



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA  
UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA**

**“HACIA UNA ANALOGÍA ENTRE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y LA  
HERMENÉUTICA, CON BASE EN LA NOCIÓN DE PROGRESO”**

**(TESIS)**

**ALUMNA: MARÍA DE LA LUZ FLORES GALINDO**

**MATRÍCULA: 94348191**

**ASESOR: MTRO. ULISES CERÓN MARTÍNEZ**

**SEPTIEMBRE 18 DE 1998.**

*A Cuauhtémoc Lara, humilde y respetuosamente*

*Si “el ser que más amo en el mundo (viniera) a preguntarme lo que debía elegir, y cuál es el refugio más profundo, más inatacable y más dulce, le aconsejaría abrigar su destino en el refugio del alma que se supera”.*

MAETERLINCK

## **Agradecimientos**

Como alumna de la Maestría en filosofía de la ciencia, debo expresar, en especial, mi sincero reconocimiento y respeto al distinguido Dr. Raúl Alcalá Campos; siempre recordaré su desinteresada y cuidadosa colaboración en cuanto a sugerencias y comentarios en los borradores de este trabajo.

Quiero, asimismo, agradecer las valiosas críticas, sugerencias y comentarios del Dr. Javier Sánchez Pozos, quien muy gentilmente revisó el proyecto y borradores de este trabajo.

Y, también, en particular, mi profundo agradecimiento al Mtro. Ulises Cerón por la revisión, críticas y comentarios para la elaboración de esta tesis.

## ÍNDICE

Introducción.....	2
I. Deslinde entre ciencia y arte de acuerdo a la noción de progreso.....	7
II. Noción de progreso en filosofía de la ciencia.....	21
a) Noción de progreso en Popper.....	21
Críticas a la noción de progreso en Popper.....	31
b) Noción de progreso en Kuhn.....	50
Críticas a la noción de progreso en Kuhn.....	66
c) Noción de progreso en Laudan.....	85
Críticas a la noción de progreso en Laudan.....	92
Conclusiones a la noción de progreso en filosofía de la ciencia.....	98
III. Noción de progreso en la hermenéutica.....	106
a) Noción de progreso en Gadamer.....	106
Críticas a la noción de progreso en Gadamer.....	125
b) Noción de progreso en Ricoeur.....	130
Críticas a la noción de progreso en Ricoeur.....	131, 143, 160-161
c) Noción de progreso en Vattimo.....	166
Críticas a la noción de progreso en Vattimo.....	179
IV. Tradición y estilo.....	183
Conclusiones a la noción de progreso en la hermenéutica	
Analogía entre la filosofía de la ciencia y la hermenéutica.....	242
Bibliografía.....	259
Hemerografía.....	264

## INTRODUCCIÓN

La distinción típica entre ciencia y arte ha sido el hecho de afirmar que en la primera hay progreso, mientras que la segunda carece de este aspecto. En la filosofía de la ciencia aún prevalece dicha distinción, por ejemplo, Popper y Kuhn coinciden en distinguir entre ciencia y arte con base en la noción de progreso que se encuentra en la ciencia, pero en el arte se diluye, no hay tal. Sin embargo, dicha distinción está elaborada de nivel metateórico, donde se encuentran los filósofos citados, a nivel objeto: se ve a la obra literaria como algo estático, permanente; no obstante, existe la crítica literaria que sitúa el estudio de las obras literarias también a nivel metaoteórico: “La Crítica Literaria es un metalenguaje, un ‘discurso sobre un discurso’ (Barthes, 1964:304). Esto es, un discurso disciplinario aplicado sobre un discurso artístico; y en el caso de la pura teoría crítica, mejor diríamos que se trata de un discurso disciplinario metateórico sobre qué es aquello a considerar en el objeto y cómo ha de versar el discurso disciplinario que verse sobre el discurso artístico.”<sup>1</sup>; la crítica literaria, como se puede observar, se ubica también a nivel metateórico, al igual que la filosofía de la ciencia, cuyo objeto de estudio son las teorías científicas mismas. Así, pues, dentro del estudio metateórico de las obras literarias, se encuentra la hermenéutica, y ésta, análogamente a la filosofía de la ciencia, concibe el progreso en su propia disciplina, motivo por el cual, en este trabajo se parte de la hipótesis de que en la filosofía de la ciencia existe una analogía con la hermenéutica, como crítica literaria, con base en la idea de progreso en ambas disciplinas.

---

<sup>1</sup> Pedro Aullón de Haro. “Epistemología de la teoría y la crítica de la literatura”, en Pedro Aullón de Haro (ed.). Teoría de la crítica literaria. Trotta, Madrid, 1994, p. 21.

Antes de hablar de las distinciones de Popper y Kuhn entre ciencia y arte, consideramos oportuno citar algún otro ejemplo que sitúa el estudio del arte como carente de progreso. Tal es el caso, por ejemplo de Gerard Radnitzky, en “De la fundamentación de teorías a la preferencia fundamental de teorías”<sup>2</sup>, dicho filósofo señala acerca de la distinción entre ciencia y arte:

“La historia intelectual europea muestra una actitud ambivalente frente a la idea de progreso. La cuestión de si ha producido algún progreso en el arte y la sabiduría moral respecto a la Antigüedad se pone y se ha puesto, con razón en duda.”<sup>3</sup>

Según Radnitzky, el progreso de las ciencias naturales se ha puesto como modelo a todas las demás disciplinas, pues afirma: “no sólo es el paradigma de todo progreso, sino posiblemente también, el único campo al que no cabe negarle el progreso.”<sup>4</sup>

Ahora bien, un estudio, dentro de la crítica literaria, afín a mi hipótesis, es el de Paul B. Armstrong, dicho crítico señala acerca del progreso en las dos culturas: la filosofía de la ciencia y la crítica literaria:

“Afirmar que el progreso es posible en las ciencias naturales, mas no en las humanidades, resulta una simplificación excesiva de las condiciones que gobiernan el conocimiento de los dos ámbitos. Dado que los criterios para juzgar lo adecuado de una explicación puede cambiar si se hace una modificación al paradigma, la investigación científica no es un avance continuo hacia un ideal único, absoluto, de conocimiento.

---

<sup>2</sup> G. Radnitzky, G. Anderson, et. al. Progreso y racionalidad en la ciencia, Alianza Universidad (Textos, 46), Madrid, 1982, p. 283.

<sup>3</sup> Loc. cit

<sup>4</sup> Ibid. , p. 284.

Después de un cambio radical en el marco, una comunidad científica puede, sin embargo, considerar que ha habido ‘progreso’, pero esta consideración refleja nada más (o menos) que su confianza en que se obtendrán diversos beneficios gracias al cambio. Una comunidad literaria puede experimentar una confianza similar en que sus intereses han sido debidamente atendidos cuando descarta un método de interpretación, plegado de anomalías y disgusto, y adopta procedimientos nuevos que por diversas razones pueden parecer más prometedores. En los dos casos, cualquier declaración de ‘progreso’ refleja sencillamente fe en que el futuro será mejor que el pasado, pese a que los criterios para evaluar el avance puedan haber cambiado porque el grupo ha adoptado un nuevo programa de investigación con supuestos, objetivos y procedimientos distintos. [...] El ‘progreso’ es un concepto demasiado ambiguo para adoptar una línea clara de demarcación entre los dos ámbitos.”<sup>5</sup>

Paul Armstrong parte de la tesis de que en ambos ámbitos del conocimiento el progreso se concibe como fe en que el futuro será mejor que el pasado, entre los métodos y programas de investigación. Sin embargo, no explora dicha tesis, sólo la enuncia y no habla más respecto al tema. Motivo por el cual, un estudio del progreso en la crítica literaria, basado en las hermenéuticas de Gadamer, Ricoeur y Vattimo no está de más, pues con base en estos tres filósofos, se puede establecer una analogía en la forma de proceder

---

<sup>5</sup> Paul B. Armstrong. Lecturas en conflicto: validez y variedad en la interpretación, UNAM, México, 1992, pp. 55-56.



ante la idea del progreso en ambos ámbitos del conocimiento: la filosofía de la ciencia y la hermenéutica literaria.

El presente trabajo se elabora a partir de la preocupación de establecer que no existe una separación entre ambas disciplinas de acuerdo a la idea de progreso. Asimismo, surgió de la intención de observar que en la filosofía de la ciencia existía una crítica, misma que era progresiva; así, pues, como estudiante de letras, partí del hecho de que cualquier análisis de una obra literaria serio, es un trabajo crítico, motivo por el cual, en lo particular, me preocupé acerca del progreso en la crítica literaria, pues intuía que en ésta también tenía que haber racionalidad y progreso.

Así, pues, el trabajo está pensado de la siguiente manera: primero se menciona el deslinde entre ciencia y arte; posteriormente, se hace la observación de que en crítica literaria sí hay progreso, esto es, en el estudio de la obra literaria a nivel metaobjeto o metateórico.

Después mostramos las nociones de progreso, tanto en filosofía de la ciencia (Popper, Kuhn, Laudan), así como las nociones de progreso en la hermenéutica (Gadamer, Ricoeur, Vattimo) para compararlas y concluir, finalmente, que es un prejuicio negar el valor progresivo del arte, y por tanto, hay una analogía entre la filosofía de la ciencia y la crítica literaria, con base en la idea de progreso.

Posteriormente, se presenta el concepto de tradición en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica para mostrar que la noción de tradición, en ambos ámbitos del conocimiento, puede verse como estilo o aplicársele este nombre. De esta manera, se verá que las tradiciones de investigación científica están sustentadas sobre un modelo estético, son "estilos", motivo por el cual se acentúa la tesis del progreso en ambas disciplinas como

algo análogo, al menos en el desarrollo histórico del conocimiento de las mismas, como cortes de paradigma o estilos, esto es, como modelos a seguir.

La analogía entre los dos ámbitos del conocimiento, en la noción de progreso, nos lleva a plantear que la Filosofía de la Ciencia debería abrigar ambas disciplinas, puesto que, de acuerdo a dicha analogía, no habría deslinde en los dos ámbitos del conocimiento.

En este sentido, una Epistemología general, en su más amplio sentido general de Filosofía de la Ciencia, se debería de referir al conjunto de disciplinas físico naturales como humanísticas, ambos aunque, separados, finalmente se complementan. Así, pues, la Estética es el correspondiente simétrico de esa Filosofía de la Ciencia, pues la suma de ambas globaliza la serie completa de los correspondientes productos culturales ampliamente elaborados. Sin embargo, en la actualidad, esto aún prevalece desajustado. En mi opinión, en dicha Filosofía de la Ciencia reside uno de los aspectos del futuro filosófico, en el sentido de asunción crítica, abstractiva y especulativa de toda teoría o doctrina. Pero, por ahora, sólo nos compete señalar que el progreso en ambas disciplinas, la filosofía de la ciencia y la hermenéutica de textos literarios se da y es muy parecido, razón por la cual no hay separación en ambas culturas por la idea de progreso.

la industria. El móvil de los científicos es la búsqueda de la verdad por sí misma, motivo por el cual, Popper lanza su primera tesis: “la poesía y la ciencia tienen el mismo origen. Su origen está en el mito.”<sup>6</sup>

Segunda tesis: existen dos tipos de crítica, una con intereses estéticos y literarios y otra con intereses racionales. La primera lleva del mito a la poesía; y la segunda, del mito a la ciencia natural. La crítica estética evalúa la belleza del lenguaje, el ritmo, las imágenes, la tensión dramática y la fuerza persuasiva; lleva a la poesía, a la épica y a la dramática, a la canción poética, y con ella a la música clásica.

La crítica científica, en cambio, se pregunta si el mito es verdad, cuestiona también a la crítica estética: se pregunta si el mundo evolucionó como se dice, por ejemplo, en los relatos de Hesíodo.

Tercera tesis: quedan aún rastros del común origen de la poesía y la música, y de la cosmología y la ciencia, puesto que en la poesía y en la ciencia la creación de mitos sigue teniendo un papel muy grande.

Las tres tesis, señala Popper, pueden calificarse como hipótesis históricas, pero aunque el arte y la ciencia tengan un origen común, hay diferencias esenciales entre ellas.

#### Diferencias entre ciencia y arte

En la ciencia hay progreso porque su meta es la búsqueda de la verdad y aproximación a ésta. En el arte también hay progreso, sin duda, y decadencia: en la fuerza creadora del artista.

Un ejemplo de autocrítica creativa en el arte son los borradores de Bethoven, quien trabajó mediante el método de reconsideración de ideas y correcciones de ellas. Pero hay

---

<sup>6</sup> K. Popper. En busca de un mundo mejor, Paidós, Barcelona, 1996, p. 287.

artistas que no utilizan este método, por ejemplo, Mozart, también ocurre con los filósofos: Russell.

