cual implica que siguiendo el pensamiento de la honestidad intelectual se estará en la disponibilidad de realizar cambios, o eliminación de lo erróneo. Una actitud crítica no puede pensar en conclusiones finales porque sólo son provisionales. Nunca puede decirse que se ha agotado todo conocimiento o que hay una conclusión final del todo. En Popper el conocimiento avanza constantemente mediante las conjeturas y refutaciones; en Gadamer la conciencia histórico-efectual da cuenta de la historicidad de las interpretaciones y teorías.

Pensamiento crítico popperiano y conciencia histórico efectual son las propuestas para crear o proponer un sentido de la historia, pensado a partir de la concepción del estudio de la historia en Popper (análisis situacional) y Gadamer (fusión de horizontes). Ese sentido se forma a partir de una metodología de la hermenéutica del filósofo austriaco y una ontología de la hermenéutica del pensador alemán.

El pensamiento crítico del método está presente tanto en Popper y Gadamer. Una de las concepciones que Gadamer tiene con respecto a la ciencia natural es que esta siempre cuestionará lo aceptado –en la sociedad- como verdad, algo que incluso comparte con las ciencias del espíritu.

Gadamer en el texto de *La herencia de Europa*²¹⁷, siguiendo a Aristóteles, afirma que para cada tipo de ciencias habrá de corresponder un método diferente, al respecto da el ejemplo de lo que un maestro de obras considera un ángulo es distinto de lo que a su vez considera un matemático.

El método es lo que caracteriza a la ciencia porque le permite desarrollar sus teorías. “Sólo los experimentos verificables, repetibles, susceptibles de examen en sus condiciones científicas merecen en general la elaboración teórica”²¹⁸ dentro del mundo 3 popperiano, de ahí que pueda ser puesto a crítica. En el caso de las ciencias socio-históricas el método –de conjeturas y refutaciones- a aplicar es el mismo. Sin embargo el objeto de estudio es distinto, el ser humano es más complejo e impredecible en comparación con el objeto de estudio de las ciencias experimentales; en la historia los hechos del pasado no se pueden repetir de la misma manera porque las condiciones iniciales son cambiantes.

En Gadamer para las ciencias del espíritu el equivalente al concepto de experimentación de las ciencias naturales es el de formación. “Formación significa originalmente y sobre todo que una evolución ha conducido a una formación, a una figura que ahora constituye lo que algo es.”²¹⁹, o la manera en que se formó. Es en el transcurso de la historia donde se ponen a prueba nuestros prejuicios, se distinguen los verdaderos de los erróneos en nuestra constante búsqueda de conocimiento.

En Popper (para todo comprender tanto de la ciencia experimental y la socio-histórica) siguiendo esta idea gadameriana de formación, puede decirse que la lógica de conocimiento garantiza racionalmente la formación. Una discusión crítica de las interpretaciones y teorías surgidas de la tradición hace que el conocimiento evolucione, es decir que se esté formando constantemente bajo el esquema de la historia efectiva y una lógica del conocimiento.

Para la lógica del conocimiento popperiana “(...) no hay leyes ni tendencias en la historia; lo único que puede haber son interpretaciones, pero ninguna puede tomarse como definitiva, pues cada generación propondría la suya según sus intereses.”²²⁰ Cada nueva generación hereda las interpretaciones que se han desarrollado a lo largo de la historia, es decir, estas interpretaciones están ligadas a una formación constante. Estas interpretaciones son susceptibles de discutirse racionalmente y como ejemplo el mismo Popper quien críticamente refuto en términos de lógica la interpretación historicista.

Por esta razón es que puede decirse que ninguna interpretación es definitiva, porque el avance del conocimiento nunca se detiene; si bien no se alcanza en ningún momento la verdad cuando menos si se puede refutar lo que nos aleja de ella. El conocimiento mismo nunca termina de desarrollarse, no somos infalibles y por lo tanto siempre se está continuamente cambiando de teoría por otra mejor.

²¹⁷ Gadamer, H. Georg. *La herencia de Europa*. Pilar Giralt Gorina (tr.) Ediciones Península. Barcelona, 1990.

²¹⁸ Gadamer, H. Georg. *La herencia de Europa*. p.98.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ Campo, Elías B y Arboleda Sergio. op. cit., p. 125.

