

Filosofía y teoría de la ciencia en Gadamer.

Se puede decir que H.G. Gadamer es *hijo de su tiempo*, que su propia identidad, como ser histórico, fue determinada esencialmente por la fuerza de la *tradicición*.

En efecto, ya de joven tuvo que sufrir la marejada intelectual, sociocultural y existencial de un mundo confuso por la Gran guerra; tuvo que madurar en un mundo desorientado en busca de su norte. El estallido de la primera guerra mundial, la caída del neokantismo y la ruptura de la tradición humanística postromántica, fueron los grandes acontecimientos, sociales y culturales, a los que un Gadamer, apenas adolescente, tuvo que enfrentarse, a la par que el auge de las ciencias y el expresionismo cobraban una, cada vez, mayor relevancia en este mundo en cambio. Tal fue el horizonte donde surgió la persona y la figura de Hans-Georg Gadamer (1900-).

Por ello digo que es *hijo de su tiempo*, porque nacido de una sociedad en crisis, dominada por un imperio de la ciencia que no dejaba de crecer, llevándose con ella a la filosofía, tuvo Gadamer que sumarse, aunque desde una postura puramente filosófica, al tren de la crítica contra los peligros de la dogmaticidad científica y de la dimensión política de la técnica, que surgirán pasado ya el ecuador del siglo XX.

Si algo nos enseña la historia de la filosofía, ya recién comenzado el siglo XXI, es que la pasada centuria ha estado caracterizada por las voces de protesta ante una sociedad en crisis que no hace más que seguir hundiéndose en el pozo. Críticas que han venido desde todos los campos del conocimiento humano: desde la ética, la ecología, primero, y la bioética después, nos han puesto sobre aviso, y se afanan por crear una nueva conciencia que nos salven de nuestro propio destino. Desde la filosofía política y social, la escuela de Francfort y sus principales divulgadores, Horkheimer, Adorno, Habermas y Marcuse, reaccionaron contra la irracionalidad de la sociedad industrial y el sometimiento del hombre. Desde la teoría de la ciencia, el giro naturalista (Quine, Kuhn, Feyerabend o Toulmin, entre otros) desmitificó el carácter objetivo del conocimiento científico, y dejaron claro que no hay tal *racionalidad científica* (Feyerabend).

Pero Gadamer, abarcará todos estos campos, y mediante su *giro ontológico* la tarea de la hermenéutica, será la de superar la abstracción metódica de la ciencia, lo que no significa emprender una cruzada anticientífica, sino acabar con la autoridad de la ciencia, y ponerla en su lugar. Lo que significa, tanto la tarea de acabar con la dominación tecnológica actual que "conduce a la decadencia de la praxis en la técnica y a la decadencia de la sinrazón social", como acabar con el ideal de objetividad de la ciencia y poner en su sitio al control metódico de la misma, elaborando una teoría de la experiencia hermenéutica, que afirme

que "existen formas de experiencia, tales como la experiencia del arte, de la historia y de la filosofía, que tienen un carácter precientífico y que elevan una pretensión de verdad considerada como ilegítima por el conocimiento de la ciencia moderna".

Se trata en definitiva de renovar la filosofía mediante la construcción de una *hermenéutica filosófica*, que configurada como crítica de los excesos de la ciencia y la técnica sobre todos los ámbitos del conocimiento y la experiencia humana, reivindique aquellas formas de experiencia que están más allá del mero control metódico de la ciencia, y aspire a "una mayor autocomprensión del hombre y a la búsqueda de su propia identidad".

Vistas así las cosas, la contribución de Gadamer a la crítica del cientificismo y la sociedad tecnocrática, que como hemos visto, marca el factor común a prácticamente la totalidad de las inquietudes intelectuales del siglo XX, no se limita a un campo particular, sino a la totalidad del universo humano, mediante la elaboración de una *teoría de la experiencia hermenéutica, o teoría de la experiencia humana del mundo*.

El cometido de este artículo será el análisis de la relación entre la hermenéutica y la teoría de la ciencia, como presupuestos de la elaboración de su teoría de la experiencia hermenéutica. No obstante, es bueno hacer previamente un breve excursus histórico para poder comprender cómo llega Gadamer a su *Hermenéutica Filosófica*.

1. El largo camino hacia la hermenéutica filosófica.

Podemos afirmar que la hermenéutica filosófica de Gadamer, coincidiendo con el giro lingüístico de la filosofía, se ha convertido en uno de los "temas de confluencia dialógica de las corrientes filosóficas de la actualidad y en uno de los términos más polémicos en torno al cual se han suscitado las más variadas discusiones teóricas". En efecto, la hermenéutica ha encontrado su sitio, no sólo en el ámbito de las humanidades o ciencias del espíritu (Dilthey), sino que ha entrado en acción en campos tan dispares como la teología, la teoría de la ciencia, la estética, la sociología, y un largo etcétera. Y lo ha hecho hasta tal punto que podemos afirmar que la hermenéutica se ha convertido en la "plataforma ocasional para reinterpretar la historia del pensamiento occidental".

El punto que aquí nos interesa es la controversia entre hermenéutica y teoría de la ciencia (Gadamer, Apel, Habermas; Stegmüller, Albert, Wright), que una vez caído el neopositivismo lógico, y su visión excesivamente ingenua de la teoría científica, ha cobrado especial relevancia en la actualidad. Hasta tal punto que se ha encontrado en la hermenéutica una nueva dimensión epistemológica que trasciende el

modelo usual de la teoría del conocimiento abandonando el modelo epistémico lineal de la relación sujeto-objeto, heredera del kantismo.

Pero todo a su debido tiempo. Ahora nos interesaremos acerca de cómo llega Gadamer a la elaboración de su hermenéutica filosófica, con lo que se hace indispensable una breve historia de la hermenéutica.

La voz "hermenéutica" deriva del verbo griego *hermeneúô*, interpretar. La hermenéutica toma nombre de Hermes, hijo de Zeus y mensajero o intérprete de los mensajes divinos a los hombres. Ya aquí se *masca* el contenido semántico propio de la hermenéutica, el hacer "inteligible aquello que está más allá de la comprensión humana y al que se atribuye el origen de la lengua y la escritura". Paralelamente, Platón, en el diálogo *Ion* denomina a los poetas *hermenes*, en tanto que son considerados como los transmisores o interpretes de la voluntad de los dioses. Y ya en *El Político*, *hermeneutiké* se refiere a la técnica de interpretación de los oráculos o los signos divinos ocultos.

No obstante, con Aristóteles la hermenéutica pierde este sentido de interpretación de lo sagrado. En su obra *Peri hermeneias* (traducida al latín como *De interpretatione*), analiza la relación entre los signos lingüísticos y los pensamientos, y de estos últimos con las cosas. El propósito de este libro es establecer un análisis sintáctico y semántico de las aseveraciones, se pregunta por la verdad a la que responde un enunciado y accede el lenguaje. Además establece que "nombre es un sonido significativo por convención (...). Que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino sólo cuando se convierte en símbolo". Con lo que elimina cualquier connotación naturalista o divina sobre el lenguaje.