En el método de errores de los artistas, y esto es una conjetura para Popper, los artistas parten de un problema, y parte de éste es tener una idea acerca del tamaño, carácter y estructura de la obra, y quizá sobre algunos temas a utilizar, pero a medida que se materializa la obra en el papel, se hacen correcciones autocríticas y hay eliminación de errores. Hay aquí un efecto de *feedback*, “un toma y daca entre el plan, la imagen ideal, a medida que se vuelve más clara y definida, por un lado, y por otro la obra concreta emergente, en trance de ser completada mediante corrección de errores.”<sup>7</sup> En cualquier caso del arte, la corrección de errores constituye una comparación entre lo hecho y a lo que se aspira.

Por su parte, la ciencia, tiene su obra: la hipótesis, la teoría; asimismo, su objetivo es la verdad o una aproximación a la verdad, y la fuerza explicativa. Por este objetivo constante hay progreso, en esta meta reside la diferencia entre arte y ciencia, con las palabras de Popper:

“[La teoría científica] Es un progreso que puede durar siglos: el progreso hacia teorías cada vez mejores. En el arte, la crítica más importante es la autocrítica creadora del artista; sin embargo, en la ciencia, la crítica no es sólo autocrítica sino también crítica en cooperación: cuando un científico pasa por alto un error intenta ocultarlo -algo que por fortuna sólo sucede rara vez- por lo general otros científicos descubren este error. Pues el método de la ciencia es la autocrítica y la crítica recíproca. La crítica

---

<sup>7</sup> Ibid. , p. 291.

juzga a la teoría por sus logros en la búsqueda de la verdad. Es lo que hace racional a la crítica.”<sup>8</sup>

Así, pues, en la ciencia, el gran teórico corresponde o tiene como correlato al gran artista y como éste, está guiado por su imaginación, intuición y sentido de la forma; “Pero a diferencia de la obra de arte, la gran teoría siempre está sujeta a nuevas mejoras.”<sup>9</sup> El científico sabe que su obra se separa de una aproximación de la verdad y por este motivo en la ciencia es necesario siempre un examen crítico racional, tanto del creador de una teoría científica como de otros científicos, en la ciencia no existe ninguna gran obra basada en la inspiración y en la forma.

Como podemos observar, la diferencia entre arte y ciencia, según Popper, está dada en el progreso: no existe ninguna teoría acabada, siempre está sujeta a la crítica para tener más aproximación a la verdad. En cambio, la obra del gran artista, una vez terminada, no está sujeta a crítica para mejoras internas, de estructura.

Desde mi punto de vista, en la postura de Popper no aparece una distinción entre dos niveles de análisis críticos en la ciencia, por un lado se debe tomar en cuenta el análisis crítico a nivel objeto, que es cuando el científico, al elaborar su teoría procede mediante el método de *feedback*; pero una vez elaborada tal teoría, y sometida de nuevo a otra crítica por parte de otros científicos, aquí tenemos, pues, un quehacer a nivel metaobjeto o metateórico: otros científicos introducen modificaciones o ejercen crítica progresiva hacia una teoría objeto.

Lo mismo ocurre con el arte, así, pues, en términos de crítica literaria o hermenéutica, Popper no distingue entre un nivel objeto (obra de arte) y un nivel metateórico (crítica del

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 293.

arte o hermenéutica), al no distinguir entre estos niveles, señala que la diferencia entre ciencia y arte está en el progreso; sin embargo, en literatura, al menos en crítica literaria, sí podemos hablar de progreso en tanto que existe de una obra x objeto, una pluralidad de interpretaciones en las cuales, los críticos deben elegir por la mejor interpretación; asimismo, el papel de la crítica literaria es crucial para el progreso en este ámbito, el arte, pues desempeña el papel de responsabilidad de qué obras perduren y qué otras no, es decir, cuáles serán rescatadas en la historia literaria y cuáles no. Antes de entrar en detalles, veamos la postura de otro filósofo de la ciencia, Kuhn, acerca del deslinde entre arte y ciencia.

#### **b) T. S. Kuhn**

Kuhn en “Comentarios acerca de las relaciones de la ciencia con el arte”, ensayo que aparece en La tensión esencial, establece cuáles serían las diferencias, desde su perspectiva, de ambas disciplinas.

En dicho ensayo, Kuhn se propone mostrar lo evidente: que la ciencia y el arte son dos actividades muy diferentes; sin embargo, acerca de cómo lograr su objetivo no tiene ideas claras, motivo por el cual se limita a comentar un texto de Hafner, donde se extraen paralelismos entre la ciencia y el arte en tres campos: *los productos* del científico y el artista, *las actividades* de las cuales resultan dichos productos y la respuesta del *público* a ellos.

Respecto a los productos de ambas disciplinas, Kuhn establece la observación de que se extrajeron de un campo muy limitado del material existente, corresponden a ilustraciones científicas y pinturas; mas, comenta nuestro filósofo, las pinturas son productos finales de la actividad artística, y las ilustraciones científicas son, en el mejor de los casos, un

producto secundario de la actividad científica, están hechas por técnicos y finalmente son destruidas.

Es indudable, señala Kuhn, el paralelismo en ambas disciplinas de simetría, sencillez y elegancia en la expresión simbólica, así como en formas de la estética matemática; no obstante, en las artes, la estética es el objetivo del trabajo, en las ciencias es sólo un instrumento ya sea como criterio de elección de teorías comparables en otros aspectos, o como guía para la imaginación que busca la solución de un acertijo técnico difícil de manejar; así, pues, la estética en el arte constituye un fin; y en la ciencia, en cambio, un medio:

“Sólo cuando sirve para resolver el acertijo, sólo si la estética del científico coincide con el de la naturaleza, ésta desempeña un papel en el desarrollo de la ciencia. En ésta, la estética rara vez es un fin en sí y nunca un fin primordial.”<sup>10</sup>

Hay quienes proponen similitudes entre la ciencia y el arte basándose en el hecho de que ambas disciplinas se enfrentan a problemas técnicos para ser resueltos en el desempeño de su actividad; sin embargo, asienta Kuhn, insistir exclusivamente en estos paralelos oscurece una diferencia vital entre ambas disciplinas: el artista debe resolver problemas técnicos para producir objetos artísticos; y, el científico, en cambio, el acertijo técnico resuelto es su objetivo, y la estética es un medio para resolverlo. De esta manera:

“Sea en el dominio de los productos o de las actividades, lo que son fines para el artista son medios para el científico, y viceversa.”<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> T. S. Kuhn. La tensión esencial, FCE, México, p. 367.

<sup>11</sup> Ibid., p. 368.

Asimismo, en la solución de problemas técnicos, en ambos ámbitos del conocimiento, se involucra al público, pero éste participa en cada actividad de manera diferente; en la ciencia se comparte con el público la solución a problemas, pero las respuestas estéticas individuales de los científicos son privadas; y en las artes sucede que los miembros de una escuela artística comparten un estilo y una estética.

En el arte existe un gran público que examina el trabajo del innovador y su crítica, en los museos, galerías, etc., y no ocurre así en la ciencia.

Así, pues, entre el arte y la ciencia se encuentran divergencias de identidad, fines y medios.

Otra diferencia importante entre arte y ciencia corresponde a las respuestas de los artistas o científicos hacia el pasado de sus disciplinas respectivas. En la ciencia los científicos contemporáneos se dirigen hacia su propio pasado con otra sensibilidad, mientras que en el arte las obras del pasado desempeñan un papel esencial en la formación del gusto del público y en la iniciación de los propios artistas. En cambio, en la ciencia un avance significa la eliminación de libros y revistas, se vuelven anacrónicos y se almacenan o archivan al desuso. Entonces, a diferencia del arte, la ciencia destruye su pasado. Además, asienta Kuhn, la comunicación entre público y artistas está mediada por las obras de tradiciones pasadas y no por las innovaciones contemporáneas, tal es la función de los museos e instituciones mediadoras, como el museo, no tienen función alguna en la vida profesional del científico, pues los productos con los cuales éste adquiere comunicación con el público están muertos o idos.

La razón por la cual el museo no tienen ninguna función en la ciencia se debe, señala Kuhn, a que la ciencia no toma en cuenta los productos de tradiciones antiguas. De esta



manera, hay un problema al saber qué es lo correcto y equivocado, acertado y erróneo en la misma ciencia. Esta cuestión le parece importante a Kuhn y resolverla implica entender profundamente la diferencia entre arte y ciencia; pues reconocer dicha diferencia permitirá hacer algunos progresos.

Dicha cuestión estriba en que los científicos intentan resolver problemas o acertijos con soluciones óptimas, y una vez encontrada una solución, todos los intentos anteriores pierden su pertinencia, se convierten en algo innecesario y deben hacerse a un lado por los propios intereses de la ciencia. De esta manera, con la eliminación de la carga innecesaria:

“desaparecen también los factores privados e idiosincráticos, los meramente históricos y estéticos, gracias a los cuales el descubridor llegó a la solución.”<sup>12</sup>

Lo que marca el deslinde entre ciencia y arte, para Kuhn, es el valor que se les concede a los productos del pasado; la identidad de los fines y los medios y la existencia de un público.

Por otro lado, respecto a la pauta de desarrollo general de ambas disciplinas, Kuhn asienta lo siguiente: lo que se aplica a las artes o a la filosofía también se aplica a la ciencia, esta semejanza debe ser reconocida para posteriormente encontrar diferencias en la estructura final del desarrollo, por ejemplo, el triunfo de una tradición artística no implica soportar al mismo tiempo muchas tradiciones o escuelas incompatibles. En cambio, en la ciencia, la victoria de una tradición o la derrota no se posponen tanto tiempo y el bando perdido es poscrito:

“Sus últimos partidarios, si los hay, son considerados desertores del campo, o bien, aunque la resistencia a la innovación es característica

común del arte y la ciencia, el reconocimiento póstumo se presenta con regularidad sólo en el arte. La mayoría de los científicos cuyas aportaciones tienen que ser reconocidas viven el tiempo suficiente como para recibir la recompensa por sus trabajos.”<sup>13</sup>

Otra diferencia, si los artistas quieren, pueden cambiar de estilo y esto ocurre raramente en la ciencia. Asimismo, en el arte, en su evolución, no ocurren crisis internas como en la ciencia. La función de las crisis en la ciencia consiste en señalar la necesidad de innovar, pero la innovación no es un valor primordial para los científicos, motivo por el cual se condena, pues constituye una reacción a la tradición. En las artes, en cambio, la vanguardia corresponde a una amenaza, pero eso no tiene nada que ver con la función histórica de la misma vanguardia:

“Por lo menos desde el Renacimiento, este componente innovador de la ideología del artista -no es el único componente ni muy comparable con los demás- ha hecho por el desarrollo del arte algo de lo que las crisis internas han hecho por fomentar las revoluciones en la ciencia. Decir con orgullo, como lo hacen tanto artistas como científicos, que la ciencia es acumulativa y el arte no, es confundir la pauta de ambos campos. Sin embargo, esa generalización repetida tan a menudo expresa lo que suele ser la más profunda de las diferencias que hemos venido examinando: el valor, radicalmente diferente, que los científicos y los artistas le conceden a la innovación.”<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Ibid. , p. 372.

<sup>13</sup> Ibid. , p. 374.

<sup>14</sup> Ibid. , p. 376.

Finalmente, Kuhn establece la observación de que no debe confundirse paradigma con teorías científicas, de tal suerte que no debe emplearse estilo por paradigma, pues este último es un ejemplo concreto y aceptado de realizaciones científicas, soluciones a problemas reales con base en los cuales los científicos modelan su propio trabajo. Es importante observar que el paradigma kuhniano puede verse como estilo según el capítulo, de este trabajo, "Tradición y estilo".

Como podemos observar, Popper no es consciente de que su distinción entre ciencia y arte está elaborada a partir de un trabajo metateórico en la ciencia y objeto en el arte: "Pero a diferencia de una gran obra de arte, la gran teoría siempre está sujeta a nuevas mejorías."<sup>15</sup> Al considerar a la obra de arte sólo a nivel objeto, pareciera que el progreso en ella se diluye, pues ésta es vista como estática. Sin embargo, existe la crítica literaria y ésta coloca al estudio de la literatura, para este trabajo, a nivel metateórico: "La Crítica Literaria es un metalenguaje, un 'discurso sobre un discurso' (Barthes, 1964: 304). Esto es, un discurso disciplinario aplicado sobre un discurso artístico; y en el caso de la pura teoría crítica, mejor diríamos que se trata de un discurso disciplinario sobre qué es aquello a considerar en el objeto y cómo ha de versar el discurso disciplinario que verse sobre el discurso artístico."<sup>16</sup>; e implica, también, una noción de progreso, como se verá en el desarrollo de este trabajo.

Por su parte, en Kuhn, tenemos que en la ciencia el progreso se da como modelo de continuidad y acumulación del paradigma, donde no hay un carácter auténtico del proceso progresivo, pues lo que los científicos describen está determinado por la ciencia normal, lo

---

<sup>15</sup> Karl R. Popper. Op. cit., p. 293.

convergente, es decir, lo que se descubre está propuesto como lo ya disponible o accesible, los descubrimientos científicos sólo se articulan en paradigmas ya existentes; en cambio, en el caso del arte, es decir, del genio artista, se abren nuevos caminos y horizontes y tiene la característica de servir de modelo históricamente.