En un intento por encontrar similitudes o encuentros entre un análisis situacional (en tanto metodología hermenéutica) y la fusión de horizontes (parte de la ontología de la hermenéutica) en el estudio de los acontecimientos históricos, se afirma en este trabajo de tesis que un sentido de la historia que pueda ser pensado o creado tiene que ser forzosamente histórico por ser provisional. *El sentido de la historia está en una constante formación, de acuerdo a los intereses o deseos de cada época y cultura.*

La interpretación que se realiza de un hecho histórico se realiza desde el mundo 3 popperiano que funciona bajo la lógica del conocimiento. Para la comprensión hermenéutica esas teorías e interpretaciones entran en diálogo con otras distintas (alteridades). En ambos pensadores, lo provisional en tanto avance del conocimiento, es algo implícito en toda comprensión.

Un acontecimiento histórico puede ser interpretado mediante un análisis situacional (como método hermenéutico) y, además, ser comprendido –mediante la fusión de horizontes– bajo la conciencia histórico-efectual (ontología hermenéutica). Método y ontología hermenéutica se complementan en la explicación y comprensión de los acontecimientos del pasado.

“El sentido de la historia es el sentido de nuestros deseos y el deseo de que tales deseos tengan un sentido. No hay verdad en política, ni valores absolutos, ni finalidad. No hay más que las necesidades de la lucha y los azares de la victoria. Desesperanza. No hay otra cosa que la historia”²²¹

No hay un futuro determinado sino uno históricamente formándose, es decir, no hay esperanza en el sentido de que no se espera forzosamente una culminación histórica de ningún tipo, sino que (siguiendo a Popper) somos siempre responsables del aquí y ahora en la construcción de ese sentido de la historia que se crea o elige.

Siguiendo al filósofo anglosajón en ese futuro abierto que tenemos de elegir siempre somos responsables de nuestros propios actos porque no se justifican éstos por algún plan determinado en la historia. *No hay ningún fin en la historia que justifique los medios por alcanzarlo.*

“La experiencia de la historia no es la experiencia del sentido, del plan y de la razón, y solo desde la visión perennizante de la filosofía del saber absoluto se podía pretender concebir la razón en la historia”²²² No hay un espíritu absoluto (hegeliano) que desarrolle sus configuraciones en el transcurrir de la historia humana. La hermenéutica solo puede ir descifrando los fragmentos de sentido de cada época y cultura.

En Popper y Gadamer queda negada toda noción historicista, porque ya no se espera ningún fin ya planeado, tampoco se espera ninguna verdad absoluta que haya que descubrir o tenga que ser revelada. Solo queda la desesperanza, es decir un dejar de esperar un fin determinado; ello no deriva en un nihilismo pasivo o negativo (en el que ya no se actúa porque no hay verdades estables que se tengan por referencia) porque al no haber un futuro cerrado queda abierta la

²²¹ Comte-Sponville, André. *El mito de Icaro. Tratado de la desesperanza y de la felicidad*. Luis Arenas (tr.) A. Machado Libros. Madrid, 2001. p. 146.

²²² Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método II*. p. 255.

posibilidad de construir otros tantos sentidos de la historia que al entrar en diálogo pueden ampliar su horizonte en uno nuevo, en ese diálogo que somos en el lenguaje.

No hay un espíritu absoluto como en la filosofía de la historia de Hegel que abarque la totalidad de la historia, y por lo tanto tienda a un fin que justifique “racionalmente” el orden político de cualquier Estado. En Hegel “(...) la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia (...) (El espíritu universal es el espíritu en general).”²²³; desde esta perspectiva la historia acontece de acuerdo a las configuraciones del espíritu absoluto, ya hay algo que esperar (se tiene una esperanza) como fin de la historia. “Para Hegel el Estado que porta el Espíritu es el “dominador del mundo” ante el cual todo otro Estado no tiene ningún derecho (rechtlos)”²²⁴, es decir, para el filósofo idealista alemán todo Estado que no tenga o desarrolle las configuraciones del Espíritu simplemente es negado y por lo cual está justificado conquistar y/o eliminar.²²⁵

Al no existir ningún plan determinado sobre el transcurso de la historia, el sentido que pueda pensarse de éste se remitirá al deseo (y no a la justificación científica o racional). El deseo del ser humano es histórico y, por lo tanto lo es también el sentido que realizan de la historia. El deseo de un sentido de la historia está en formación y puede ampliarse mediante la comprensión hermenéutica al entrar en diálogo con otras propuestas que pueden enriquecerlo. Todo deseo - que puede comprenderse- está inmerso en una Tradición, ya sea que la acepte o la rechace.