También para Boecio la hermenéutica designaba la referencia del signo a lo designado, y es una acción que se da en el alma. Por su parte los estoicos, inauguraron una hermenéutica alegórica para permitir la interpretación de los contenidos racionales escondidos en los mitos.

Pero será a partir del s. II, por la influencia del pensamiento religioso, especialmente del judío y cristiano, cuando la hermenéutica comienza a tener verdadera relevancia, asociándose a las técnicas y métodos de interpretación de los textos bíblicos. Y este será el sentido con el que el término llegará a la edad moderna: como exégesis o interpretación de los textos sagrados; bien literal, atendiendo al análisis lingüístico del texto en cuestión, bien exégesis simbólica, atendiendo a supuestas significaciones y realidades más allá de la literalidad del texto. Como fecha clave se puede señalar el año 1629/30, cuando J.C. Dannhauer introduce el neologismo *hermenéutica*, por *interpretetio*, en relación con el *Peri Hermeneias* de Aristóteles. Posteriormente, en 1654, aparecerá la hermenéutica como teoría de la exégesis bíblica en su obra *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*.

A raíz de esta hermenéutica bíblica, surgirán en los siglos XVI y XVII, otras hermenéuticas desligadas del ámbito religioso, tales como la

hermenéutica profana (interpretación de los textos clásicos), jurídica e histórica.

Tal es el panorama con el que se encuentra F. Schleiermacher (1768-1834), con quien la hermenéutica comienza a cobrar una especial relevancia filosófica, como *teoría general de la interpretación y la comprensión*.

Postula la necesidad de no limitar la interpretación al aspecto filológico externo, de manera que los datos filológicos e históricos sólo son el punto de partida de la comprensión, a la que no considera en función de su objeto, sino a partir del sujeto que interroga. "Con ello se acerca al enfoque trascendental kantiano y opera un giro copernicano en la hermenéutica, que entenderá fundamentalmente como reconstrucción de la génesis del texto, en la cual el interprete o sujeto que interroga debe identificarse con el autor".

Para ello se hace necesaria una teoría que preceptúe los principios generales y el arte para comprender correctamente. Propondrá, de esta manera, una "teoría del arte de la comprensión", que en cuanto arte implica una técnica. Surge así la *hermenéutica metódica*, y propone que *todo aquello que sea objeto de comprensión o interpretación queda dentro del campo de la hermenéutica*. Para Schleiermacher la interpretación trata de reconstruir o reexperimentar el proceso mental que ha seguido un autor a la hora de crear un texto. De manera que en la hermenéutica metódica como arte de la comprensión, se combinan dos estructuras: una expresiva, que es el texto (el elemento objetivo) y otra subjetiva, la vida mental del autor. Estos dos polos son los que permiten la re-construcción, una gramatical y otra subjetiva, y en tanto que subjetiva, dado que el individuo es algo inefable, la tarea de reconstruir es infinita.

Esta dirección psicologista de la hermenéutica de Schleiermacher fue la que influyó en W. Dilthey (1833-1911). Ambos, Schleiermacher y Dilthey, son los representantes de la llamada *hermenéutica metódica*, basada en el ideal cientificista de corte kantiano, de la relación lineal entre sujeto y objeto, que más tarde tratarán de superar Heidegger y Gadamer.

Dicho de manera sucinta lo que Dilthey pretende es fundamentar las *ciencias del espíritu*. Por oposición a las ciencias de la naturaleza, cuyo modo de conocer los fenómenos naturales es la explicación, vio en la comprensión el método propio de las ciencias del espíritu, cuyo objeto de estudio abarca la totalidad de los *fenómenos humanos*. Para estas buscará una fundamentación similar a la que Kant dio a las ciencias físico-matemáticas, y que él cree ver en una *crítica de la razón histórica*, que no es más que la conciencia histórica. De esta manera la hermenéutica aparece como el método de las ciencias del espíritu, y que es la contrafigura del método de la explicación propio de las ciencias de la naturaleza.

"Dilthey concibe la interpretación como comprensión que se fundamenta en la conciencia histórica y permite entender mejor a un autor, una obra o una época y, a su vez, concibe la comprensión como un proceso vital o de vivencias del espíritu. Tales vivencias, en cuanto que, son objetivaciones de la vida o espíritu objetivo, son propiamente objetos de ciencia".

Esto se fundamenta, al igual que en Schleiermacher, en la *teoría de la transposición*. Para comprender la vida ajena partimos de la vida en común, de un horizonte de comunidad que nos permite llevar a cabo la transposición en el otro. "Y esto se lleva a cabo mediante la transferencia de mi propio yo en el otro, de tal manera que una vivencia pasada o ajena se actualiza en mi propia vivencia".

Pues bien, un intento de superar esta hermenéutica metódica, marcada por el fundamento epistémico, propio de la ciencia, de la relación lineal entre sujeto y objeto, y definida como *el arte de comprender*, algo que apunta más a una técnica que a una actividad filosófica, será la Hermenéutica filosófica de Heidegger y Gadamer, cuyo fundamento epistemológico vendrá dado por una relación mediada, entre sujeto y objeto, donde ni el sujeto pone al objeto, ni viceversa, sino que existe una relación de interdependencia, dialógica, siempre abierta, con lo que se evita tanto el subjetivismo como el objetivismo. Desde este prisma el modelo epistémico ya no es el ideal de objetividad de la ciencia, sino el diálogo y la filosofía práctica.

Este tránsito de la hermenéutica metódica a la filosófica vendrá marcado por el signo de la radicalidad, por el giro hacia una ontología fundamental del Dasein, cuyo análisis existencial hay que entenderlo como hermenéutica. Nos referimos a la radicalización ontológica de la hermenéutica llevada a cabo por M. Heidegger (1889- 1976).

Cuando Heidegger comienza su andadura intelectual el paradigma dominante en filosofía es la fenomenología de Husserl. Heidegger comenzará con una revisión crítica al modo en que Husserl había entendido a la fenomenología. En efecto, "la fenomenología, como ciencia del origen y, por tanto, radical, no debe partir de la subjetividad trascendental constitutiva, sino de la <<vida>> en su facticidad, es decir, de la facticidad de la existencia (Dasein), como fundamento más radical y originario que la conciencia misma".

De esta manera enlaza con Dilthey en cuanto piensa que la vida es comprensible desde sí misma y puede interpretarse desde su autocomprensión, pero se aleja de él en cuanto evita la objetivación de la vida misma. Un paso siguiente será el de reemplazar la *vida*, que se comprende dentro del círculo hermenéutico de vivencia y expresión, por el *Dasein* (*ser-ahí, facticidad*) humano, en el cual el ser ha accedido a una relación de comprensión consigo mismo.