Es importante subrayar que las posturas de Kuhn y Popper respecto al deslinde entre ciencia y arte coinciden, para ambos filósofos, la diferencia estriba en afirmar el progreso en la ciencia y negarlo en el arte. Popper aceptaría la postura de Kuhn, pero le añade la tradición de segundo orden.

Así, pues, el progreso científico, tanto en Popper como en Kuhn, se da dentro de una tradición científica. Pues bien, en el capítulo último de este trabajo, titulado “Tradición y estilo”, se mostrará que los conceptos de tradición, en Popper, Kuhn y Laudan, tienen los aspectos del “modelo de lo clásico” de Gadamer: el aspecto normativo e histórico, y tienen la característica de prevalecer en el tiempo como modelos a seguir, en este sentido, son estilos.

Ahora bien, es curioso observar que en la distinción que ambos filósofos elaboran entre ciencia y arte, caractericen a éste último como la gran obra que permanece históricamente y sirva de modelo.

Este modelo constituye una canonización, y en el arte, como clásico, pasa a la historia, se vuelve tradición. Así, pues, la obra literaria se conserva en la historia como tradición o estilo, ya sea como una obra, un conjunto de obras o el estilo de una época.

---

<sup>16</sup> Pedro Aullón de Haro. "Epistemología de la teoría y la crítica de la literatura", en Pedro Aullón de Haro (ed.). Teoría de la crítica literaria, Trotta, Madrid, 1994, p. 21.

En consecuencia, tanto la noción de tradición en Popper como en Kuhn, se encuentran dentro del modelo de lo clásico y son estilo, pero además, comparten el mismo modelo de la obra literaria; las tradiciones de investigación están cimentadas bajo este modelo.

Así, pues, en sus modelos de tradición ambos filósofos conciben el progreso en la ciencia, y niegan, en cambio, el progreso en la tradición artística. En este sentido, a la literatura se le concibe como obras geniales que perduran como modelo a lo largo de la historia, y éstas pertenecen, por el contrario, a una tradición escrita inmutable, estática, donde obviamente no hay progreso. Pero es importante resaltar que esta visión del arte está dada a nivel de objeto, como si la obra estuviera terminada y no tuviera ya ninguna repercusión o algún cambio en la misma tradición literaria.

Este prejuicio está tan arraigado, que a nivel metateórico, es decir, en un nivel hermenéutico se niega el progreso o cambio en el estudio de la tradición; tal es el caso de Jürgen Habermas en La lógica de las ciencias sociales, allí se considera el estudio de la tradición gadameriana como mera repetición en Verdad y método, en su texto, Habermas señala que la noción de horizontes de Gadamer es válida para la dimensión vertical de una distancia histórica, como en el plano horizontal para superar las dificultades de comprensión en las distancias geográficas y culturales. De ahí que la comprensión exija el modelo de la traducción, el intérprete pertenece a la tradición que es su objeto, pues lleva a efecto la apropiación de una tradición desde el horizonte de expectativas preformado por esa tradición. De esta manera, señala Habermas, la hermenéutica insiste en que aprendemos a entender un juego de lenguaje desde el horizonte de la lengua que nos es familiar; en cierto modo, dice, repetimos a la tradición, pero con mediación:

“La comprensión hermenéutica es una interpretación de textos que supone textos ya entendidos, conduce a nuevos procesos de formación

desde el horizonte de procesos de formación ya cumplidos; constituye un fragmento de socialización ya efectuada -al apropiarse la tradición la prosigue-. Puesto que la comprensión hermenéutica pertenece ella misma al plexo objetivo que en ella se refleja, la superación de la distancia temporal tampoco puede entenderse como una construcción del sujeto cognoscente: la continuidad de la tradición ha salvado fácticamente ya la distancia entre el intérprete y el objeto.”<sup>17</sup>

Como podemos observar, para Habermas, la fusión de horizontes en el estudio de la tradición lleva a una repetición de la misma, a un proceso inmutable en el cual no hay progreso, la continuidad de la historia es la misma tradición, no hay cambio; tampoco existe una construcción del sujeto cognoscente, es decir, de quien estudia la tradición. Por estos motivos, según Habermas, la hermenéutica gadameriana cae en el historicismo.

No obstante, es en la misma aplicación hermenéutica gadameriana donde se encuentra la construcción del sujeto cognoscente, es decir, del hermeneuta mismo para introducir innovación temática en la tradición o hasta cambios revolucionarios.

Introducimos aquí dicha observación de Habermas a Gadamer para mostrar, a lo largo de este trabajo, que no ocurre así en el estudio de la tradición literaria, pues la tradición no permanece estática o es repetitiva, sino que también hay progreso, hay cambios puesto que los lectores, como hermeneutas, no son sujetos pasivos, sino activos, mismos que introducen innovaciones o cambios revolucionarios en la misma tradición. Para mostrar esta posición del progreso en la crítica literaria como estudio de la tradición, recurrimos a tres filósofos que han introducido a la crítica literaria dentro de sus hermenéuticas: Gadamer, Ricoeur y Vattimo. Dichas hermenéuticas parten de la noción de herencia o

---

<sup>17</sup> Jürgen Habermas. La lógica de las ciencias sociales, rei, México, 1993, p. 238.

tradición como única posibilidad de comprensión del ser como proyecto; asimismo, retomando la noción de fusión de horizontes y en esta categoría se encuentra la posibilidad de progreso en el estudio de las obras de arte, es decir, de la crítica literaria.

Así, pues, veremos en el capítulo "Tradición y Estilo" de este trabajo que el modelo de lo clásico dé forma a las tradiciones de investigación científica, éstas se sustentan como sobre un modelo estético, motivo por el cual es muy lógico suponer el progreso en ambas disciplinas como algo análogo. Entonces, en este sentido, hay una analogía entre filosofía de la ciencia y hermenéutica, como crítica literaria, pero esto lo mostraremos a lo largo del capítulo presente.

Asimismo, independientemente de la estetización de las tradiciones de investigación científica, se encuentran otras analogías en las formas de proceder progresivamente en ambas disciplinas, esto es, en la filosofía de la ciencia y en la crítica literaria como hermenéutica, tal es el caso de hacer uso de la racionalidad práctica o *phrónesis* aristotélica respecto a la elección de teorías científicas, al menos en la versión kuhniana de la filosofía de la ciencia y en la práctica hermenéutica misma, individual y colectiva, motivo por el cual, la analogía entre la filosofía de la ciencia y crítica literaria se acentúa.

A continuación mostramos las nociones de progreso, tanto en filosofía de la ciencia (Popper, Kuhn y Laudan), así como las nociones de progreso en la hermenéutica (Gadamer, Ricoeur, Vattimo) para compararlas y concluir, finalmente, que es un prejuicio negar el valor progresivo del arte, y por tanto, hay una analogía entre la filosofía de la ciencia y la crítica literaria, con base en la idea de progreso.

## II. Noción de progreso en filosofía de la ciencia

### a) Progreso en Karl R. Popper

En la obra de Popper se discute cómo cambia la ciencia a través del tiempo de modo progresivo acercándose a la verdad con base en el criterio de verosimilitud de las hipótesis, esto es, su grado de aproximación a la verdad. El modo en que progresa la ciencia es racional, su forma es el racionalismo crítico, que incluye conjeturas de hipótesis e intentos de refutarlas mediante test severo, y entonces elegir la teoría con mayor progreso cognitivo; para lograr esto sólo se necesita la lógica deductiva, la ecuación Racionalidad=Criticismo=Logicidad deductiva es la clave del progreso científico.

El criterio de cientificidad de Popper no es un criterio empírico, sino de “demarcación” y señala que un enunciado o conjunto de enunciados es científico sólo si puede ser contrastado experimentalmente para determinar su falsedad, esto es, sólo si es falsable:

“el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de la *verificabilidad*, sino el de la *falsabilidad* de los sistemas.”<sup>18</sup>

Según el criterio de demarcación de Popper, un enunciado también debe ser universal que excluye la ocurrencia de determinados hechos incompatibles con él, mismos que constituyen los “falsadores” posibles para determinar la refutación del mismo.

Con su criterio de demarcación Popper establece que el método científico consiste en proponer hipótesis y teorías explicativas audaces y universales para contrastarlas intentando falsarlas y proponer otras mejores. Esta metodología es asimétrica a la verificación, pues si un enunciado universal no puede ser verificado por numerosos casos a su favor, entonces



basta un solo caso desfavorable para poder concluir, mediante la aplicación del *modus tollens*, su falsedad.<sup>19</sup>

Para Popper, el método del ensayo y el error, de conjeturas y refutaciones es racional: “no hay procedimiento más racional que el método del ensayo y el error, de la conjetura y la refutación: de proponer teorías intrépidamente; de hacer todo lo posible por probar que son erróneas; y de aceptarlas tentativamente, si nuestros esfuerzos críticos fracasan.”<sup>20</sup>

Según Popper, sólo el método de conjeturas y refutaciones garantiza el aumento del conocimiento en la ciencia. En el capítulo II de La lógica de la investigación científica, señala nuestro filósofo: “la característica distintiva de los enunciados científicos reside en que son susceptibles de revisión (es decir, en el hecho de que pueden ser sometidos a crítica y reemplazados por otros mejores): [...] su tarea consiste en analizar la peculiar capacidad de progreso en la ciencia.” En esta obra Popper desarrolló su metodología falsacionista sin hacer alusión a algún concepto de verdad; sin embargo, posteriormente, en el texto “La verdad, la racionalidad y el desarrollo del conocimiento científico”, capítulo X de Conjeturas y refutaciones, mantiene la postura de que el método científico es un proceso racional de aproximación a la verdad, a través de teorías cada vez más verosímiles.

Así, pues, si bien en La lógica de la investigación científica no aparece ninguna noción de verdad, ni de verosimilitud, sí encontramos una noción de progreso en el apéndice 85, titulado “La ruta de la ciencia”, en dicho texto se establece que el método presupone no el conocimiento absoluto, sino derribar el conocimiento anterior para tener uno más confiable; en este sentido, el progreso no se mide por acumulación, sino que se necesita entrar en el

---

<sup>18</sup> Karl R. Popper. La lógica de la investigación científica, apartado 6, rei, México, 1996, p. 40.

<sup>19</sup> Ibid., apartado 23.

<sup>20</sup> Karl R. Popper. “La ciencia: conjeturas y refutaciones”, en Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico, Paidós (Básica, 7), Barcelona, 1994, p. 78.

juego de la refutación para tener problemas nuevos, profundos y someter las respuestas a contrastaciones más rigurosas: “Pues sólo cabe superar una teoría que esté bien corroborada por medio de otra de nivel más alto; esto es, por una que sea más contrastable y que, además, contenga la teoría antigua y bien corroborada.”<sup>21</sup> Los métodos de contrastación están apoyados en inferencias inductivas que van de un nivel a otro más bajo; y, por regla general, sólo las teorías actuales ofrecen un camino para un experimento crucial que facilite la falsabilidad.

En el mismo apéndice, 85, Popper señala que aunque la imagen de la ciencia contenga mayor universalidad en sus últimas teorías, no por eso se tiene un sistema de enunciados seguros, verdaderos o que avance hacia un estado final, pues la ciencia no pretende tener la verdad, ni siquiera la probabilidad; sin embargo, dice Popper, el esfuerzo por el conocimiento y la búsqueda de la verdad es el móvil de la investigación científica a través del método de conjeturas y refutaciones. El progreso para Popper no es acumulativo: “El avance de la ciencia no se debe al hecho de que se acumulen más y más experiencias perceptivas con el correr del tiempo, ni al de que haríamos cada vez mejor uso de nuestros sentidos [...] el único medio que tenemos para interpretar la naturaleza son las ideas audaces, las anticipaciones injustificadas y el pensamiento especulativo: son nuestro solo *organon*, nuestro único instrumento para captarla. Y hemos de aventurar todo ello para captar el premio: los que no están dispuestos a exponer sus ideas a la aventura de la refutación no toman parte en el juego de la ciencia.”