El filósofo francés Comte-Sponville no rechaza la ilusión que se hace del sentido de la historia (porque nunca se deja de desear) debido a que esa ilusión parte de un deseo; las ilusiones pueden guiar nuestro actuar –similar a la situación de los antiguos navegantes en mar abierto que tienen que guiarse con ciertas estrellas para tomar una dirección o rumbo-. Las verdades de la ilusión son también por esto históricas, no hay la verdad absoluta sino una verdad histórica, cambiante. De manera similar, no igual, el concepto de verdad es dinámico en Popper y Gadamer en su carácter de verosimilitud.

En Popper mediante el método de las conjeturas y refutaciones son eliminadas las teorías que nos alejan de la verdad, y para el caso de Gadamer toda interpretación es históricamente ampliada mediante la fusión de los horizontes del que comprende y el otro. Nunca se llega en ambos casos a una culminación del saber, como en el caso de un espíritu absoluto hegeliano.

²²³ Hegel, G. W. Friedrich. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. José Gaos (tr.) Editorial Tecnos, Madrid. 2005. p. 99.

²²⁴ Dussel, Enrique A. *Filosofía de la liberación*. FCE. México, 2011. p. 22.

²²⁵ La propuesta ante esta negación de Hegel y de todo occidente en relación al conquistado y marginado (mujer, esclavo, trabajador, explotado, indígena) es la filosofía de la liberación que piensa la realidad a partir de la periferia de occidente, latinoamérica –al igual que África y parte de Asia-. Por su parte “Los filósofos modernos europeos piensan la realidad que les hace frente, desde el centro interpretan la periferia” p. 38 E. Dussel *Filosofía de la liberación*. Occidente en este caso estaría interpretando erróneamente al subsumir al otro dentro de su horizonte cerrado, es decir no hay un diálogo en tanto no se reconoce al otro dentro de su propia verdad.

“Hemos visto que es *el deseo* –y no la razón- el que pone en marcha la historia; que la razón puede, por esto mismo, *comprender* la historia (el deseo es racional), pero no *hacerla* (el deseo, en su principio, no es razonable)”²²⁶ La razón no diseña ninguna determinación de la historia. Las ilusiones del sentido de la historia se toman como tales, de ahí que no hay nada que esperar (desesperanza); y sin embargo nunca se deja de luchar por la libertad, por la igualdad y la justicia porque nunca se deja de desear un cierto sentido de la historia, siempre desde un determinado horizonte interpretativo.

En el pensamiento del autor francés “(...) el deseo es ciego (desea sin comprender) y la razón es una pura mirada (comprende sin desear).”²²⁷ La razón puede explicar, comprender lo que se desea más nunca justificar racionalmente el deseo: lo bueno no es la verdad. Retomando la idea de Popper de que no hay racionalmente un sentido de la historia sino que este lo escogemos de acuerdo a nuestros intereses o deseos de elegir uno, se puede observar que ese deseo de un mejor destino puede ser comprendido más no justificar teleológicamente sus actos. Para el caso del hermeneuta alemán no hay una referencia tan directa al sentido de la historia, o al deseo, como en el caso de los otros; sin embargo desde la consciencia histórico-efectual puede afirmarse que *el deseo de un sentido de la historia está en constante formación, y por ello es cambiante*. En la hermenéutica gadameriana la razón y su método no son las únicas formas del conocimiento sino que es una de tantas, lo importante es el diálogo de alteridades (de horizontes).

En la política “Tan sólo existe la fuerza y el deseo, o más bien *las* fuerzas y *los* deseos, que se combinan, se asocian y se oponen: no hay sino la lucha de clases.”²²⁸, o la lucha de los deseos de distintos grupos de individuos. Pero también en la política hay un sentido común, como el sentimiento de seguridad que proporcionan ciertos sistemas políticos. Igualdad y libertad serán los principales derechos por los que todo individuo luchará, sea para mantenerlos o alcanzarlos. Thomas Hobbes es un filósofo que justifica la existencia del Estado a partir de ese sentimiento de seguridad que brinda; “(...) *el hombre es un dios para el hombre, y el hombre es un lobo para el hombre.*”²²⁹, es lobo cuando está en un hipotético estado de naturaleza donde tiene el derecho natural de utilizar todos los medios a su alcance para preservar su vida; mientras que es dios cuando se encuentra dentro del Estado, el cual le asegura que nadie lo ataque o le quite la vida.