Lo primario a partir de ahora ya no será el yo *encapsulado* en la conciencia, sino la relación con los entes, que recibirá el nombre de *Verstehen* (*comprensión*). De manera que la fenomenología deberá fundamentarse en una *hermenéutica de la facticidad, del Dasein*.

A partir de aquí, "la hermenéutica se puede definir como la elaboración de las condiciones de posibilidad de una investigación ontológica, o más en concreto, como analítica de la existencialidad de la existencia. Por tanto la hermenéutica de la existencia, o de la facticidad, constituye el fundamento de toda ontología".

De esta manera la "comprensión" se distancia de las concepciones empíricas de la hermenéutica metódica, no se trata ya de una capacidad o disposición del sentimiento para introducirse en el otro, sino que el *verstehen* es *un modo fundamental de ser del Dasein, en cuanto "ser-en-el-mundo"*. Con ello, la hermenéutica deja de ser metódica para convertirse en filosófica.

Este modo de actuarse el *verstehen* se lleva a cabo en un círculo hermenéutico indicado por la copertenencia entre sujeto y objeto de la interpretación. La misma condición de posibilidad de la comprensión es el vínculo, la mediación originaria entre sujeto y objeto: "lo conocido está ya dentro del horizonte del cognoscente sólo porque el cognoscente está a su vez dentro del mundo que lo conocido determina. Por tanto, la pre-estructura de anticipación de sentido de la comprensión es algo esencial a la hermenéutica: se puede comprender en la medida en que se establece una estructura de anticipación, un pre-concepto como proyecto de una totalidad que permita dar sentido a las partes del todo. Tal anticipación manifiesta la finitud de nuestro comprender".

Pero "la radicalización ontológica de la hermenéutica llevada a cabo en el primer Heidegger, siempre en relación con la hermenéutica clásica (Dilthey), se consuma en la Kehre mediante la ontologización del lenguaje".

La razón de este giro o cambio de *perspectiva*, viene marcado por la conciencia que adquiriera el primer Heidegger de que no era viable una fundamentación última del *Verstehen*, y con ello de la hermenéutica, desde el sujeto (*Dasein*). Para no caer en el subjetivismo, afirma que "el hombre no está en condiciones de dar cuenta de preguntas como la del sentido del ser o del tiempo: debe ser el mismo ser el que proyecte al *Dasein* hacia una comprensión del ser". De manera que ahora lo verdaderamente importante es que el ser acontece y que es en el lenguaje donde surge este acontecer. El lenguaje es el ámbito donde entran en comunicación pensar y ser.

Ahora bien, al vincular el término hermenéutica con el dios griego Hermes, el segundo Heidegger, no entiende ya lo hermenéutico como interpretación sino como un escuchar, un estar abierto al mensaje de la palabra. De manera que el lenguaje adquiere una posición central

respecto a lo hermenéutico. "La apertura del mundo en el lenguaje ya no necesita de ninguna interpretación filosófica, sino pensarla adecuadamente".

Pues bien, Gadamer seguirá las huellas desarrolladas por Heidegger a partir del <<giro>>, y su ontologización del lenguaje. Junto a ello adoptará su posición crítica frente al subjetivismo psicologista y frente al objetivismo dogmático de la ciencia. Comparte Gadamer con Heidegger, no sólo su crítica a la ciencia y a la técnica de nuestro mundo actual, sino que fundamentalmente el influjo de Heidegger se hace patente en "aquellos dos ejes que configuran todo el entramado de la filosofía hermenéutica de Gadamer: la tradición y el lenguaje. La tradición constituye para Gadamer el sujeto propio del comprender, pues ella determina nuestros planteamientos, prejuicios y nuestra propia conceptualidad. Por otra parte, la reducción ontológica del lenguaje al ser determina la inexorable universalidad de la hermenéutica y su carácter comprensivo".

Gadamer, desde los presupuestos ontológicos de Heidegger, y en constante diálogo con la tradición (Platón, Hegel, etc.), establece un nuevo horizonte para elaborar una teoría hermenéutica que explicita, traduce y *urbaniza* (Habermas) lo que Heidegger ocultaba mediante un lenguaje oscuro. Siguiendo los pasos de este, la pregunta filosófica por la posibilidad de la comprensión (Verstehen) se resuelve en una pregunta que concierne a lo que acontece en la praxis de la comprensión.

De aquí que podamos sintetizar en dos proposiciones su pensamiento hermenéutico:

1. *"La hermenéutica filosófica no es una teoría del método.*
2. *La hermenéutica filosófica es una teoría de la experiencia humana del mundo".*

Mientras la segunda afirmación encierra el meollo de la hermenéutica gadameriana, la primera sentencia establece los límites de la hermenéutica metódica y encierra una crítica generalizada de la civilización tecnológica moderna. Además encierra los presupuestos críticos que delimitan y enmarcan la elaboración de una teoría de la experiencia hermenéutica. Este es el cometido de este artículo, y una vez vista la evolución histórica de la hermenéutica clásica y metódica, aunque muy brevemente, nos lanzamos al análisis de *los presupuestos para una teoría de la experiencia hermenéutica.*

-
-
-
-

-
-
-
-
-
-
-
-

2. Hermenéutica filosófica y Teoría de la ciencia.

Antes de comenzar con la crítica gadameriana al *imperialismo científico* que ha caracterizado buena parte del siglo XX, y su pretensión de control total sobre toda actividad y saber humano, intentando imponer su metodología y su criterio de objetividad de forma universal, es preciso examinar el estado de la cuestión.

2.1. La teoría de la ciencia según la Concepción Heredada.

Realmente, ya terminado el siglo XX, el cientificismo ha menguado en buena parte, gracias al ataque que ha recibido desde campos muy diversos, así no sólo se le ha tachado de pernicioso e imperialista, de intentar extender de forma universal unos postulados que no sirven fuera de la frontera de la ciencia natural, (Escuela de Francfort, filosofía de la ciencia, hermenéutica filosófica, etc.), sino que incluso, dentro de su propio campo de acción, se le ha tachado de irracional (Kuhn, Feyerabend). Se trata, creo, del hecho generalizado más importante del pasado siglo, desmitificar e *intentar poner a la ciencia en su sitio*, justo cuando, y se puede decir sin ningún tapujo, la ciencia misma ha hecho más y más grandes avances, cuando se ha convertido en *la gran panacea* capaz de evitar todos los males de la humanidad, de transformar, de una vez por todas, la naturaleza en nuestro beneficio (o eso se pretende).

Pero qué es una teoría científica. Para analizar esta cuestión, partiremos de *la concepción heredada* a partir de la cual surgirán las primeras controversias dentro del mismo ámbito científico y, sobre todo, de la filosofía de la ciencia.