Así, pues, según Popper, la objetividad científica presupone a todo enunciado científico como provisional para siempre, la corroboración es relativa a enunciados provisionales, motivo por el cual el avance de la ciencia “se encamina hacia la finalidad infinita de

---

<sup>21</sup> Karl R. Popper. La lógica de la investigación científica, p. 257.

descubrir problemas nuevos, más profundos y generales, y de sujetar nuestras respuestas provisionales a contrastaciones renovadas y cada vez más rigurosas.”<sup>22</sup>

En el texto “La verdad, la racionalidad y el desarrollo del conocimiento científico”<sup>23</sup>, Popper sostiene que la forma del desarrollo científico le da un carácter racional y empírico a la ciencia, esto es, el modo en que el científico discrimina entre teorías disponibles y elige la mejor; por desarrollo del conocimiento no se entiende acumulación de observaciones, sino el derrocamiento de teorías científicas y su reemplazo por otras más satisfactorias. En este texto se discute la noción de progreso y discriminación entre teorías rivales relacionados con problemas referidos a la noción de verdad objetiva y de mayor acercamiento a la verdad. Es importante subrayar que Popper está interesado en el desarrollo del conocimiento en general “creo que el estudio del desarrollo del conocimiento científico es la manera más fructífera de estudiar el desarrollo del conocimiento en general.”<sup>24</sup> Además, nuestro filósofo se opone a una ley del progreso<sup>25</sup>, pues la ciencia es una de las pocas actividades donde los errores son criticados sistemáticamente y corregidos, a menudo, con el paso del tiempo. Popper propone la tesis de que en la ciencia se dispone de un criterio para evaluar el progreso:

“Dentro de la ciencia, en cambio, tenemos un *criterio de progreso*:

inclusive antes de someter una teoría a un test empírico podemos decir si,

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>23</sup> Conferencia que Popper no dio ni se publicó antes, debido a su extensión, en el Congreso de Filosofía de la Ciencia, realizado en Stanford, en agosto de 1960, pero publicada en el capítulo X, en Karl R. Popper. Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico, 4a. reimpr., Paidós (Básica, 7), Barcelona, 1994, pp. 264-305.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>25</sup> V. Karl R. Popper. La miseria del historicismo.

en caso de que resista los tests específicos, será o no un avance con respecto a otras teorías con las que estamos familiarizados.”<sup>26</sup>

Esta tesis de Popper implica que se tiene un criterio de progreso metacientífico para establecer el carácter potencial progresista de una teoría, con otras palabras, el *potencial* carácter satisfactorio relativo. Este criterio de satisfactoriedad potencial relativa<sup>27</sup> es simple:

“Considera preferible la teoría que nos dice más; o sea, la teoría que contiene mayor cantidad de información o *contenido* empíricos; que es lógicamente más fuerte; que tiene mayor poder explicativo; y que, por ende, puede ser testada *más severamente* compartiendo los hechos con las observaciones.”<sup>28</sup>

Este criterio metacientífico de progreso contiene elementos racionales y empíricos de la ciencia, involucra las elecciones, rechazos y decisiones que muestran el haber aprendido de los errores, y por ello, se ha aumentado el conocimiento científico; pero se debe ver a la ciencia progresando de problemas a problemas, pues una teoría, al ser explicativa, es un intento por resolver un problema científico concerniente al descubrimiento de una explicación o vinculado a él.

Según Popper, es posible hablar de progreso, aunque no se hable de la verdad de sus teorías. Sin embargo, en este estudio, sostiene la teoría de la verdad objetiva de la correspondencia con los hechos de Tarski, pues la idea de este último filósofo hace evidente el tomar “verdad” como sinónimo de “correspondencia con los hechos”, así, pues, en el metalenguaje se puede hablar de enunciados y de hechos. Con base en Tarski, Popper

<sup>26</sup> Conjeturas y refutaciones, p. 266.

<sup>27</sup> Ver grados de testabilidad, contenido empírico, corroborabilidad y corroboración en Karl R. Popper. La lógica de la investigación científica, apéndices 31, 46, 82 y 83; y el apéndice IX de Conjeturas y refutaciones.

<sup>28</sup> Conjeturas y refutaciones, p. 267.

establece que una teoría puede ser verdadera, aunque no haya razón alguna para creer que es verdadera, asimismo otra puede ser falsa aunque tengamos razones buenas para ella. Esta idea de verdad lleva a Popper a la siguiente afirmación: aun cuando tengamos una teoría verdadera, por lo general, siempre estamos conjeturando y puede sernos imposible saber que es verdadera. Entonces, en la búsqueda del conocimiento, se tratarán de encontrar teorías que estén más cerca de la verdad que otras, que correspondan mejor a los hechos. También, Popper encuentra la implicación de no tener ningún criterio para establecer la verdad; sin embargo, podemos guiarnos por la idea de verdad como principio regulador.

La idea de verdad como correspondencia con los hechos y la idea de contenido desempeñan papeles importantes en las consideraciones científicas y contribuyen a aclarar la idea de progreso en la ciencia.

En el criterio de verdad como correspondencia con los hechos, según Popper, no podemos prescindir de la idea de una peor o mejor aproximación a los hechos, de tal suerte que da una lista de casos en los cuales una teoría  $t_1$  es superada por otra teoría  $t_2$ :

- (1)  $t_2$  hace afirmaciones más precisas que  $t_1$ , y soporta la prueba de tests más severos.
- (2)  $t_2$  toma en cuenta y explica más hechos que  $t_1$ .
- (3)  $t_2$  explica o describe los hechos con mayor detalle que  $t_1$ .
- (4)  $t_2$  ha resistido tests en los que  $t_1$  ha fracasado.
- (5)  $t_2$  ha sugerido nuevos tests experimentales en los que no se había pensado antes de que  $t_2$  fuera concebida; y  $t_2$  ha resistido la prueba de esos tests.
- (6)  $t_2$  ha unificado o conectado diversos problemas hasta ese momento desvinculados entre sí.

En los seis casos, el contenido empírico de la teoría t2 es mayor que el de t1, y esto sugiere la posibilidad de combinar las ideas de verdad y contenido y fundirlas en una sola: la idea del grado de mejor (o peor) correspondencia con la verdad, es decir, la idea de verosimilitud:

“Lo anterior nos sugiere la posibilidad de combinar las ideas de verdad y de contenido y fundirlas en una sola: la idea del grado de mejor (o peor) correspondencia con la verdad o de mayor (o menor) semejanza o similitud con la verdad; o para usar el término ya mencionado antes (en contraposición con la probabilidad), la idea de (grados de) verosimilitud.”<sup>29</sup>

En la ecuación de verosimilitud se supone que son comparables los contenidos de verdad y los contenidos de falsedad de dos teorías t1 y t2, se puede decir que t2 es más semejante a la verdad o corresponde mejor a los hechos si y sólo si:

(a) el contenido de verdad, pero no el contenido de falsedad, de t2 es mayor que el de t1;

(b) el contenido de falsedad de t1, pero no el contenido de verdad, es mayor que el de t2.

Así, pues, si se opera con la suposición, quizás *ficticia*, de que el contenido y el contenido de verdad de una teoría  $\alpha$  son en principio medibles, entonces podemos ir un poco más allá de esta definición y definir también  $V_s(\alpha)$ , o sea, la medida de la *verosimilitud* o la semejanza con la verdad de  $\alpha$ :

$$V_A(\alpha) = C_{tv}(\alpha) - C_{tf}(\alpha)$$

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 284.

Donde VA es verosimilitud,  $Ctv(a)$  es una medida del contenido de  $a$ , y  $Ctf(a)$  es una medida de falsedad de  $a$ .

Es obvio que  $Vs(a)$  satisface nuestras exigencias, según las cuales  $Vs(a)$  debe aumentar:

- (a) Si  $Ctv$  aumenta, pero no  $Ctf(a)$ , y
- (b) Si  $Ctf(a)$  disminuye, pero no  $Ctv(a)$ .

Según Popper<sup>30</sup>, la verosimilitud se define de tal manera que la verosimilitud máxima sólo sería alcanzada por una teoría que además de ser verdadera, tuviera una amplitud total que correspondiera a todos los hechos, hechos reales, esto es válido para el grado máximo de verosimilitud, pero, apunta Popper, no para la comparación de teorías con respecto a su grado de verosimilitud, esta idea de verosimilitud es más importante para el análisis de los métodos científicos que la idea misma de verdad absoluta.

El motivo por el cual Popper sostiene la tesis de la verosimilitud es su posición de inaccesibilidad de la verdad, puesto que la ciencia es una actividad racional cuyo objetivo es la verdad, siendo la verdad algo irreconocible, entonces ya no se busca la verdad misma, sino el incremento de verosimilitud, con esto quiere decir que, dado un par de teorías rivales, debemos optar por la que esté más cerca de la verdad. Sin embargo, la verosimilitud es insostenible porque no se puede proceder de tal modo en las teorías científicas, pues tales teorías contienen un número infinito de asertos, esto es, de enunciados que puedan ser verdaderos o falsos. Una teoría contiene todas las consecuencias de los postulados, y este conjunto, llamado cierre deductivo de los postulados, es infinito. No se trata sólo de una cuestión lógica, además, no disponemos de ningún procedimiento para comparar las teorías con relación al contenido. La verosimilitud

de Popper sería un criterio o un síntoma para el progreso, no obstante, no se encuentra tal criterio porque no se pueden conocer todas las verdades que son expresables en el lenguaje en cuestión.<sup>31</sup>

En el mismo ensayo, Popper propone tres requisitos para el desarrollo del conocimiento científico: primero, la nueva teoría debe partir de una idea simple, nueva, poderosa y unificadora acerca de alguna conexión o relación entre cosas o hechos o nuevas entidades teóricas hasta el presente inconexas. Segundo, se requiere que la nueva teoría, además de explicar todos los explicanda, debe tener nuevas consecuencias testables, predecir nuevos fenómenos. Tercero, se requiere que la nueva teoría salga con éxito de nuevos y severos tests.

La tesis de Popper acerca del desarrollo del conocimiento científico es la siguiente:

“Mi tesis es que el desarrollo de nuestro conocimiento, de nuestra manera de elegir entre las teorías, frente a determinados problemas, es lo que da carácter racional a la ciencia.”<sup>32</sup>

Al identificar la racionalidad con la actitud crítica, se buscan teorías que, por falibles que sean, progresan más allá de sus predecesoras; en este sentido, Popper está convencido de que la racionalidad de una teoría reside en el hecho de que se elige una teoría porque es mejor a las anteriores y puede aproximarse más a la verdad.

En otro texto, titulado “La racionalidad de las revoluciones científicas”<sup>33</sup> Popper sostiene que, para que una teoría sea revolucionaria, debe contradecir, desde un punto de vista lógico, a su predecesora, en este sentido, el progreso en la ciencia, asienta nuestro

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>31</sup> Ver Newton-Smith. *La racionalidad de la ciencia*, pp. 57-89.

<sup>32</sup> Karl R. Popper. *Op. cit.*, p. 302.

<sup>33</sup> Karl R. Popper. “La racionalidad de las revoluciones científicas”, en Ian Hacking. *Revoluciones científicas*. FCE(Breviarios, ), México, 1985, p



filósofo, siempre es revolucionario. Su segundo punto es que el progreso en la ciencia, además de revolucionario y no acumulativo, es conservador, porque una nueva teoría siempre debe ser capaz de explicar el triunfo de su predecesora. Esto sugiere el hecho de que antes de someter una teoría a prueba, sabemos que será mejor que la anterior, esto significa que en la ciencia tenemos una norma de progreso y el progreso en la ciencia puede evaluarse racionalmente, así, pues, la historia de la ciencia es en términos generales, una historia del progreso. De esta manera, el progreso científico es revolucionario, y las revoluciones científicas son racionales en el sentido de que desde el principio, se puede decidir racionalmente si una teoría es mejor o no que se predecesora. En este mismo texto señala Popper:

“Ya debe ser obvio que la objetividad y la racionalidad del progreso en la ciencia no se dan por la objetividad y la racionalidad personales de los hombres de ciencia.”<sup>34</sup>

El genio científico, a veces, al igual que el genio poeta, tiene inspiraciones inconscientes e irracionales, pero esto no hace que los resultados teóricos, las pruebas matemáticas, sean irracionales.

Como se puede observar, para Popper, como para los empiristas lógicos, la racionalidad del método científico y del progreso, depende de la justificación lógica y empírica de las decisiones de los científicos, motivo por el cual concibe al método científico como una aplicación estricta del *modus tollens*, pero por ello, se ve obligado a recurrir a “decisiones” complementarias convencionales y, por lo general, se metodología no es coherente con la práctica real científica, ni es un proyecto realizable, a pesar de su carácter decisivo.

### **Críticas a la noción de progreso en Popper**

Como ya se ha mencionado, la imagen del progreso científico ofrecida por Popper, consiste en un acercamiento progresivo a la verdad con base en el criterio de verosimilitud y el método del racionalismo crítico que incluye conjeturas de hipótesis e intentos de refutarlas mediante tests severos a fin de elegir la teoría con mayor progreso cognitivo y para lograr esto sólo se requiere de la lógica deductiva. Ahora bien, las críticas más severas a Popper se refieren precisamente al método de conjeturas y refutaciones, así como a la tesis de la verosimilitud, pues se sostiene que la racionalidad en Popper, formal-metodológica, es ahistórica, impuesta e instrumental y no coincide con la práctica real científica.