El trabajo de toda política está en buscar y preservar ese acuerdo común entre todos los individuos que deseen garantizar la propia vida, la igualdad y la libertad en el Estado Civil; sin embargo recordando la idea de la comunicación distorsionada de Habermas, es también cierto que “Los intereses personales o de grupo, de cualquier tipo, han sido el motor de los acontecimientos históricos.”²³⁰

²²⁶ Comte-Sponville, André. op. cit., p. 187.

²²⁷ *Ibíd.*

²²⁸ *Ibíd.* p. 209.

²²⁹ Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el ciudadano. Leviatán*. José Rafael Hernández Arias (estudio introductorio). Editorial Gredos, Madrid. 2012. p. 3.

²³⁰ Bringas, N. Raúl. *Anti Historia de México*. Miguel Ángel Porrúa. México, 2013. p. 9.

Solamente en la ampliación de los horizontes que junto a una actitud de tolerancia de escuchar al otro, es donde se hace visible que no hay interpretaciones finales; porque no hay el sujeto (o grupo social) que sea el único válido o capaz de interpretar la historia. Si la alteridad de lo(a)s otro(a)s que interpretan la historia es negado o distorsionada la comunicación, entonces ya no hay diálogo en tanto comprensión.

La interpretación de la historia oficial puede ser puesta a crítica mediante las conjeturas y refutaciones, si esta no tiene una mejor explicación que la otra -por estar totalmente subsumida a intereses ideológicos o políticos- entonces se rechaza. No es que los intérpretes de la historia tengan que dejar sus prejuicios, pero tampoco quiere decir que toda interpretación sea subsumida a éstos, y es en la actitud crítica popperiana que siempre se está en la disponibilidad de abandonar lo erróneo.

Se ha mencionado que el sentido de la historia se construye desde el deseo, quedando negada la participación -como planeación ya sea para fundamentar o justificar "científicamente"- de la razón; pero es ésta última la que realiza la comprensión del deseo. Si el sentido de la historia es histórico, entonces lo es también el deseo. El sentido de la historia está en una constante formación al igual que el deseo y las ilusiones. El ser humano es un ser histórico, porque está en un constante diálogo con lo(s) otro(s), como ese diálogo que somos en el lenguaje.

El sentido de la historia no existe, por lo tanto hay que formarlo. El deseo -pensado desde una historia efectual- es histórico, de ahí que evolucione en tanto formación. El sentido de la historia parte de nuestro deseo de un mejor futuro. "Finalmente, es siempre el gusto (el deseo históricamente determinado) el que decide."²³¹ Al pensar un sentido de la historia -que implica el de la vida-, se escoge lo que se quiere (ese desear y el gusto, hay que recordar se forman en una tradición que puede ser aceptada o rechazada).

Al contrario de lo que pueda pensarse sobre una visión desesperanzada de la historia, como una desgracia que piensa que sí se ha perdido toda esperanza, entonces no hay motivos para actuar; la propuesta es dejar de esperar porque ya no se está pensando en un futuro cerrado sino en uno abierto (más libre), a partir del cual se crea un sentido de la historia que surge de un deseo que a su vez tiene que estar en constante formación y en diálogo con otras alteridades (tradiciones) si pretende avanzar en la construcción (crítica e histórica) de un sentido.

Los prejuicios adoptados dentro de una tradición forman un horizonte en cada uno. Pero el peligro está en los horizontes cerrados o doctrinarios en donde sí ya hay un porvenir o "(...) en la medida en que espero, en que me preocupa una verdad que me sea propia, una forma de ser o de creer, en la medida, en fin, en que ordeno mi vida y pruebo así que admito que tenga un sentido, me

²³¹ Comte-Sponville, André. op. cit., p. 335.

creo unas barreras entre las que encierro mi vida.”²³²; un sentido unívoco, bajo ese esquema determino ya un futuro cerrado, es decir esperado y dogmático.

Es por esto que en política “(...) es juicioso combatir los males sociales más urgentes y reales uno por uno, aquí y ahora, en lugar de sacrificar generaciones enteras por un supremo bien distante y quizás irrealizable por siempre.”²³³ , de lo cual la ingeniería fragmentaria se presenta como la herramienta más eficaz, para el pensamiento popperiano, para gradualmente mejorar las instituciones que garanticen la libertad manifestada en una democracia.

Contra los cambios radicales de la sociedad está la propuesta popperiana de la ingeniería social fragmentaria, de mejorar la sociedad mediante ensayo y error como en el caso de la investigación científica y de todo comprender, contrario a esto la ingeniería global o utópica tiene un fin esperado (o esperanza) y por lo cual todos los medios están justificados para alcanzar más rápido esa culminación de la historia.