La versión inicial de la concepción heredada, deriva de la filosofía del Círculo de Viena o positivismo lógico (Schlick, Mach, Russell, Duhem, Poincaré, entre otros, bajo la influencia del primer Wittgenstein), que suele ser considerada como la primera gran escuela de Epistemología y Teoría de la Ciencia. Aunque de origen netamente alemán, tiene como predecesores a Hume y a Comte, y parte de la crítica del materialismo mecanicista por parte de los neokantianos de Marburgo (Helmholtz y H.

Cohen). El punto de salida del positivismo lógico supone la derivación del físico Ernst Mach hacia un neopositivismo que negaba todo tipo de elementos a priori en las ciencias empíricas, y el *Tractatus Logico-philosophicus* (1922) de Wittgenstein, al igual que los *Principia Mathematica* (1905) de Russell y Whitehead, y la configuración de la lógica matemática. En tal caldo de cultivo, se establece en el seno del Círculo que así como las matemáticas habían resuelto sus problemas teóricos hallando una fundamentación lógica y una metodología axiomática, también las ciencias empíricas deberían hallar unas bases sólidas en la lógica y en la experiencia.

Se trataba de culminar el programa de Comte, convirtiendo a la psicología, la sociología y a la filosofía en ciencias positivas. Bajo el lema de la *Ciencia Unificada*, se impuso el fisicalismo (Neurath y Carnap) o reducción de todos los enunciados científicos a un lenguaje fisicalista (estrictamente empirista) como lenguaje universal. En este intento de reducir todos los enunciados a proposiciones atómicas expresadas en un lenguaje puramente observacional, se halló, mediante el análisis lógico del lenguaje, que la metafísica estaba construida mediante proposiciones que carecían de sentido (pseudoproposiciones). De manera que se declara la guerra abierta a la metafísica y en particular a Hegel y a Heidegger.

Para el positivismo lógico, los enunciados con sentido son únicamente los analíticos y los sintéticos (a la manera que los distinguió Kant). Sólo los enunciados con sentido, que pueden ser verificados, forman parte de la ciencia, mientras que aquellos que no pueden ser verificados son declarados como pseudoproposiciones o enunciados sin sentido y sin significado. Pues bien, una ciencia cuyas teorías están formuladas mediante pseudoproposiciones son declaradas pseudociencias, y por tanto dignas de desprecio y descrédito. Los neopositivistas vieron en la metafísica (o mejor quisieron ver) el adalid de las pseudociencias, pero sin querer arrastraron con ella a la totalidad de las ciencias, incluidas la física, como más tarde señalaron Kuhn y Feyerabend.

Con esto, la verificabilidad pasaba a ser el criterio de demarcación entre las ciencias empíricas y otros tipos de saber. Dicho brevemente, un enunciado es científico si es verificable, y para ello sus términos han de tener significado empírico. De manera más propia:

"Una oración S tiene significado empírico si y sólo si es posible indicar un conjunto finito de oraciones de observación O_1, O_2, \dots, O_n , tales que, si son verdaderas, S es necesariamente verdadera también".

No obstante, a partir de los años 50, comienza la caída del neopositivismo lógico. El análisis lógico-sintáctico de las teorías fue haciéndose cada vez más difícil y problemática por la influencia de la filosofía analítica y por los límites impuestos por el desarrollo de la lógica (Tarski, Gödel). De manera que el Círculo tuvo que renunciar a su empirismo ingenuo.

No obstante el neopositivismo dejó una serie de postulados básicos sobre las teorías y el conocimiento científico que se englobaron dentro del apelativo de *Received View* (Putnam, 1962). La versión inicial de la concepción heredada, que concebía las teorías científicas como teorías axiomáticas formuladas en una lógica matemática, puede resumirse así (F. Suppe):

- I. *"La teoría se formula en una lógica matemática de primer orden con identidad, L.*
- II. *Los términos no lógicos o constantes de L se dividen en tres clases disjuntas llamadas vocabularios.*
 - a. *El vocabulario lógico, que se compone de constantes lógicas (incluidos términos matemáticos).*
 - b. *El vocabulario observacional V_o , que contiene términos observacionales.*
 - c. *El vocabulario teórico V_t , que contiene términos teóricos.*
- I. *Los términos de V_o , se interpretan como referidos a objetos físicos o a características de los objetos físicos, directamente observables.*
- II. *Hay un conjunto de postulados teóricos, T, cuyos únicos términos no lógicos pertenecen a V_t .*
- III. *Se da una definición explícita de los términos de V_t en términos de V_o mediante reglas de correspondencia C, es decir, para cada término "F" de V_t , debe darse una definición de la siguiente forma:*

$$\forall x (Fx \rightarrow Ox)$$

donde "Ox" es una expresión de L que contiene símbolos sólo de V_o y posiblemente del vocabulario lógico".

2.2. Las principales críticas a la Teoría de la ciencia dentro de la filosofía de la ciencia.

Esta concepción sintáctica de las teorías científicas será ampliamente criticada debido a las grandes dificultades con las que se encuentra.

Fue sobre todo Willard Van O. Quine (1908-2000) quien lanzó el ataque más fuerte contra la filosofía de la Concepción Heredada. Para Carnap, la distinción entre ciencias formales y ciencias reales (empíricas) se basaba en el tipo de enunciados que las componen. Haciendo honor de la tradición kantiana, divide los enunciados en analíticos y sintéticos, y establece que los primeros corresponden a la matemática y la lógica, mientras que el resto de las ciencias (empíricas) utilizan proposiciones sintéticas, aunque con el auxilio de las analíticas y ciertos conceptos y métodos lógico-matemáticos, y precisamente en ello reside su aporte de conocimiento.

Pues bien, Quine en su artículo *Dos dogmas del empirismo* (1951), establece que tal distinción analítico/sintético debe ser abandonada porque no tiene ninguna utilidad para la ciencia. Para Quine, "el empirismo moderno (se refiere a la concepción heredada) ha sido condicionado en gran parte por dos dogmas. Uno de ellos es la creencia en cierta distinción fundamental entre verdades que son analíticas, basadas en significaciones, con independencia de consideraciones fácticas, y verdades que son sintéticas, basadas en los hechos. El otro dogma es el reductivismo, la creencia en que todo enunciado que tenga sentido es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que refieren a la experiencia inmediata". Y continua, "voy a sostener que ambos dogmas están mal fundados. Una consecuencia de su abandono es que se desdibuja la frontera que se supone trazada entre la metafísica especulativa y la ciencia natural. Otra consecuencia es una orientación hacia el pragmatismo".

Con ello, como vemos, se ataca al corazón mismo de la teoría de la ciencia reinante hasta ese mismo momento. A la par que adelanta el trabajo de la oleada naturalista en filosofía de la ciencia, entre ellos Kuhn y Feyerabend, sobre todo en cuanto desdibuja, el hasta entonces intocable, criterio de demarcación entre ciencias y pseudociencias (metafísica), pero eso lo veremos más adelante, por ahora sigamos con Quine.