#### Críticas al método de conjeturas y refutaciones

Como sabemos, Kuhn ha sido uno de los principales críticos al método de conjeturas y refutaciones de Popper, en el texto “La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación”, compara el método de Popper, de conjeturas y refutaciones, por supuesto, con la práctica de la ciencia normal, es decir, con su propia imagen del desarrollo científico, que consiste en ciencia normal y ciencia revolucionaria; así, pues, establece Kuhn que los científicos al trabajar con una conjetura, relacionan su problema con el cuerpo de conocimientos aceptado. Después se someten las hipótesis a una serie de pruebas, entonces, se habrá hecho un descubrimiento o, por lo menos, se habrá resuelto un problema, un enigma; sin embargo, de no ser así, se abandona el problema o se trata de resolverlo con la ayuda de otra hipótesis; y, aunque no todos, muchos problemas de la investigación científica adoptan esta forma. Según Kuhn, las pruebas de este tipo son un

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 182.

componente de lo que se llama ciencia “normal”, ésta es una actividad que da cuenta de la mayor parte del trabajo realizado en las ciencias básicas. Asimismo, subraya el hecho de que tales pruebas no apuntan hacia la teoría prevaleciente, por el contrario, nuestro filósofo enfatiza:

“al estar trabajando en un problema de investigación normal, el científico debe *establecer como premisa* la teoría imperante, la cual constituye las reglas de su juego. Su objeto es resolver un misterio, un acertijo, de preferencia uno en el que los otros investigadores hayan fracasado; y la teoría presente es necesaria para definir ese misterio y para garantizar que, trabajándolo bien pueda ser resuelto. Por supuesto, quien se entrega a tal empresa debe probar frecuentemente la solución hipotética que su ingenio le sugiera. Pero lo único que se prueba es su personal conjetura. Si ésta no pasa la prueba, entonces lo que queda impugnado es exclusivamente su propia destreza y no el cuerpo de la ciencia prevaleciente. En fin, no obstante que las pruebas se dan en la ciencia normal, éstas son de una clase peculiar, pues en última instancia lo sometido a prueba es el propio científico y no la teoría prevaleciente.”<sup>35</sup>

Kuhn subraya que no es ésta el tipo de prueba por el cual se interesa Popper, a este último, señala el primer filósofo citado, le interesa el camino que sigue la ciencia en su desarrollo, y está convencido de que ese “desarrollo” ocurre no por acumulación, sino por el derrocamiento revolucionario de una teoría aceptada y sustitución de ésta por otra mejor.

---

<sup>35</sup> T.S. Kuhn. “La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación”, en La tensión esencial. Estudios sobre la tradición y el cambio científico, FCE, México, 1982, p. 295.

Así, pues, continua Kuhn, los ejemplos dados por Popper son pruebas clásicas<sup>36</sup> y hace hincapié en el hecho de “que acontecimientos como éstos son en extremo raros en el desarrollo de la ciencia”<sup>37</sup>. Para Kuhn, los acontecimientos revolucionarios a los cuales se refiere Popper son provocados generalmente por una crisis de un campo de la ciencia o por la existencia de una teoría que rivaliza con los cánones de la investigación presentes; y dichos aspectos corresponden a la “investigación extraordinaria”; así, pues, establece Kuhn: Karl Popper caracteriza a la ciencia en términos que se aplican sólo a ocasionales revoluciones, pero la ciencia no se puede entender viendo sólo sus ocasionales revoluciones, pues:

“una mirada cuidadosa a la actividad científica sugiere que, en lugar de la ciencia extraordinaria, es la ciencia normal, en la cual no ocurren las clases de pruebas de las que habla sir Karl, la que mejor distingue a la ciencia de otras actividades humanas.”<sup>38</sup>

Kuhn asienta, también, que las pruebas de refutaciones deben referirse a casos reales, pero Popper no ofrece ninguna alternativa de cómo llevar a cabo su metodología, motivo por el cual, su método no coincide con la práctica real de la ciencia: “Reglas como éstas (refutación), [...] dejan de ser de significado puramente sintáctico. Requieren que tanto el investigador epistemológico como el investigador científico sean capaces de relacionar proporciones provenientes de una teoría no con otras proporciones sino con observaciones y con experimentos reales. Este es el contexto en el que debe funcionar el término “refutación”, de sir Karl, pero él no nos dice nada de cómo ocurriría tal cosa. ¿Qué es

---

<sup>36</sup> Popper da como ejemplos los experimentos de Lavoiser sobre la calcinación, la expedición para observar el eclipse de 1919 y los experimentos sobre la conservación de la paridad.

<sup>37</sup> Loc. cit.

<sup>38</sup> Ibid., p. 307.

refutación sino una impugnación concluyente? ¿En qué circunstancias la lógica del conocimiento requiere que un científico abandone la teoría aceptada al enfrentarla no a enunciados sobre experimentos, sino a los propios experimentos? Por el momento quedan sin respuestas estas preguntas, y no estoy nada seguro de lo que sir Karl nos haya dado como lógica del conocimiento. En mi conclusión, sugeriré que, aunque igualmente valiosa, es absolutamente otra cosa. En lugar de una lógica, sir Karl da una ideología; en lugar de reglas metodológicas, nos da máximas aplicables a los procedimientos.”<sup>39</sup>

Como podemos observar, el tipo de racionalidad en la noción de progreso, en lo que se refiere a las conjeturas y refutaciones de Popper, señala Kuhn, no es real, pues se basa en la mera lógica deductiva y no coincide con el experimento real, es impuesta e instrumental. Así, pues, en dicho ensayo, lo que desea subrayar Kuhn es la confusión de Popper entre ciencia normal y ciencia extraordinaria: “Sir Karl se equivoca al transferir características seleccionadas de la investigación cotidiana a los ocasionales acontecimientos revolucionarios el avance científico es más obvio, y al pasar por alto, en adelante, la actividad cotidiana. En particular, trata de resolver el problema de la elección de teoría durante las revoluciones conforme a criterios lógicos aplicables totalmente sólo cuando una teoría ya puede darse por sentada.”<sup>40</sup>

Es, pues, la confusión popperiana entre ciencia normal y ciencia extraordinaria lo que lleva a Popper a proponer, según Kuhn, una lógica deductiva aplicable nada más a la revolución científica, esto es, cuando un nuevo paradigma entra en lugar del anterior.

Popper, en “La ciencia normal y sus peligros”, responde a las críticas de Kuhn, el primer filósofo menciona en qué consiste lo que a él mismo se le acusa por parte del

---

<sup>39</sup> Loc. cit.

<sup>40</sup> Ibid., p. 312.

segundo pensador: “yo he pasado por alto completamente lo que Kuhn llama ‘ciencia normal’ y que he estado ocupado exclusivamente en describir lo que Kuhn llama ‘investigación extraordinaria’”<sup>41</sup>. Frente a esta crítica, Popper responde: “La ‘ciencia normal’, en el sentido de Kuhn existe. Es la actividad de los profesionales no revolucionarios, o, dicho con más precisión, no demasiado críticos; del estudioso de la ciencia que acepta el dogma dominante del momento; que no desea desafiarlo; y que acepta una teoría revolucionaria nueva sólo si casi todos los demás están dispuestos a aceptarla, si se pone de moda. Resistir una nueva moda quizá requiere tanto coraje como se necesitó para imponerla. [...] Creo que la idea que tiene Kuhn de una tipología de los hombres de ciencia y de los periodos científicos es importante; pero que necesita una puntualización. Su esquema de periodos ‘normales’, que están bajo el imperio de *una* teoría dominante (un paradigma en la terminología de Kuhn) y a los que siguen revoluciones excepcionales, parece ajustarse bastante bien a la astronomía. Pero no se ajusta, por ejemplo, a la evolución de las ciencias biológicas desde, pongamos, Darwin y Pasteur.”<sup>42</sup>

Como se puede observar, Popper se contradice en su respuesta a la crítica de Kuhn acerca de su confusión entre ciencia normal y ciencia extraordinaria, pues primero afirma que la ciencia normal, tal como Kuhn la describe, existe, posteriormente afirma que Kuhn se equivoca cuando considera que lo que él llama ‘ciencia normal’ es normal y, finalmente señala: “Creo que la idea que Kuhn tiene de una tipología de los hombres de ciencia y de los periodos científicos es importante, pero que necesita una puntualización. [...] (Utilizo aquí la palabra ‘paradigma’ en un sentido ligeramente distinto al de Kuhn; esto es, la utilizo

---

<sup>41</sup> Karl R. Popper. “La ciencia normal y sus peligros”, en I. Lakatos y Alan Musgrave (eds.). La crítica y el desarrollo del conocimiento, Grijalbo, Barcelona, 1975, pp. 149-157.

<sup>42</sup> Ibid., pp. 153-154.

no para indicar una *teoría dominante*, sino más bien un *programa de investigación*,”<sup>43</sup> Es de extrañar que un lógico deductivo como Popper se contradiga en su respuesta, pues primero afirma la existencia de la ciencia normal y luego su inexistencia para proponer, otra cosa distinta, un programa de investigación, sin señalar siquiera lo que significa esta última noción.

Kuhn, por su parte, niega la existencia de refutaciones al estilo de Popper; en la concepción kuhniana, la contrastación de una teoría sólo tiene lugar, de manera efectiva, cuando existen alternativas que pretenden resolver los mismos problemas. Si no existe ninguna otra concepción, entonces es mejor mantener la única vía de la ciencia normal, pues se ha mostrado eficaz para resolver, al menos, algunos de los problemas que se consideran relevantes; se trabaja, así, pues, en el paradigma aunque no haya resuelto todos los problemas planteados, aunque emplee técnicas matemáticas o instrumentales bastante complicadas. En este sentido, es diferente la situación de una teoría cuando existe una teoría alternativa que le hace competencia. En este momento, y sólo así, la teoría misma es puesta a prueba. Estrictamente, para Kuhn, una prueba de una teoría (paradigma) sólo existe si hay competencia con otra rival para obtener la aceptación de una comunidad científica. Según Kuhn, una vez que existe un paradigma alternativo a una tradición de ciencia normal, todos los problemas que en ésta se ven como simples enigmas, pueden, desde la otra perspectiva, ser considerados como contraejemplos y por tanto como fuente de crisis<sup>44</sup>: “Copérnico vio como contraejemplos lo que la mayoría de los demás seguidores de Ptolomeo había visto como enigmas en el ajuste entre la observación y la teoría. Lavoisier vio como un contraejemplo lo que Priestley había visto como un enigma exitosamente

---

<sup>43</sup> Loc. cit.

resuelto en la articulación de la teoría del flogisto. Y lo que Lorentz, Fitzgerald y otros habían visto como enigmas en la articulación de las teorías de Newton y Maxwell.”<sup>45</sup>

Para Kuhn, los contraejemplos se dan a la luz de que existe un paradigma alternativo a una tradición de ciencia normal, pues todos los problemas que ésta se ven como enigmas, pueden ser considerados como contraejemplos.

Popper, en el mismo ensayo citado, no está de acuerdo con esta noción kuhniana, la ve como un mito, no cree en la ciencia normal, pues dice: “no estoy de acuerdo en que la historia de la ciencia dé apoyo a su doctrina (esencial para su teoría de la comunicación racional) de que ‘normalmente’ tenemos una teoría dominante –‘un paradigma-‘ en cada dominio científico, y que la historia de la ciencia consiste en una sucesión de teorías dominantes, en la que hay intercalados periodos revolucionarios de ‘ciencia extraordinaria’, periodos que él describe como si la comunicación ente los científicos se hubiese venido abajo, debido a la ausencia de una teoría dominante. [...] Él cree en el control de un dogma dominante durante periodos de tiempo considerables; y no cree que el método de la ciencia sea, normalmente, el de la crítica y las conjeturas arriesgadas.

¿Cuáles son sus propios argumentos? No son psicológicos o históricos. Son lógicos. Kuhn considera que la racionalidad de la ciencia presupone la aceptación de un marco general común. Considera que la racionalidad *depende* de algo así como un lenguaje común y un conjunto común de presuposiciones. Considera que la discusión racional, y la crítica racional, sólo son posibles si estamos de acuerdo sobre los puntos fundamentales.

Esta es una tesis ampliamente aceptada y que ciertamente está de moda: la tesis del relativismo- Y es una tesis lógica.”<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> 28. T. S. Kuhn. La estructura de las revoluciones científicas, 10ª. Reimpr., FCE(Breviarios. 213), México, 1993, p. 132.