Un futuro cerrado del historicismo pretende justificar las dictaduras y sus atrocidades como el medio de alcanzar la culminación del sentido de la historia, “científicamente”; o para el caso de los creyentes judeo-cristianos de un más allá de la vida que justifica la atrocidad del desprecio al cuerpo por cuidar un alma inmortal²³⁴ y la negación de los que son diferentes a su tradición (doctrina) religiosa. En ambos casos tanto “Los partidarios de Dios o de la razón, que se encarnan en lo real, ilustran una versión optimista de la filosofía de la historia.”²³⁵ La vida que transcurre en la historia está resuelta para los esperanzados, ya saben que pensar, crear, sentir y por lo tanto todos sus actos ya están justificados.

Si ya hay un sentido de la historia que esperar, entonces cualquier acto está justificado, si y solo si, se dirige a ese fin determinado. La propuesta en este trabajo de tesis es pensar un sentido de la historia que parte del deseo (formado por los prejuicios adquiridos en la tradición) y que es desesperanzado, es decir, que ya no espera profecías sino que se construye en el aquí y ahora – teniendo como punto de partido su propio horizonte hermenéutico-. Este sentido de la historia es dinámico porque es histórico. También este sentido de la historia está en constante formación

²³² Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Esther Benítez (tr.) Alianza Editorial. España, 2004. p. 77. Camus desde el pensamiento del absurdo no piensa en un futuro esperado, sino que la felicidad que piensa está en la de ser dignos – y responsables- de lo que nos pasa en el aquí y ahora, como Sísifo al cargar constantemente sin un fin determinado esa roca como castigo por desafiar a los dioses.

²³³ Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*. p. 414.

²³⁴ Sobre este punto es interesante el trabajo filosófico de francés Michel Onfray en el *Tratado de Ateología* que coincide a su vez con la crítica nietzscheana al cristianismo. El judeo-cristianismo ha encontrado su mejor aliado en Platón y su alma inmortal, y en el espíritu absoluto de Hegel, para justificar el desprecio por esta vida por ser corruptible al igual que el cuerpo, de ahí que hay más prioridad en cuidar el alma porque es eterna y que desde esa perspectiva sea lo único que acaso merezca la pena. Ya hay fe en un porvenir anunciado. Por otro lado esas doctrinas religiosas siempre han tenido una justificación “sagrada” para negar al otro en su verdad, e imponer la suya como la única válida. “El cristianismo fue, desde su origen, (...) disgusto de la vida, que no hacen más que disimularse y solazarse bajo la máscara de la fe en otra vida” p. 9 Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*., otra mejor en comparación con la del aquí y ahora.

²³⁵ Onfray, Michel. *Antimanual de Filosofía*. José Antonio Marina (prol.) Irache Ganuza Fernández (tr.) Editorial EDAF. España, 2011. p. 208.

porque está en constante diálogo con otros horizontes, no los niega como en el caso de los horizontes cerrados.

La racionalidad de este sentido de la historia (en tanto interpretación del transcurrir de la historia) está disponible a ser criticado por los demás y de ser necesario abandonarlo si es erróneo, de ahí su carácter de provisionalidad. Una lógica del conocimiento aplicada a la competencia de las interpretaciones abre incluso la posibilidad de que éstas no sean hechas o narradas bajo un solo paradigma –como en el caso del historicismo o de los vencedores que deriva en la historia oficial-. Por el contrario esa puesta a crítica puede ser enriquecida con formas distintas de hacer la historia, como por ejemplo una historia cínica (de anti héroes y anti mitos) como es el caso de la *Anti Historia de México* de Raúl Bringas o la *Contra Historia de la filosofía* de Michel Onfray, en ambos casos lo que se pretende es hacer una historia diferente (crítica y cínica) y contraria a lo que oficialmente –la historia hecha por los que han detentado el poder político y económico en México para Bringas, y la historia de la filosofía oficial que es occidental e idealista para Onfray- se ha establecido.