Para acabar con el primer dogma, se sirve de la sinonimia. En primer lugar, establece que hay dos tipos de enunciados analíticos: los *lógicamente verdaderos*, como (1) <<ningún hombre no casado es casado>>; y una segunda clase tipificable mediante el siguiente ejemplo: (2) <<ningún soltero es casado>>, lo característico de este segundo ejemplo (y con ello de esta clase de enunciado analítico) es que puede convertirse en (1) si sustituimos "hombre no casado" por su sinónimo "soltero". Pues bien, para Carnap las verdades lógicas no suponen ningún problema, sí, en cambio, los de la segunda clase, que dependen de la noción de sinonimia.

Parte de la pregunta de por qué "soltero" se define como "hombre no casado", y apunta, desde una postura conductista (el paradigma reinante en psicología en aquellos años), a que "la misma noción de sinonimia, presupuesta por el lexicógrafo, tiene que ser aclarada, presumiblemente en términos referentes al comportamiento lingüístico".

El supuesto que subyace a la sinonimia es la intercambiabilidad *salva veritate* (Leibniz), ahora bien, no es cierto que los sinónimos "soltero" y "hombre no casado" sean siempre intercambiables *salva veritate*. Así la verdad:

- i. <<"soltero" tiene menos de diez letras>>,

resulta falsa si recurrimos a la sinonimia:

- ii. << "hombre no casado" tiene menos de diez letras>> .

Queda claro entonces, que *la verdad en sentido general depende a la vez del lenguaje y del hecho extralingüístico*. Por tanto, si la relación de sinonimia tiene una base empírica, las sustituciones *salve veritate* de términos sinónimos no dan lugar a verdades analíticas, de manera que por razonable que sea la distinción analítico/sintético a priori, "sigue sin trazarse una línea separatoria entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos. La convicción de que esa línea debe ser trazada es un dogma nada empírico de los empiristas, un metafísico artículo de fe".

Queda el segundo dogma, la teoría de la verificación y el reduccionismo. Con esto llegamos a la *tesis holista*, defendida anteriormente por Duhem, y que a partir de entonces se denominaría *tesis Duhem-Quine*.

El "reduccionismo radical, sostiene que todo enunciado con sentido es traducible a un enunciado (verdadero o falso) acerca de experiencia inmediata". El mismo Quine advierte que este reduccionismo precede a la teoría de la verificabilidad, y tiene sus antecedentes en Locke y Hume, para quienes toda noción se origina directamente a partir de la experiencia sensible, o bien es un compuesto de ideas así originadas.

"El dogma reduccionista sobrevive en la suposición de que todo enunciado, aislado de sus compañeros, puede tener confirmación o invalidación. Frente a esta opinión, la mía, es que nuestros enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente".

Pues bien, con esto Quine niega otro de los pilares de la *received view*, el atomismo lógico, al negar que un enunciado empírico concreto pueda ser realmente verificado por contrastación con la experiencia. Las teorías científicas son un todo, un gran cuerpo doctrinal.

En 1962 se publica *La estructura de las revoluciones científicas*, De Thomas S. Kuhn (1922-1996), obra que marcó una nueva etapa en la filosofía de la ciencia, y en los estudios de la ciencia en general, sobre todo en sociología, en tanto su terminología (paradigmas, ciencia normal, revoluciones científicas, etc.) a pasado a la cultura general, y son conceptos de común aplicación.

Es importante la polémica entre Popper y Kuhn, sobre todo al reproche de este último a la visión popperiana del progreso acumulativo de la ciencia. Para Kuhn, en cambio, la ciencia avanza a base de rupturas y crisis que traen consigo cambios radicales en la concepción del mundo, es lo que ha llamado *revoluciones científicas*.

La *ciencia normal* se caracteriza por la vigencia de un paradigma científico. "Un paradigma es aquello que los miembros de una comunidad científica, y sólo ellos, comparten y a la inversa, es la posesión de un paradigma común lo que constituye a un grupo de

personas en una comunidad científica, grupo que de otro modo estaría formado por miembros inconexos".

En este periodo de ciencia normal la investigación científica avanza firmemente sobre unos temas determinados que el propio paradigma establece como interesantes, mientras que otros son simplemente ignorados. Para ello, se adoctrina a los estudiantes en las universidades y mediante los libros de texto. Actividades típicas de este periodo son el enunciar leyes específicas, formular los principios en términos cuantitativos y matematizar las leyes.

No obstante otra de las características de la ciencia normal (y aquí comienza propiamente *el desafío irracionalista* de Kuhn) es la existencia de anomalías en el seno de la teoría, lo que de ninguna manera implica, y con ello se distancia de Popper, que el paradigma vigente se venga abajo. Muy al contrario, los científicos, que están bien adoctrinados, "inventarán numerosas articulaciones y modificaciones *ad hoc* de su teoría para eliminar cualquier conflicto aparente".

Y ello porque para los científicos las teorías del paradigma suelen convertirse en dogmas que intentarán salvar ante cualquier contraejemplo. De hecho, dirá Kuhn, que un paradigma nunca será abandonado si no surge un rival capaz de adaptarse a los hechos, es más, "el rechazar un paradigma sin reemplazarlo con otro es rechazar la ciencia misma. Ese acto no se refleja en el paradigma sino en el hombre. De manera inevitable, será considerado por sus colegas como <<el carpintero que culpa a sus herramientas>>".

No obstante, cuando las anomalías se van acumulando y se hacen cada vez más insalvables, el paradigma termina por entrar en crisis. Por regla general los científicos, cual instinto de supervivencia, intentarán salvarlo a toda costa, produciendo gran cantidad de hipótesis, produciéndose una etapa de *proliferación de teorías*, si ni con esas se salva la crisis y surge un rival mejor, se producirá una *revolución científica* que terminará por entronar a otro paradigma.

Esto supone dos desafíos importantes a la teoría de la ciencia y en especial al falsacionismo popperiano.

1. Por un lado se acaba con el criterio falsacionista de demarcación. Popper estableció en su *Lógica de la investigación científica (1934)*, que una teoría es científica si puede ser falsada por medio de la experiencia (en el caso de las ciencias empíricas), o por medio de su contradictoriedad interna (en las ciencias formales). En cambio Kuhn deja claro que el hecho de encontrar un contraejemplo falsador de una teoría no es condición suficiente para que esa teoría quede obsoleta, sino que siempre se le puede poner un *parche* (y de hecho se suele hacer habitualmente) mediante una hipótesis *ad hoc*. De esta manera la empresa científica no es algo tan racional como se pensaba.