Evidentemente, en su respuesta, Popper sigue confundiendo entre ciencia normal y ciencia revolucionaria, pues sólo entiende que haya crítica de la ciencia normal y la ve como algo dogmático que necesita de crítica arriesgada de conjeturas y refutaciones; además, no acepta que entre un paradigma y otro exista la crítica, ve la cuestión como un hecho que no puede someterse a su crítica de conjeturas y refutaciones, y que además no puede haber comunicación entre ellos: “El punto central es que siempre es posible una discusión crítica y una comparación de los varios marcos generales. No es sino un dogma – un peligroso dogma- el que los distintos marcos generales sean como lenguajes mutuamente intraducibles. [...] A su propuesta ‘Psicología más que lógica del descubrimiento’ podemos responder: todos sus argumentos se remontan a la tesis de que el científico se ve obligado a aceptar un marco general, puesto que, no es posible ninguna discusión racional entre marcos generales. Esta es una tesis lógica –incluso aunque sea errónea.”<sup>47</sup>

Popper no comprende el sentido de las críticas kuhnianas acerca de su método de conjeturas y refutaciones. No alcanza a ver la historia real de la ciencia y comprender que lo que perdura es un paradigma que sirve de modelo para la resolución de problemas y que su método de conjeturas y refutaciones se aplicaría a la ciencia revolucionaria, esto es, cuando un paradigma se presenta como la mejor alternativa contra el paradigma anterior. Por otro lado, es falso que no pueda haber comunicación entre paradigmas distintos.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Loc. cit.

<sup>46</sup> Karl R. Popper. Op. cit., pp. 154-155.

<sup>47</sup> Ibid., pp. 155-156.

<sup>48</sup> V. la noción de progreso en Kuhn, particularmente la noción de incommensurabilidad kuhniana en este trabajo.

Lakatos realizó una crítica de la metodología de conjeturas y refutaciones de Popper, en la cual vio un “falsacionismo ingenuo” y entonces reformuló dicha metodología proponiendo un “falsacionismo refinado”. Según Lakatos, la ingenuidad del falsacionismo de Popper estriba en el supuesto de que una teoría queda falsada con un enunciado básico que entre en conflicto con ella; sin embargo, este supuesto no tiene justificación en la filosofía de Popper porque admite que un enunciado puede ser probado empíricamente y es posible recurrir a hipótesis auxiliares que hagan fuerte a la teoría frente a los hechos. Asimismo, Lakatos establece que la historia de la ciencia ha mostrado que ningún experimento, enunciado básico o hipótesis falsadora son suficientes para falsar una teoría importante; para ello se necesita que haya surgido otra teoría alternativa mejor a la anterior:

“la historia de la ciencia sugiere que 1’) las contrastaciones son, como mínimo, enfrentamientos trilaterales entre teorías rivales y experimentos, y 2’) algunos de los experimentos más interesantes originan, *prima facie*, una confirmación en lugar de una falsación.

Pero si, como parece ser el caso, la historia de la ciencia confirma nuestra teoría de la racionalidad científica, entonces tenemos dos alternativas. Una de ellas es abandonar los intentos de suministrar una explicación racional al éxito de la ciencia. El método científico (o ‘lógica de la investigación’) concebido como la disciplina que trata de la evaluación racional de las teorías científicas (y de los criterios de progreso) se desvanece. Naturalmente es posible tratar de explicar los cambios de ‘paradigmas’ en términos de la psicología social. Eso es lo que hacen Polanyi y Kuhn. La otra alternativa es tratar de *reducir*, como mínimo el elemento convencional del falsacionismo (posiblemente no es

posible eliminarlo) y sustituir las versiones *ingenuas* del falsacionismo (posiblemente no es posible eliminarlo) y sustituir las versiones *ingenuas* del falsacionismo metodológico [...] Para el falsacionista ingenuo cualquier teoría que pueda interpretarse como experimentalmente falsable es ‘aceptable’ o ‘científica’ sólo si tiene un exceso de contenido empírico corroborado con relación a su predecesora (o rival); esto es, sólo si conduce al descubrimiento de hechos nuevos.”<sup>49</sup>

Lakatos propone como unidades básicas de su teoría los *programas de investigación científicos*, para ello toma en cuenta la función que Popper da a las hipótesis auxiliares y al incremento de contenido empírico que éstas deben aportar, en este sentido, en lugar de hablar de una sola teoría, se habla de una sucesión de teorías T1, T2, T3..., las cuales, a partir de T1 resultan de la introducción de cláusulas auxiliares: “Según Popper el salvar a una teoría con ayuda de hipótesis auxiliares que satisfacen ciertas condiciones bien definidas, representa un progreso científico; pero el salvar a una teoría con ayuda de hipótesis auxiliares que no las satisfacen, representa una degeneración. Popper denomina a tales hipótesis auxiliares, inadmisibles ‘hipótesis ad hoc’, simples cambios lingüísticos, ‘estratagemas convencionalistas’” .<sup>50</sup>

El programa de investigación coincide con la noción de teoría sólo cuando se utiliza al programa en un sentido amplio, diacrónico, por ejemplo, al hablar de la teoría ondulatoria de la luz o de la teoría atómica de la materia. En la evolución de los programas de investigación se puede distinguir en su estructura un *núcleo firme* y un *cinturón protector*. El centro firme está formado por un reducido número de leyes o enunciados teóricos de alto

<sup>49</sup> I. Lakatos. La metodología de los programas de investigación científica, Alianza, Madrid, 1989, pp. 45-46.

<sup>50</sup> Ibid., p. 67.

nivel, se trata de los postulados o principios de una teoría; así, por ejemplo, el núcleo firme del programa de Newton tiene “las tres leyes de la dinámica de Newton y [...] su ley de gravitación. Este núcleo es irrefutable.”<sup>51</sup> El cinturón protector, por su parte está compuesto por hipótesis auxiliares que ayudan a la continuidad del programa; teorías de nivel inferior, por ejemplo, en el programa newtoniano, la óptica geométrica o la teoría de la refracción atmosférica; leyes particulares, estipulaciones acerca de la aplicación de las leyes, etc.

Los programas de investigación son unidades dinámicas, motivo por el cual no se puede caracterizar estructuralmente. Lakatos frente a esta cuestión le da importancia al aspecto heurístico, esto es, a las normas metodológicas, explícitas o implícitas, en las cuales los científicos se apoyan y éstas explican la evolución de un programa. Así, pues, la *heurística negativa* consiste en mantener el núcleo firme fuera del alcance del *modus tollens* y dirigirlo hacia el cinturón protector. La *heurística positiva*, por su parte, contiene un conjunto de normas acerca del modo de introducir hipótesis auxiliares y mejorar el programa reformulando el núcleo firme, desarrollando teorías complementarias, técnicas matemáticas y experimentales, etc.

Los programas de investigación pueden evolucionar de dos maneras. De manera progresiva: un programa es *progresivo* si una teoría en la serie T1, T2, T3... incrementa su contenido, esto es, predice nuevos hechos y si se corroboran estos, aunque de manera parcial. De manera *regresiva* si no lleva a nuevos descubrimientos, cuando se limita a dar explicaciones posteriores de hechos nuevos que no estaban predichos, por ejemplo, la teoría marxista. En este sentido, para Lakatos, hay un criterio de demarcación según el cual una

---

<sup>51</sup> Loc. cit.

teoría puede ser considerada científica si introduce nuevas predicciones.<sup>52</sup> Para Lakatos, todo programa de investigación termina siendo regresivo, sin embargo, no se tiene que abandonar hasta que no exista una teoría mejor al regresivo.

El programa regresivo, afirma Lakatos, si en lo posterior, introduce nuevas predicciones y se confirman, deja de ser regresivo; motivo por el cual no debe establecerse un límite de tiempo entre la predicción confirmada. En este sentido, no es irracional seguir defendiendo un programa de investigación, aun después de haber sido sustituido por otro mejor. Por esta razón se debe abandonar la ilusión de un método de racionalidad instantánea que permita al científico tomar decisiones rápidas e instrumentales:

“todas estas teorías de racionalidad instantánea (y del aprendizaje instantáneo) constituyen un fracaso. [...] Mi exposición implica un nuevo criterio de demarcación entre ciencia madura, que consiste en programas de investigación, y ciencia inmadura, que consiste en una remendada secuencia de ensayos y errores.”<sup>53</sup>

Lakatos no pretende que su metodología sea una receta para el científico, sino una guía para el historiador de la ciencia, pues según este filósofo, no es posible establecer reglas que guíen la racionalidad de los científicos, pero sí se pueden evaluar las decisiones de los científicos una vez que han sido tomadas: sólo conociendo la historia de la ciencia conocemos su racionalidad. La tarea del historiador de la ciencia es apoyarse en un marco teórico, filosófico, para poder organizar los datos: “la historia de la ciencia sin filosofía de la ciencia es ciega”. Pero Lakatos se aboca al estudio interno de la ciencia, no se ocupa del externo; a este filósofo sólo le interesa la evolución de las teorías, las relaciones entre

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 116.

<sup>53</sup> Loc. cit.

teorías sucesivas, el progreso objetivo del conocimiento, etc. para poder elaborar una *reconstrucción racional* del desarrollo del conocimiento científico. La metodología de Lakatos es más elaborada y está más contrastada con la historia real de la ciencia que el falsacionismo de Popper.<sup>54</sup>

Ricardo Gómez<sup>55</sup> critica el método del racionalismo crítico (conjeturas y refutaciones) de Popper, así, pues, establece que dicho método es instrumental, puesto que la racionalidad es concebida de manera instrumental, esto es, que x (conocimiento, teoría, método, etc.) es racional si es instrumental para lograr cierto objetivo O (que está más allá de la discusión relativa a su carácter racional), este objetivo siempre es epistémico: incrementar el progreso cognitivo, o el acercamiento a la verdad. La cuestión central para Popper, entonces es, apunta Ricardo Gómez, establecer qué es instrumental al progreso cognitivo y la respuesta de Popper es el método crítico, es decir, el método científico mismo.

Ricardo Gómez señala que el método del racionalismo crítico es el método deductivo de proponer conjeturas y someterlas a intentos severos de refutación, toda la actividad de este procedimiento es lógica y puede elucidarse en términos de la lógica deductiva. Dicha lógica permite determinar si una hipótesis o conjunto de ellas (teoría) constituye un progreso respecto a las anteriores, porque ello se reduce a establecer explicaciones más satisfactorias que las anteriores, y, si tiene mayor verosimilitud que ellas, por lo cual, el método deductivo en ambos casos es suficiente para determinar si hay progreso. Con otras palabras:

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 135-153.

<sup>55</sup> Ricardo Gómez. "Límites y desventajas de la racionalidad crítica neoliberal", en Oscar Nudler (comp.). La racionalidad: su poder y sus límites, Paidós (Básica, 90), Bs. As., 1996, pp. 425-448.

“el método para establecer si hay progreso es, nuevamente, el método crítico. Todo ello ha sido sacralizado por Popper afirmando que la ciencia es racional, y lo es por el modo en que progresa. Este progreso es un desarrollo meramente lógico de teorías o hipótesis entendidas objetivamente, como formando parte de un tercer mundo sin sujeto cognoscente al que pertenecen tales relaciones lógicas interteóricas.”<sup>56</sup>

Así, pues, la concepción general de racionalidad científica de Popper se puede sintetizar en la siguiente relación: Racionalidad = Progresividad = Criticismo = Logicidad.

Ricardo Gómez afirma que el método deductivo de Popper tiene dificultades epistémicas. Tales dificultades estriban en que “los científicos devienen puros argumentadores, neutrales a toda incidencia de valores y objetivos extracognitivos.”<sup>57</sup> Y esto trae como consecuencia la lamentable limitación “de no hacer los fines de la actividad científica susceptibles de ser evaluados –en tanto racionales o irracionales- de acuerdo con las pautas de la racionalidad propuesta, distancia la investigación científica de todo aspecto contextual, y, por ende, histórico-social, sin siquiera preguntarse si puede suspenderse el funcionamiento de objetivos no epistémicos durante la investigación científica, o si al activarse tales fines no-epistémicos [...] se interferiría en la obtención de objetivos no epistémicos.”<sup>58</sup>

Así, pues, la desventura mayor, para este crítico, consiste en otra limitación: la reducción de la epistemología a la lógica de la investigación, o a la lógica del testeo de las hipótesis científicas. La racionalidad científica se reduce a logicidad porque la epistemología se ha reducido a la lógica de la justificación; la racionalidad entonces está

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 426.

<sup>57</sup> Ibid., p. 427.

dada por el método científico (criticismo) porque tal método científico es el método para determinar si una hipótesis ha sido refutada (o corroborada) por el mundo empírico y si ella constituye un progreso respecto a las anteriores. De tal modo que establece Ricardo Gómez:

“Esta epistemología elimina al sujeto cognoscente (en el intento de des-psicologizar absolutamente la epistemología, y, por añadidura, la racionalidad científica).”<sup>59</sup>

Lo anterior, continúa Ricardo Gómez, entra en conflicto con la noción de conocimiento de Popper constituido por conjeturas y refutaciones y su adhesión a una metodología consistente en conjeturas y refutaciones en donde es el sujeto quien conjetura teorías y es él mismo quien intenta refutarlas. Esto quiere decir que no basta, para prescindir del sujeto cognoscente, evitar hablar de él, sino que los sujetos puedan criticar sólo aquello de lo que como sujetos cognoscentes son conscientes.

Todo lo anterior, continúa Ricardo Gómez, agrava el carácter no histórico, pretendidamente universal y objetivo de la racionalidad científica, por lo cual se impone formal y ahistóricamente como canon para evaluar la racionalidad de toda teoría, conocimiento o actividad científica del pasado.