En la parte final de *La sociedad abierta y sus enemigos* Popper piensa que dos historias de narrativa diferente (la de la libertad como progreso y la opresión como regresión) pueden ayudarse, “(...) podrían incluso completarse mutuamente, tal como ocurre con dos enfoques, desde ángulos diferentes, de un mismo paisaje.”²³⁶ Dos interpretaciones aparentemente distantes pueden completarse para ampliar la visión sobre un mismo hecho histórico. Podría decirse que en el fondo (ontológicamente) está presente la comprensión como fusión de horizontes, y por lo tanto la ampliación de horizontes –en tanto se forma uno nuevo-. El aporte de Popper a la hermenéutica está en su análisis situacional –y la lógica de conocimiento bajo la cual opera- que a su vez es una metodología hermenéutica que puede complementarse con la ontología gadameriana de la comprensión.

Una historia cínica, por ejemplo, como la de Bringas y Onfray puede completarse con otra interpretación distinta de la historia como la del progreso por ejemplo, a pesar de los intereses personales o de grupo social que puedan distorsionar los hechos históricos. Y esto solo será posible en la apertura al otro que me interpela, además de tener en cuenta que uno no sabe muchas cosas. Un análisis situacional queda un tanto limitado en cuanto a dar una explicación o consideración sobre la comunicación desigual o distorsionada de la historia, al igual que el diálogo gadameriano de la comprensión; aunque pueden ser el punto de partida (o apoyo) para pensar el problema de la comunicación distorsionada.

La lógica situacional y una conciencia histórico efectual (a su manera cada una) si pueden dar cuenta sobre el constante progreso que en el conocimiento, ya sea como teoría provisional – que constantemente es sometida a la crítica- o como interpretación que está siempre reactualizándose o cambiando –al fusionarse los distintos horizontes o tradiciones-. El conocimiento crítico nunca se detiene y, por lo tanto tampoco tiene una culminación, es histórico.

²³⁶ Popper, R. Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. p. 429.

La interpretación puede ser ampliada al comprender (como en diálogo) lo que dicen o interpretan los que han sido excluidos y negados del discurso histórico oficial. El reconocimiento en su verdad del otro se hace innegable para la interpretación. Comprender a lo(a)s otro(a)s que son los marginados (socialmente, económicamente y culturalmente) es tener una actitud de apertura a la alteridad; es también reconocer que uno no puede saber tantas cosas (lección socrática).

La tolerancia y la libertad son indispensables para que el sentido de la historia que pueda escogerse no sea un absoluto que se justifique aparentemente de forma racional –o teleológicamente–, como lo han hecho los totalitarismos (Nazismo y comunismo soviético) basados en el historicismo, pero también los fundamentados en creencias religiosas (como el sionismo en Israel o el islam radical de algunos países del medio oriente, además del cristianismo liberal estadounidense).

Esta propuesta de sentido de la historia al no desarrollarse en una teleología no es superior o inferior a otras interpretaciones sino que en ese diálogo del comprender está presente la disponibilidad de escuchar los argumentos de lo que él (o la) otro(a) dice; es la tolerancia y la libertad las que van de la mano en este proceso continuo de la comprensión crítica popperiana, bajo el esquema de una conciencia histórico-efectual.

Este sentido de la historia pensado a partir de Popper y Gadamer solo puede pensarse como ese fragmento del ser en el mundo, como el diálogo constante con lo(a)s otro(a)s, pero sobretodo con los que han sido negados desde la razón occidental: los pobres, los marginales, los indígenas, las mujeres, los explotados, los nadie.

No existe el sentido de la historia que profetice el porvenir (no hay espera, en tanto esperanza), sino éste se está formando históricamente y se enriquece a partir del diálogo entre las distintas tradiciones; mediante el lenguaje (como el lugar donde se desarrolla la comprensión y se manifiestan las distintas expresiones humanas) y la condición política que garantice la libertad.

Al no haber un sentido de la historia, hay la libertad de crear uno a partir de los deseos de cada época y pueblo. Es a partir de la desesperanza que se puede construir –formar– otra esperanza de otro tipo (que no es vista como una necesidad que tenga que cumplirse al pie de la letra o científicamente, porque es histórica y provisional) sobre lo deseable²³⁷: la justicia social para los marginados del sistema político y económico.

Desde nuestro horizonte latinoamericano se puede hacer la filosofía y comprensión de la propia realidad, del sentido de nuestra propia historia, y no la que piensa el horizonte cerrado de occidente, la llamada historia universal.

²³⁷ Lo deseable para los que hemos padecido la pobreza, desde nuestro horizonte mexicano-latinoamericano (y de la periferia) que ha sido negado por la razón occidental.

ÍNDICE.