2. Y por otro lado, critica la visión acumulativa del progreso científico. "La transición de un paradigma en crisis a otro nuevo del que pueda surgir una nueva tradición de ciencia normal, está lejos de ser un proceso de acumulación, al que se llegue por medio de una articulación o una ampliación del antiguo paradigma. Es más bien una reconstrucción del campo, a partir de nuevos fundamentos, reconstrucción que cambia algunas de las generalizaciones teóricas más elementales del campo, así como también muchos de los métodos y aplicaciones del paradigma".

Pero no se detiene aquí el ataque contra el supuesto racionalismo y objetivismo de la ciencia, sino que además Kuhn argumentará la *inconmensurabilidad* entre teorías rivales. En efecto, existen tres diferencias entre teorías rivales: 1) diferentes problemas por resolver, 2) diferencias conceptuales entre los términos teóricos de ambos paradigmas, y 3) diferente visión del mundo, dos defensores de distintos paradigmas no perciben lo mismo. Desde luego era lo mismo el espacio y el tiempo para Newton que para Einstein.

"Los cambios de paradigma, hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que les es propio, de manera diferente. En la medida en que su único acceso para ese mundo se lleva a cabo a través de lo que ven y hacen, podemos desear decir que, después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente".

Pero sin duda el desafío irracionalista más llamativo es el lanzado por Paul Karl Feyerabend (1924-1994), al que incluso han tachado de ser *el peor enemigo de la ciencia* (John Horgan). Su obra *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (1970), y la versión aumentada y corregida de 1975, *Tratado contra el método*, parte de la convicción profunda de que "la ciencia es una empresa esencialmente anarquista: el anarquismo teórico es más humanista y más adecuado para estimular el progreso que sus alternativas basadas en la ley y en el orden".

Siguiendo el análisis de Kuhn, criticará fuertemente el método científico, para él la idea de un método que contenga principios científicos, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan la práctica científica entra en contradicción con los resultados de la investigación histórica. Esta nos muestra que no hay ni una sola regla metodológica que no haya sido infringida en alguna ocasión. Pero, lejos de proponer el evitar tal falta, afirma que el mismo análisis histórico muestra que estas infracciones, lejos de ser accidentales, son necesarias para el progreso científico. "Más específicamente, puede demostrarse lo siguiente: considerando cualquier regla, por fundamental que sea, hay siempre circunstancias en las que se hace aconsejable introducir, elaborar y defender hipótesis ad hoc, o hipótesis que contradicen resultados experimentales bien establecidos y generalmente aceptados, (...)". Es más, los intereses, fuerzas, propaganda y técnicas de lavado de cerebro juegan un papel central en la actividad científica.

De aquí que mantenga la idea del *pluralismo metodológico* como condición necesaria para el progreso científico.

Feyerabend propone su anarquismo epistemológico (luego dadaísmo) como *una medicina excelente para la epistemología y para la filosofía de la ciencia*. "Resulta claro –dice feyerabend- que la idea de un método fijo, o la idea de una teoría fija de la racionalidad, descansa sobre una concepción excesivamente ingenua del hombre y de su contorno social (...). Sólo hay un principio que puede defenderse bajo cualquier circunstancia y en todas las etapas del desarrollo humano. Me refiero al principio *todo sirve*". De ahí que llegue a proponer un procedimiento contrainductivo, basado en la contradicción sistemática de teorías y resultados experimentales bien establecidos, que se puede desglosar en dos reglas contrametodológicas:

Desarrollar hipótesis inconsistentes con teorías aceptadas y altamente confirmadas; y desarrollar hipótesis que sean inconsistentes con las observaciones, los hechos y los resultados experimentales. Esta segunda contrarregla no necesita ninguna defensa especial, ya que, mantiene Feyerabend, "que no existe una sola teoría que concuerde con todos los hechos conocidos de su dominio".

Con esto llegamos al debate de la inconmensurabilidad. Dirá que "las clases de contenido de ciertas teorías son inconmensurables en el sentido de que no puede decirse que ninguna de las relaciones lógicas usuales (inclusión, exclusión, solapamiento) se cumplan entre ellas. Esto es lo que ocurre cuando comparamos los mitos con la ciencia. También ocurre en las partes más avanzadas, más generales, y por tanto más mitológicas, de la ciencia misma".

Feyerabend muestra su simpatía por la tesis de Whorff, según la cual los lenguajes no son meros instrumentos para describir los eventos, sino que también son conformadores de eventos (un conformador de ideas, un programa y guía para la actividad mental del individuo), de manera que la cosmología que mantiene un lenguaje influye sobre el mismo pensamiento, el comportamiento y la percepción. De la misma manera, la gestalt o psicología de la forma, nos dan ejemplos de inconmensurabilidad en el ámbito de la percepción.

De aquí que enuncie tres tesis sobre la inconmensurabilidad:

1. "Existen sistemas de pensamiento (acción, percepción) que son inconmensurables (...)
2. El desarrollo de la percepción y del pensamiento en el individuo pasa por etapas que son inconmensurables entre sí (...)
3. Los puntos de vista de los científicos, y en particular sus puntos de vista sobre materias básicas, son a menudo tan diferentes unos de otros como lo son las ideologías subyacentes a las distintas culturas. Más aún existen teorías científicas que son mutuamente inconmensurables aunque en apariencia se ocupen del mismo objeto".

Ejemplos de teorías inconmensurables entre sí lo sería la teoría cuántica frente a la mecánica clásica, o el materialismo frente al dualismo mente/cuerpo (un debate central en la actual filosofía de la mente). Esta inconmensurabilidad afecta a los principios de las teorías y no a unos enunciados cualquiera. Ahora bien, esta inconmensurabilidad no implica que sus contenidos no sean comparables, ni que sea inabordable la reducción o explicación de una teoría a otra, su sentido de la inconmensurabilidad, que no coincide con el de Kuhn, simplemente señala la ausencia de relaciones deductivas entre dos teorías.

Lo que tratará de señalar entonces, es que la elección de una teoría u otra, tanto en el arte como en la ciencia, es un acto social, y por tanto la preferencia de una sobre otra no está guiada por reglas racionales, sino por la tradición en la que el científico está inmerso. En este sentido, *las ciencias son artes*, y están más cerca de los mitos y otras formas de saber humano que lo que cualquier filósofo o científico estaría dispuesto a admitir. "Las ciencias en cuanto opuestas a las humanidades sólo existen en las cabezas de los filósofos cabalgadas por los sueños".

De esta manera me detengo en el análisis de la crítica a la teoría de la ciencia dentro de la filosofía de la ciencia. Como vemos, la ciencia no es una actividad tan objetiva como se pensaba quizá a tenor de lo que los científicos aparentan, y el método científico, si al final es verdad que hay algún método propio de las ciencias naturales, tampoco es tan racional como parecía.

Pero, ¿qué tiene que decirnos Gadamer?.