Respecto al hecho de que la racionalidad del método de conjeturas y refutaciones de Popper es ahistórico, asevera Ian Hacking por su parte:

“Los filósofos (Carnap y Popper) se preocupan por la justificación, la lógica, la razón, la validez, la metodología. Las circunstancias históricas del descubrimiento, sus giros psicológicos, sus interacciones sociales, el

---

<sup>58</sup> Loc. cit.

<sup>59</sup> Ibid., p. 428.



medio económico, no son del interés profesional de Popper y Carnap. Ellos utilizan la historia sólo con el propósito de establecer una cronología o de ilustrar por medio de anécdotas, exactamente como dijo Kuhn. Puesto que la concepción de la ciencia de Popper es más dinámica y dialéctica, congenia más con el historicista Kuhn que las meras formalidades del trabajo de Carnap sobre la confirmación, pero de una manera esencial, las filosofías de Carnap y de Popper son intemporales: están fuera del tiempo, de la historia.”<sup>60</sup>

Este hecho de que la racionalidad popperiana, es decir, el método de conjeturas y refutaciones sea ahistórico, como lo han señalado diversos críticos, tiene que ver con el motivo, indica Ricardo Gómez, de que está construida *desde fuera* de la ciencia, sin tener en cuenta la práctica científica misma, ni su pasado histórico, sino desde reglas metodológicas apriorísticas concebidas de manera normativa y satisfaciendo estándares lógicos y normativos.

Como podemos observar, las críticas anotadas aquí acerca del método popperiano de conjeturas y refutaciones coinciden en rechazar dicho método del racionalismo crítico, pues es “externo” a la ciencia misma, es impuesto, instrumental, ahistórico y no coincide con la práctica real de la ciencia ni con el desarrollo histórico de la misma. Motivos por los cuales la nueva filosofía de la ciencia, a partir de Kuhn, indique que la racionalidad lógico-formal ahistórica deba ser reemplazada por una racionalidad diferente, que no se reduzca a las reglas de la lógica deductiva, y que, además, que esté basada en el contexto histórico social de la ciencia misma.

---

<sup>60</sup> Ian Hacking. Representar e intervenir, Paidós-UNAM (PCF, 1), México, 1996, p. 24.

## Conclusión de las críticas de conjeturas y refutaciones

Lakatos elabora una reivindicación de Popper con su falsacionismo refinado frente a las críticas de Kuhn. No obstante, metodológicamente, llegan a coincidir Lakatos y Kuhn. Recordemos que Kuhn critica fuertemente el método de conjeturas y refutaciones de Popper, señalando que la refutación es característica de los periodos revolucionarios de la ciencia y que ocurre muy raras veces y atender a ellas equivale a prescindir de los aspectos más característicos de la investigación científica.<sup>61</sup> Asimismo, el hincapié de Kuhn en factores psicológicos y sociológicos en las decisiones de los científicos rompe el esquema del método popperiano de conjeturas y refutaciones.

Según Lakatos, la propuesta de Kuhn debía verse como un asunto de psicología de masas y señaló que la concepción de Kuhn era irracional y relativista. Sin embargo, como hemos visto, no hay razones para afirmar que el modelo kuhniano sea irracional, puesto que hace uso de la racionalidad práctica o *phrónesis* aristotélica en los periodos de cambios revolucionarios, esto es, en la elección entre una teoría y otra. La versión del cambio científico kuhniano se establece mediante un consenso de toma de decisión en donde al no existir ningún algoritmo, los científicos deben pasar por un proceso deliberativo para finalmente llevar a cabo una decisión, en dicho proceso se hace uso de la racionalidad práctica; y, como Kuhn ha respondido a las críticas de Lakatos: “La práctica científica en su conjunto es el mejor ejemplo de racionalidad.”<sup>62</sup> También, hemos visto que a Lakatos le interesa, a partir de la historia interna de la ciencia, reconstruir racionalmente a ésta, pues si

---

<sup>61</sup> V. T. S. Kuhn. “La lógica del descubrimiento o psicología de la investigación”, en La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia, FCE-CONACYT, México, 1982.

<sup>62</sup> V. Id. “Notas sobre Lakatos”, en I. Lakatos y Alan Musgrave (eds.). La crítica y el desarrollo del conocimiento, Grijalbo, Barcelona, 1975.

no es posible establecer normas precisas que garanticen la racionalidad de las decisiones de los científicos, sí se pueden evaluar dichas decisiones una vez que han sido tomadas, pues sólo después del hecho científico, esto es, sólo conociendo la historia podemos comprender en qué consiste la racionalidad.

Por otro lado, existe otra coincidencia metodológica entre Kuhn y Lakatos. Así, pues, los criterios heurísticos del paradigma kuhniano son análogos a lo que Lakatos establece para señalar si un programa de investigación es progresivo o regresivo, o debe sustituir a otro. Otra coincidencia entre ambos filósofos es que ninguno de ellos está de acuerdo con la racionalidad instantánea de conjeturas y refutaciones, no creen en la existencia de un algoritmo que permita al científico decidir rápidamente e instrumentalmente entre una teoría más progresiva que otra. En este sentido, señala Sebastián Álvarez que existen coincidencias metodológicas entre ambos filósofos y las enumera: “1) una metodología que es fruto del estudio de la historia de la ciencia; 2) la conclusión de que los elementos de análisis metodológico no son las teorías aisladas sino entidades más complejas –grupos de teorías, paradigmas, programas de investigación-; la justificación de la tenacidad, e incluso de un cierto dogmatismo, por parte del científico como motor de la investigación; y 4) la convicción de que no se puede dar razón de las decisiones concretas de los científicos en términos exclusivamente lógicos y empíricos.”<sup>63</sup>

#### Conclusión a las críticas al método popperiano de conjeturas y refutaciones

En conclusión, tomando en cuenta las críticas de Kuhn, Lakatos y Ricardo Gómez al método de conjeturas y refutaciones de Popper, podemos establecer lo siguiente:

- La racionalidad científica debe buscarse en la historia real de la ciencia.

---

<sup>63</sup> Sebastián Álvarez. “Racionalidad y método científico”, en Racionalidad epistémica, Trotta (EIAF. 9), Madrid, 1995, p. 164.

- Existen cortes epistémicos en la historia de la ciencia como entidades metodológicas de análisis de la misma (paradigma, programa de investigación).
- No existe un algoritmo en términos lógicos y empíricos como modelo de racionalidad a priori que le permita al científico decidir entre dos teorías rivales la mejor, por lo que el método de conjeturas y refutaciones es instrumental e impuesto con un afán de encontrar la racionalidad de la ciencia en un algoritmo.
- El hecho de que no exista un algoritmo de racionalidad, no le quita a la toma de decisiones de los científicos entre teorías rivales su racionalidad; con otras palabras, el hecho de que no exista un algoritmo para decidir entre teorías rivales no implica caer en la irracionalidad. Puesto que dicha racionalidad no está basada realmente en el algoritmo, sino en la capacidad de los sujetos cognoscentes abiertos al consenso de expertos. En este sentido, las críticas reivindican al sujeto cognoscente y a la comunidad de expertos en la toma de decisiones, pues ahí existe un proceso racional y deliberativo.
- El método de conjeturas y refutaciones al eliminar al sujeto cognoscente, elimina la cuestión de valores éticos y valores objetivos extracognitivos. Esto es, la ciencia no piensa, no reflexiona.

## b) Progreso en Kuhn

T. S. Kuhn en “La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica”<sup>64</sup> conferencia antecedente a su texto La estructura de las revoluciones científicas, subraya el hecho de que la revolución científica se da dentro de la tradición convergente, entendiendo por esto la investigación normal basada en un consenso en la cual se asilan problemas y se establecen las divergencias para dar lugar a la revolución científica. Kuhn se opone a la tradición de segundo orden de Popper, el racionalismo crítico, que se basa en la concepción del desarrollo científico desde la postura divergente de la ciencia, la crítica constante.

En La estructura de las revoluciones científicas, a través del estudio histórico de la ciencia, Kuhn da cuenta de que el desarrollo real de la ciencia viola las reglas del positivismo lógico y el racionalismo crítico. Asimismo, muestra que los métodos de la ciencia evolucionan y cambian con el desarrollo de las diferentes tradiciones de investigación<sup>65</sup>:

“De aquí que la tarea de las metodologías se conciba ahora como la de ofrecer modelos del desarrollo y el cambio científicos, que permitan entender la dinámica de la ciencia no sólo en el nivel de las hipótesis y teorías, sino también en el nivel de los procedimientos de prueba y los criterios de evaluación.”<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> T. S. Kuhn. “La tensión esencial: tradición e innovación científica”, en La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia, FCE-CONACYT, México, 1982, pp. 248-262.

<sup>65</sup> Ver Ana Rosa Pérez R. “Racionalidad y desarrollo científico”, en León Olivé (edit.). Racionalidad epistémica, Trotta (EIAF,9), Madrid, 1995, pp. 171-202.

<sup>66</sup> Ibid., p. 173.

En La estructura de las revoluciones científicas, lo que Kuhn llamaba ciencia normal o convergente, ahora tiene el nombre de paradigma, entendiendo por esta noción:

“Por una parte, significa toda la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad dada. Por otra parte, denota una especie de elemento de tal constelación, las concretas soluciones de problemas que, empleadas como modelos o ejemplos, pueden remplazar reglas explícitas como base de la solución de los restantes problemas de la ciencia normal.”<sup>67</sup>

Según Kuhn, en la ciencia normal es donde se contrastan conjeturas que permiten resolver problemas, tomando como base la teoría establecida, en caso de que la conjetura no pase la prueba, es la conjetura la que anda mal, no la teoría. Así, pues, en este punto, la Dra. Ana Rosa Pérez ha destacado que los racionalistas críticos no han distinguido entre la investigación normal y la extraordinaria, pues “funden y confunden los procesos de evaluación de cada uno de ellos”. En este sentido, Kuhn en su estudio “La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación”<sup>68</sup>, establece los términos de conjetura y refutación de Karl Popper, así como las condiciones en las cuales se lleva a cabo. Respecto a la conjetura argumenta Kuhn:

“al estar trabajando en un problema de investigación normal, el científico debe *establecer como premisa* la teoría imperante, la cual constituye las reglas del juego. Su objeto es resolver un misterio, un acertijo, de preferencia uno en el que los otros investigadores hayan fracasado; y la

<sup>67</sup> T.S. Kuhn. “Posdata: 1969”, en La estructura de las revoluciones científicas, 10a. reimpr., FCE(Breviarios, 213), México, 1993, p.269.

<sup>68</sup> T.S. Kuhn. “La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación”, en La tensión esencial, pp. 290-314.

teoría presente es necesaria para definir ese misterio y para garantizar que, trabajándolo bien pueda ser resuelto. Por supuesto, quien se entrega a tal empresa debe probar frecuentemente la solución hipotética que su ingenio le sugiera. Pero lo único que se prueba es su personal conjetura. Si ésta no pasa la prueba, entonces lo que queda impugnado es exclusivamente su propia destreza y no el cuerpo de la ciencia prevaleciente. En fin, no obstante que las pruebas se dan con frecuencia en la ciencia normal, éstas son de una clase peculiar, pues en última instancia lo sometido a prueba es el propio científico y no la teoría prevaleciente.”<sup>69</sup>

Kuhn señala que esa no es la clase de prueba que le interesa a Popper, a éste le interesa el camino que sigue la ciencia en su desarrollo; y según él, el “desarrollo” ocurre no por acumulación, sino por el derrocamiento revolucionario de una teoría aceptada y sustitución de ésta por otra mejor. Respecto a la refutación, señala Kuhn:

“Sir Karl no es, desde luego, un refutacionista ingenuo. [...] ya en *La lógica del descubrimiento científico*, por ejemplo, escribe: ‘En realidad, no puede producirse ninguna refutación concluyente de ninguna teoría, pues siempre es posible decir que los resultados experimentales no son dignos de confianza, o que las discrepancias que se dice existen entre los resultados experimentales y la teoría son sólo aparentes, y que se desvanecerán cuando tengamos más conocimientos’. Enunciados como

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 294-295.

estos muestran una semejanza más entre las ideas de sir Karl y las mías, pero lo que hacemos con ellas difiere bastante.”<sup>70</sup>

Además, asiente Kuhn, el cuestionamiento global de una teoría sólo se da en competencia con otra teoría rival que parece resolver anomalías, pero esto ocurre sólo en periodos de ciencia extraordinaria, poco frecuentes.

En este estudio, Kuhn también enfatiza la idea de que el progreso científico no puede verse únicamente bajo los principios de la lógica al estilo de Popper, sino que debe tomarse en cuenta el aspecto psicológico y sociológico del conocimiento.