Introducción.	3
1. La investigación de la historia en Popper.	9
1.1 El método de la ciencia natural en Popper.	10
1.1.1 El comienzo de la investigación científica.	12
1.2 La metodología de las ciencias sociales en Popper.	15
1.2.1 Lógica situacional en las ciencias sociales.	16
1.3 La investigación de la historia en Karl Popper.	17
1.3.1 El análisis situacional en la investigación histórica.	19
1.3.2 Ejemplo de análisis situacional en el caso histórico de Galileo y el problema de la explicación de las mareas.	21
1.4 Crítica popperiana al historicismo.	23
1.4.1 La Ingeniería social gradual (fragmentaria) contra una Ingeniería social global (utópica u holista).	25
1.5 El sentido de la historia para Karl R. Popper.	27
2. La historia en la ontología de la comprensión de Hans G. Gadamer.	33
2.1 El método para Gadamer y los conceptos básicos para el comprender hermenéutico.	33
2.1.1 Formación.	36
2.1.2 Tacto.	37
2.1.3 El sentido común.	38
2.1.4 La capacidad de juicio.	39
2.1.4.1 El gusto.	40
2.1.4.2 Juicio del gusto.	41
2.1.4.3 El genio.	42
2.2 La vivencia en la comprensión hermenéutica.	43
2.3 La alegoría y el símbolo.	44
2.4 El juego como hilo conductor en la explicación ontológica de la interpretación hermenéutica gadameriana.	46
2.4.1 La Fiesta.	48
2.5 La verdad en la obra de arte.	50
2.6 La conciencia histórica gadameriana y el sentido de la historia en esta.	51
3. La Tradición en la perspectiva de Popper y Gadamer.	58
3.1 La tradición para Karl R. Popper.	58
3.1.1 Función del lenguaje para Karl R. Popper.	61
3.2 El concepto de Tradición en Gadamer.	62
3.2.1 La lógica de la pregunta como posibilitadora de la apertura al diálogo.	68
3.2.2 El lenguaje como el lugar de la comprensión hermenéutica y la influencia de Heidegger en Gadamer.	69

3.2.2.1 El lenguaje como el lugar propio donde se realiza toda comprensión histórica de lo humano.	71
3.3 Diálogo gadameriano y discusión popperiana.	73
3.3.1 El reconocimiento (no negación) de la Tradición, en Popper y Gadamer.	79
4. Conclusión Provisional sobre el sentido de la historia pensado a partir de Karl R. Popper y Hans G. Gadamer.	82
Índice.	91
Bibliografía.	93

Libros

Bibliografía primaria.

- Gadamer, H. Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Agustín Domingo Moratalla (tr.) Editorial Tecnos. Madrid, 2001.
- Gadamer, H. Georg. *La actualidad de lo bello*. Antonio Gómez Ramos (tr.) Ed. Paidós. Universidad Autónoma de Barcelona. España 1991.
- Gadamer, H. Georg. *Verdad y método I*. Agud Aparicio y Rafael de Agapito (tr.) Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.
- Gadamer, H. Georg. *Verdad y Método II*. Manuel Olasagasti (tr.) Ediciones Sígueme Salamanca. España 2004.
- Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*. Nestor Miguez (tr.) Paidós. España, 1994.
- Popper, Karl R. *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*. Marco Aurelio Malgarini (tr.) Editorial Paidós Surcos 8. España, 2005.
- Popper, Karl R... y otros. *La lógica de las ciencias sociales*. Jacobo Muñoz (tr.) Editorial Grijalvo. México, 1998.
- Popper, Karl R. *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. Carlos Solis Santos (tr.) Editorial Tecnos. Madrid, 1974.
- Popper, Karl R. *La miseria del historicismo*. Pedro Schwartz (tr.) Editorial Taurus. Madrid, 1961.
- Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Eduardo Loedel (tr.) Editorial Paidós Básica. Barcelona, 2002.

Bibliografía secundaria.

- Acero, J.J., Nicolás J.A... y otros. *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, 2004.
- Aguilar, Rivero M. *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. Colección Paideia, UNAM. México, 2005.
- Aguilar, Rivero M. (Coord) *Entresurcos de verdad y método*. Colección Paideia, UNAM. México, 2006.
- Aguilar, Rivero M. y González, Ma. Antonieta (Coord.) *Gadamer y las humanidades I*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 2007.
- Baudouin, Jean. *¿Qué sé? Karl Popper*. Jeanne Kibalchich (tr.) Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1995.
- Bossetti, Giancarlo (entrevistador). *Karl Popper Lesson of this century*. With two talks on freedom and democratic state. Ed. Routledge. London and New York, 2000.
- Bringas, N. Raúl. *Anti Historia de México*. Miguel Ángel Porrúa. México, 2013.