2.3. La crítica de Gadamer *al imperialismo científico*.

El problema al que nos dirigimos no trata, como en los casos anteriores, de encontrar un método científico racional, ni de criticar la irracionalidad de tales métodos, ni siquiera de desdibujar la frontera (problema de la demarcación) entre ciencias naturales y humanas. Tampoco trata de hallar el método específico de las ciencias del espíritu, y mucho menos de buscar un método adecuado capaz de someter al conocimiento científico la interpretación de los textos. Lo que trata la hermenéutica filosófica de Gadamer es manifestar que "existen formas de experiencia, tales como la experiencia del arte, de la historia y de la filosofía, que tienen un carácter <<precientífico>> y que elevan una pretensión de verdad considerada ilegítima por el conocimiento de la ciencia moderna".

Así pues la tarea propia de la extensa obra de Gadamer será la de "rastrear allí donde se encuentre, la experiencia de la verdad que está por encima del ámbito del control de la metodología científica".

Pero el mismo título de obra principal *Verdad y Método (1960)*, puede hacernos parecer que la intención gadameriana es la de contraponer la hermenéutica filosófica al conocimiento metódico en general, sin

embargo, el problema gira en torno a la posibilidad de aplicar el ideal de objetividad propio de la metodología científica, como ya lo hizo la hermenéutica metódica, a las ciencias humanas, entendiendo por método el instrumento con el que un sujeto (como lo contrapuesto a objeto) se asegura la posibilidad de disponer, manejar, observar, aprehender, a un objeto. Por lo tanto, detrás de la definición misma de método, así entendido, está la exterioridad de tal objeto con respecto del sujeto, que tomaría así una actividad frente a la pasividad de lo dado, el objeto.

Como se puede observar, entender así al objeto es consustancial a la ciencia moderna misma, y su ideal de dominar la naturaleza (el sujeto domina al objeto).

Pero no es esto lo que pretende Gadamer, elaborar una teoría del método de las ciencias del espíritu, ni tampoco negar la racionalidad del método científico, sino que simplemente, aunque tal tarea no es nada simple, "reivindicar otros modelos de racionalidad como, por ejemplo, la filosofía práctica".

Dice al respecto: "la hermenéutica que considero filosófica no se presenta como un nuevo procedimiento de la interpretación. Fundamentalmente describe solamente *lo que siempre acontece (...)*. No se trata, pues, en ningún caso de una *Kunstlehre* (teoría del arte) que quisiera indicar *como debería ser* la comprensión. Tenemos que reconocer *lo que es y*, por tanto, no podemos modificar el hecho de que en nuestra comprensión siempre intervengan presupuestos que no pueden ser eliminados (...) La comprensión es algo más que una aplicación artificial de una capacidad. Es también siempre la obtención de una autocomprensión más amplia y profunda".

Así pues, la hermenéutica filosófica, parte de *aquello que es*, lo que no significa otra cosa que retornar a la pregunta original por el *comprender* y dirigirse fenomenológicamente *a las cosas mismas*. Lo que Gadamer se pregunta es por *el ser del comprender*, o mejor dicho, *en que modo comprender es ser*.

Por tanto, la pregunta general que se plantea la hermenéutica es *cómo es posible la comprensión*, algo que no se resuelve mediante una teoría del método, sino mediante una teoría de la experiencia humana "que precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad y a cualquier modo de proceder metódico, sea en las ciencias de la comprensión o en la ciencia en general".

De manera que el problema relativo al método de las ciencias del espíritu, el comprender, clave en la hermenéutica de Dilthey, queda relegado a problema secundario. El comprender no se resuelve en la esfera técnico-científica, justamente porque el *Verstehen* es una auténtica experiencia humana. Por tanto, para Gadamer, "el problema fundamental de la hermenéutica es el problema de la praxis, puesto que en definitiva la hermenéutica es filosofía, pero más en concreto, filosofía práctica".

Pues bien, la comprensión no se entiende como uno de los modos de comportarse el Dasein (ser-ahí, facticidad), sino como su modo de ser más propio, en tanto que todo lo que el hombre experimenta se incluye en el ámbito universal y omniabarcante de la comprensión. Por tanto la comprensión no es una actividad subjetiva frente a un objeto, ni la transposición de un sujeto en otro, sino que la comprensión es un acontecer, "un contenido de verdad que penetra y actúa en el ámbito de nuestra existencia", nos relaciona con el "ser", "La <<comprensión>> (Ver-stehen) <<está>> (steht) siempre expuesta a una hacer que no es el hacer y el producir de la subjetividad moderna, sino el hacer de la tradición y de la historia que determinan al sujeto en el aquí y el ahora".

Así, podemos observar tanto la limitación del método científico y las pretensiones de verdad de la ciencia, como la dimensión ontológica de la hermenéutica gadameriana, ya que es en el mismo meollo de la comprensión donde se tematiza nuestra relación con el ser.

Ahora bien, ante todo esto subyace el problema de la confrontación de la filosofía con la ciencia, que en términos de experiencia se puede plantear como un problema de la relación entre la experiencia extracientífica y la experiencia científica.

La extensa obra de Gadamer, nos ofrece, como ya dijimos al comienzo de este texto, la situación actual de un mundo dominado por la técnica, donde la tensión entre ciencia y filosofía se agrava y se pierde cada vez más el proyecto hegeliano de la unidad de la ciencia. Pero esto supone uno de los mayores peligros de nuestra época, ya que "la independencia de la ciencia con respecto a la filosofía significa, al mismo tiempo su irresponsabilidad; naturalmente no en el sentido moral de la palabra, sino en el sentido de su incapacidad y falta de necesidad de dar justificación de aquello que ella misma significa en el todo de la existencia humana, es decir, principalmente, en su aplicación a la naturaleza y a la sociedad."

Es un hito importante la crítica de Heidegger al concepto de conciencia y el descubrimiento de su anticipación ontológica. Es una importante intelección heideggeriana el hecho de que el concepto de objetividad de la ciencia pueda ser comprendido ontológicamente como un modus derivado de la existencia humana y de su dependencia al mundo. Esto no conlleva a menguar la importancia de la actividad científica, sino a observar "que la ciencia surge de una comprensión del ser que la obliga a pretender para sí todos los lugares y no dejar a ninguno fuera de su consideración. Pero esto significa que en la actualidad no es la metafísica la que es utilizada <<dogmáticamente>> sino la ciencia". Como vemos este planteamiento heideggeriano, que Gadamer hace suyo, encuentra bastantes similitudes con las conclusiones de Quine, Kuhn y especialmente Feyerabend. Al final, la intelección generalizada de los críticos de la ciencia de el pasado siglo, viene a decir que la más dogmática, entre todos los campos del saber humano, es la misma ciencia.