Bryan, Magge. *Popper*. Luis Pujadas (tr.) Colofón S. A. Barcelona, 1973.

Campo, Elías B y Arboleda Sergio. *La lógica de las ciencias sociales según Karl R. Popper*. Universidad de Bogotá, 2004.

Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Esther Benítez (tr.) Alianza Editorial. España, 2004.

Collingwood, R. G. *Idea de la historia*. Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos (tr.) Fondo de Cultura Económica. México, 1968.

Comte-Sponville, André. *El mito de Ícaro. Tratado de la desesperanza y de la felicidad*. Luis Arenas (tr.) A. Machado Libros. Madrid, 2001.

Dussel, Enrique A. *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica. México, 2011.

Freire, Paulo. *Cartas a quien pretende enseñar*. Stella Mastrangelo (tr.) Siglo veintiuno editores. México, 1998.

Gadamer, H. Georg. *Educación es educarse*. Francesc Pereña Blasi (tr.) Paidós. Barcelona, 2000.

Gadamer, H. Georg. *La herencia de Europa*. Pilar Giralt Gorina (tr.) Ediciones Península. Barcelona, 1990.

Gadamer, H. Georg. *¿Quién soy yo, quién eres tú? Comentario a Cristal de aliento de Paul Celan*. Adan Kovacsics (tr.) Editorial Herder. Barcelona, 1999.

González, De Luna E. M. *Filosofía del sentido común. Thomas Reid y Karl Popper*. UNAM, 2004.

Gutiérrez, Carlos B. *Ensayos hermenéuticos*. Siglo XXI. México, 2008.

Habermas, Jürgen... y otros. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje con motivo del centenario de Hans-Georg Gadamer*. Antonio Gómez Ramos (tr.) Editorial Síntesis. Madrid 2001.

Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Manuel Jiménez Redondo (tr.) Ed. Tecnos. Madrid, 2009.

Hegel, G. W. Friedrich. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. José Gaos (tr.) Editorial Tecnos, Madrid. 2005.

Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el ciudadano. Leviatán*. José Rafael Hernández Arias (estudio introductorio). Editorial Gredos, Madrid. 2012

Karczmarczyk, D. Pedro. *Gadamer: Aplicación y comprensión*. Editorial de la Universidad de la Plata. Argentina, 2007.

León, Portilla Miguel. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. Angel M. Garibay K. (versión de textos nahuas). UNAM. Coordinación de humanidades, 1999.

Martínez, Sergio F. y Guillaumin, Godfrey. *Historia, Filosofía y Enseñanza de la Filosofía*. UNAM. IIF. México, 2005

Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*. Eduardo Ovejero (tr.) Editorial Porrúa. México 2001.

Nietzsche, Friedrich. *La muerte de Dios*. UNAM Colección pequeños grandes ensayos. México, 2004.

Onfray, Michel. *Antimanual de Filosofía*. José Antonio Marina (prol.) Irache Ganuza Fernández (tr.) Editorial Edaf. España, 2011.

Onfray, Michel. *Tratado de ateología*. Luz Freire (tr.) Editorial Anagrama. Barcelona, 2006.

Platón. *La Apología de Sócrates*. Versión castellana de Tomás Meabe. Colección austral. Espasa-Calpe. Madrid, 1971.

Popper, Karl R. *En busca de un mundo mejor*. Jorge Vigil Rubio (tr.) Paidós Estado y Sociedad. España, 1995.

Popper, Karl R. *Unended quest. An Intellectual Autobiography*. Routledge Classics. London, New York, 1992.

Suárez-Iñiguez, Enrique. (Coord). *El poder de los argumentos. Coloquio Internacional Karl Popper*. UNAM. Coordinación de Humanidades. México, 1997.

Suárez-Iñiguez, Enrique. *Filosofía política contemporánea (Popper, Rawls y Nozick)*. UNAM. FCPyS. México, 2005.

Velasco Gómez, Ambrosio F. *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. México, ENEP Acatlán, UNAM, 2000.

Zuñiga, G. José Francisco. *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. Universidad de Granada, 1995.

Revistas.

Separata Revista "Estudios Filosóficos" Año 2011. Vol. LX. No. 173.

Revista Signos Filosóficos 11. Suplemento 2004. UAM-Iztapalapa.