Pero da un paso más allá Gadamer al afirmar que tanto los planteamientos kuhnianos, como los del último Wittgenstein (los juegos del lenguaje), son esfuerzos de desdogmatización dentro de la ciencia que utilizan principios hermenéuticos, de manera que en las ciencias mismas, la dimensión hermenéutica se presenta como verdaderamente fundante. Pero ello no quiere decir que "la ciencia no es menos ciencia cuando tiene conciencia de su función integradora en los *humamiora*, de la misma manera que la científicidad que es alcanzable en las ciencias naturales o sociales no disminuye en nada porque la teoría de la ciencia ponga de manifiesto sus límites. ¿Es es esto <<teoría de la ciencia>> o es <<filosofía>>?". Yo respondo: es <<filosofía de la ciencia>>.

Pero hay un tema más preocupante aún: "el todo de la marcha de la historia occidental, el comienzo con la ciencia y la actual situación crítica en la que se encuentra un mundo que, sobre la base de la ciencia, ha sido transformado en un gigantesco taller". Se trata de que el experto, la personificación del dominio técnico y metódico, ha sustituido al antiguo artesano. Aún más fatal es la tecnificación de la formación de la opinión, que conlleva a "la amenazante pérdida de identidad del hombre actual (...). A la decadencia de la praxis en la técnica y –no por culpa de los expertos- a la decadencia en la sinrazón social".

Pues bien, cada vez son más los ámbitos que caen bajo el control metódico, nuestra vida se orienta hacia un perfeccionamiento técnico que supone la creación de una *administración racional del mundo*, de ahí la normativa racional en política y economía, que conlleva a que la racionalidad técnica controle cada vez más el ámbito de la praxis social.

A juicio de Gadamer, el origen de esta *distorsión de la vida humana* está en la falta de interés y la hostilidad tecnológica contra la historia, el fenómeno del ahistoricismo (Schulz). Un modo de pensar que ignora la historicidad de la existencia humana como la auténtica dimensión humana.

Para solucionar la crisis de la sociedad actual debe surgir una filosofía (práctica), que lejos de oponerse a la ciencia, ofrezca una mediación entre filosofía y ciencia, una *relación dialéctica*. <<Verdad y método>> quiere decir que "la experiencia hermenéutica no excluye la experiencia metódica, sino que ambas se contraponen dialécticamente".

Se trata de la superación de todo subjetivismo y objetivismo mediante la adopción de una posición integradora de sujeto y objeto, en la que el sujeto accede a lo que es el objeto con todo su mundo de experiencias y, a su vez, el objeto se abre al sujeto con todos sus implícitos y virtualidades. Se trata en definitiva de la superación de la oposición lineal de corte kantiano, sujeto \Rightarrow objeto, por una relación dialógica sujeto \Leftrightarrow objeto.

3. A modo de conclusión.

Vemos que, así las cosas, y como dijimos al principio de este trabajo, se trata de que:

1. *hay experiencias que pertenecen a un ámbito extra(pre)-científico, y son experiencias legítimas, y*
2. *estas experiencias preceden a toda manifestación científica, las hacen posible y, además les señala sus preguntas.*

Con lo que se pone de manifiesto los límites de la investigación científica, y la importante función que tiene la reflexión hermenéutica para la teoría de la ciencia, que como ya hemos visto en el epígrafe 2.2, señala:

- Que la selección de temas y planteamientos es algo inherente a la praxis investigadora, y que esta selección encierra un componente hermenéutico.
- La importancia de la comunidad de investigación (paradigma en términos kuhnianos), para la selección de los planteamientos relevantes, y que constituyen tema de investigación.
- El factor político-económico de los intereses subyacentes a la propia comunidad de investigación (como ya señaló Feyerabend).

Por tanto, la historia de la filosofía de la ciencia nos muestra, y Gadamer lo reordena desde un punto de vista filosófico, que todas las ciencias parten de planteamientos precientíficos, y que por tanto la autocomprensión de toda ciencia exige la referencia a la praxis vital (experiencia humana –lingüística del mundo). Y que por tanto toda ciencia tiene un componente hermenéutico (así pues, hermenéuticas han sido las tareas llevadas a cabo por Kuhn y feyerabend).

Por otro lado, la relación entre filosofía y ciencia debe entenderse como dialéctica, lo que no exige la superación en una Unidad de la razón.

Y finalmente, que las formas de experiencia que trascienden los límites de la ciencia y su racionalidad metódica, así como la experiencia del arte, son perfectamente legítimas. Estas experiencias, infables para la ciencia, y que no son ni puramente teóricas ni prácticas, sino que son *algo más*, pueden ser especificadas mediante una teoría de la experiencia hermenéutica, tomando como modelo la filosofía práctica aristotélica, pero ese es otro tema.

Bibliografía.

ARISTÓTELES, "Sobre la interpretación", en *Órganon*, vol. II, Madrid, Gredos, 1988.

ECHEVERRÍA, J., *Introducción a la metodología de la ciencia*, Madrid, Cátedra, 1999.

FEYERABEND, P.K., *Contra el método*, Barcelona, Orbis, 1984.

FEYERABEND, P.K., *Adiós a la razón*, Barcelona, Altaya, 1995.

FEYERABEND, P.K., *Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, 1997.

GADAMER, H.G., *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981.

GADAMER, H.G., "El hecho de la ciencia", en *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990.

GADAMER, H.G., *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993.

GADAMER, H.G., "Teoría, técnica, práctica", en *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 1996.

GADAMER, H.G., "El mito en la época de la ciencia", en *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.

GADAMER, H.G., "Reflexiones sobre la relación entre religión y ciencia", o. c.

KUHN, Th. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de cultura económica, 1997.

MORENO VILLA, M., *Filosofía*, vol. IV, Alcalá de Guadaíra (Sevilla), MAD, 1999.

QUINE, W.V.O., "Dos dogmas del empirismo", en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Orbis, 1984.

SANTIAGO GUERVÓS, L.E. de, "Fenomenología y hermenéutica en el pensamiento de Martín Heidegger", en *La ciudad de Dios*, 199 (1986), pp. 93-103.

SANTIAGO GUERVÓS, L.E. de, "La Kehre heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas", en *Themata* (1987), pp. 117-129.

SANTIAGO GUERVÓS, L.E. de, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, Málaga, UMA, 1987.

SANTIAGO GUERVÓS, L.E. de, *Gadamer*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.

Índice.

- o Introducción.
- 1. El largo camino hacia la hermenéutica filosófica.
- 2. Hermenéutica filosófica y Teoría de la ciencia.
 - 1. La teoría de la ciencia en la *Concepción Heredada*.
 - 2. Las principales críticas a la Teoría de la ciencia dentro de la filosofía de la ciencia.
 - 3. La crítica de Gadamer *al imperialismo cultural*.
- 3. A modo de conclusión.

- Bibliografía.

Alberto Fortes Sánchez,

Enero de 2001.