Respecto a la elección de teorías en competencia, es decir, la comparación entre paradigmas rivales, la posición de Kuhn es que no se puede resolver el conflicto por medio de pruebas, de algoritmos, pues no hay ningún algoritmo neutral para la elección de teorías que deba conducir a cada individuo del grupo a la misma elección.<sup>71</sup>

Para Kuhn, los valores epistémicos condicionan, pero no determinan la elección de teorías, no hay un algoritmo de decisión. En la elección de teorías existen dos componentes: los valores epistémicos compartidos y los valores o motivaciones personales. En el texto de Kuhn “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría” (1973)<sup>72</sup>, se señala la importancia tanto del valor subjetivo (valoraciones personales) como el objetivo (valores epistémicos compartidos):

---

<sup>70</sup> Ibid., pp. 305-306.

<sup>71</sup> T.S. Kuhn. “Posdata: 1969”, en La estructura de las revoluciones científicas.

<sup>72</sup> T.S. Kuhn. “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría”, conferencia Machette, inédita, dada en la Furman University 30 de noviembre de 1973, en La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio científico, FCE, México. 1982.



“El punto que estoy tratando es el de que toda elección individual entre teorías rivales depende de una mezcla de factores objetivos y subjetivos, o de criterios compartidos y criterios individuales.”<sup>73</sup>

Este tipo de factores puede ser la trayectoria profesional, las convenciones metafísicas de los científicos o sus convicciones ideológicas y religiosas, rasgos de personalidad como temor, o gusto por el riesgo.

El desarrollo científico requiere, según Kuhn, de un proceso de toma de decisión que les permita discrepar a los seres humanos racionales, y tal discrepancia estaría obstaculizada por el algoritmo compartido, pues si existiese, todos los científicos que a él se sometiesen tomarían la misma elección al mismo tiempo, no le darían a la teoría la oportunidad de brindar atracciones equivalentes. Con un algoritmo que satisfaga el criterio de racionalidad, nadie se atrevería a ensayar una nueva teoría que mostrara fecundidad, precisión y amplitud. Así, pues, sin el desacuerdo, la investigación científica correría el peligro de atrofiarse dentro de un enfoque teórico, o de cambiar de enfoque antes de haberlo explorado suficientemente. Para Kuhn, la elección de teorías requiere de un proceso de decisión que permita que los científicos racionales estén de acuerdo.

Según Kuhn, el desacuerdo en las decisiones individuales es un hecho *constitutivo* del desarrollo científico, así que la práctica científica, en su conjunto, es el mejor ejemplo de racionalidad científica de que disponemos. No obstante, se le ha acusado a Kuhn de que su modelo científico es irracional, pero establece nuestro filósofo:

“La práctica científica, tomada en su conjunto, es el mejor ejemplo de racionalidad de que disponemos. El hecho de que la consideremos racional depende de manera significativa, aunque desde luego no

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 349.

exclusiva, de cuáles sean los aspectos que tomemos como esenciales de la práctica científica. Esto no es lo mismo que decir que todo científico se comporta racionalmente en toda ocasión ni siquiera que muchos de ellos se comporten racionalmente la mayoría de las veces. Lo que se afirma aquí es, si la historia o cualquier disciplina empírica nos lleva a creer que el desarrollo de la ciencia depende esencialmente de un comportamiento que previamente hemos considerado irracional, entonces deberíamos concluir no que la ciencia es irracional, sino que nuestra noción de racionalidad necesita retoques aquí y allá.”<sup>74</sup>

En este sentido es el modelo de racionalidad de la filosofía de la ciencia clásica el que necesita un retoque, pues en lo que se refiere a las decisiones individuales de los científicos, es decir, a los juicios subjetivos, según Kuhn, éstos no afectan a la racionalidad científica, ya que son sometidos al tribunal de la comunidad científica, donde aquí se decide, y, además, la elección de teorías no es un suceso, sino un proceso que comienza con un desacuerdo y termina con un acuerdo decidido por la comunidad de expertos.

Para el desarrollo científico, es importante destacar que científicos invierten esfuerzo en seguir desarrollando cada una de las teorías rivales con el fin de obtener argumentos aceptables por su comunidad; independientemente de las motivaciones por las cuales cada científico puede abogar a favor de una u otra teoría, y el tipo de razones que postula en el debate comunitario está en función de los valores epistémicos compartidos.

---

<sup>74</sup> T.S. Kuhn. “Notas sobre Lakatos”, en I. Lakatos y Alan Musgrave (eds.). La crítica y el desarrollo del conocimiento, Grijalbo, Barcelona, 1975, p. 520.

La racionalidad científica, en Kuhn, no es instantánea, pues en los debates se busca siempre un consenso en las comunidades científicas. Frente a un desacuerdo, lo normal es que se genere una serie de argumentos y contraargumentos para convencer a los oponentes:

“Se trata de un ‘proceso de persuasión’ a lo largo del cual se ofrecen buenas razones –que constituyen argumentos de plausibilidad- hasta que se alcanza un nuevo acuerdo.”<sup>75</sup>

Este proceso lleva un tiempo considerable, se tiene que esperar hasta que llegue a un acuerdo sobre qué teoría será la determinante.

Cuando no es posible que se llegue a un acuerdo total en la comunidad, también existe una revolución científica, aunque no se trate de un desplazamiento teórico por otro, sino el nacimiento de especialidades nuevas del conocimiento (con la fragmentación de la comunidad). Este tipo de revolución puede ser de dos formas: puede separarse una rama del tronco original o nacer una nueva especialidad; pero en los dos casos de especialización la inconmensurabilidad está presente.

El hecho de la inconmensurabilidad lleva al hecho de que un algoritmo para la elección de teorías no pueda llevarse a cabo. Por este motivo, son necesarios los procesos de deliberación comunitaria, y la racionalidad se liga a la habilidad para emitir juicios donde no puede haber juicios para decidir.

Kuhn sustituye el modelo de reglas por buenas razones y modestas para dar cuenta del carácter falible y racional de los científicos. Además, la evaluación de los expertos científicos no es garantía de la verdad de la teoría elegida, como correspondencia o como aceptabilidad en condiciones ideales de justificación; sin embargo, el juicio de la

---

<sup>75</sup> Ana Rosa Pérez R. *Op. cit.*, p. 195.

comunidad muestra su eficacia para el progreso científico, esto es, para incrementar la capacidad en la solución de problemas.

El análisis del desarrollo científico de Kuhn muestra que, además de las modificaciones en las teorías del mundo, también cambian las formas en las que se conduce la investigación y se evalúan los resultados. Así, pues, si no hay un conocimiento a priori y universal de la naturaleza, tampoco se sabe cuáles son los mejores medios para aprender a conocer el mundo: “Si esto es así, la racionalidad humana también evoluciona históricamente”<sup>76</sup>. El modelo de Kuhn es un intento por comprender el desarrollo científico y su universalidad sin apoyo en ningún algoritmo universal.

De acuerdo a la noción Kuhniana de progreso como el incremento de la capacidad para solucionar problemas, en Kuhn se pueden encontrar dos tipos de progreso: ciencia normal y revoluciones. Esta concepción deriva de su estudio histórico de la ciencia y su rechazo de la concepción progresiva de la ciencia como un proceso acumulativo y lineal, propio de la tradición clásica de la filosofía de la ciencia. Respecto al progreso de la ciencia normal y extraordinaria, Kuhn establece en La estructura de las revoluciones científicas:

“Así, pues, en su estado normal, una comunidad científica es un instrumento inmensamente eficiente para resolver los problemas o los enigmas que define su paradigma. Además, el resultado de la resolución de esos problemas debe ser invariablemente el progreso. En este caso no existe ningún problema. Sin embargo, el ver todo eso sólo realiza la segunda parte del progreso de las ciencias, la más importante. Por consiguiente, volvámonos hacia ella y hagamos la pregunta relativa al progreso por medio de la ciencia no-ordinaria. ¿Por aquí es también el

progreso, aparentemente, un acompañante universal de las revoluciones científicas? Una vez más, podemos aprender mucho al preguntar qué otro podría ser el resultado de una revolución. Las revoluciones concluyen con una victoria total de uno de los dos campos rivales. ¿Dirá alguna vez ese grupo que el resultado de su victoria ha sido algo inferior al progreso? Eso sería tanto como admitir que estaban equivocados y que sus oponentes estaban en lo cierto. Para ello, al menos, el resultado de la revolución debe ser el progreso y se encuentran en una magnífica posición para asegurarse de que los miembros futuros de su comunidad verán la historia pasada de la misma forma.”<sup>77</sup>

Además, señala Kuhn que las revoluciones científicas hay tanto pérdidas como ganancias y que el científico trata de no ver las primeras. Sin embargo, “a pesar de esas y otras pérdidas individuales”, la naturaleza de las comunidades científicas proporciona una garantía virtual de que tanto la lista de problemas resueltos por la ciencia como la limitación de las soluciones individuales de los problemas irán aumentando cada vez más.

Con su noción de progreso, Kuhn se opone a la noción de progreso de la ciencia clásica como búsqueda de la verdad:

“Para ser más precisos, es posible que tengamos que renunciar a la noción, explícita o implícita, de que los cambios de paradigma llevan a

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>77</sup> T.S. Kuhn. *ERC*, pp. 256-257.

los científicos, y aquellos de que tales aprenden, cada vez más cerca de la verdad."<sup>78</sup>

En este sentido, Kuhn no piensa en su noción de progreso en acercamiento a la verdad; sino que no existe una evolución hacia lo que deseamos conocer, sino que hay una evolución a partir de lo que conocemos:

"El proceso de desarrollo descrito en este ensayo ha sido un proceso de evolución *desde* los comienzos primitivos, un proceso cuyas etapas se caracterizan por una comprensión más detallada y refinada de la naturaleza. Pero nada de lo hemos dicho o de lo que digamos hará que sea un proceso de evolución hacia algo."<sup>79</sup>

En el ensayo "Qué son las revoluciones científicas?", Kuhn se propone refinar y clarificar la distinción entre el desarrollo científico normal y el revolucionario. Aquí, establece que los cambios revolucionarios son holistas, esto es, no pueden hacerse poco a poco y contrastan con los cambios normales o acumulativos, pues en éstos únicamente se revisa o añade una generalización permaneciendo idénticas todas las demás. En el cambio revolucionario, se vive en la incoherencia o se revisan varias generalizaciones interrelacionadas. Otra característica de los cambios revolucionarios es el que ha llamado en sus estudios anteriores como cambio de significado y ahora, en este ensayo lo describe como un cambio en el que las palabras y las frases se relacionan con la naturaleza, es decir, un cambio en el que se determinan sus referentes:

"lo que caracteriza a las revoluciones es el cambio en varias de las categorías taxonómicas que son el requisito previo para las descripciones

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 262-263.

y generalizaciones científicas. Además, ese cambio es un ajuste no sólo de los criterios relevantes para la categorización, sino también del modo en que objetos y situaciones dadas son distribuidos entre las categorías preexistentes."<sup>80</sup>

En la ciencia normal, en cambio, la mayoría de los cambios no implican alteraciones en la estructura taxonómica del dominio de investigación. En este ensayo, Kuhn se concentra en las características del cambio taxonómico que tiene un carácter *holista*, es decir, no se da como una modificación puntual en categorías aisladas: "en el cambio revolucionario, o bien se vive en la incoherencia o bien se revisan a un tiempo varias generalizaciones interrelacionadas."<sup>81</sup> Por este motivo, los términos de alguna teoría no son traducibles al lenguaje de otra teoría, por ejemplo, la física newtoniana y la física aristotélica.

El cambio de estructura taxonómica al tener un efecto holista, se refleja sólo en un subconjunto de términos básicos. Motivo por el cual Kuhn pone en claro el carácter *local* de la inconmensurabilidad, y esto haría posible una base semántica común entre las teorías rivales. Esto permite que al menos una parte de su contenido se compare directamente. En el texto "Comensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad", nuestro filósofo establece el carácter local de la inconmensurabilidad, esto es, hace explícito el supuesto de una base semántica común entre las teorías rivales. Esta base común permite la comparación de al menos una base de contenido:

"Ni en su forma metafórica ni en su forma literal inconmensurabilidad implica incomparabilidad, y precisamente por la misma razón. La mayoría de los términos comunes funcionan de la misma forma en

---

<sup>80</sup> T.S. Kuhn. ¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos, pp. 88-89.

<sup>81</sup> Ibid., p. 86.

ambas; sus significados, cualesquiera que puedan ser, se preservan; su traducción es simplemente homófona. Surgen problemas de traducción únicamente con un pequeño subgrupo de términos (que usualmente se interdefinen) y con los enunciados que los contienen. La afirmación de que dos teorías son inconmensurables es más modesta de lo que la mayor parte de sus críticos y críticas ha supuesto."<sup>82</sup>

Según Kuhn, la inconmensurabilidad local es una versión modesta de la inconmensurabilidad; en tanto que la inconmensurabilidad era una afirmación acerca del lenguaje, es decir, del cambio de significado, su forma local es la siguiente:

"Los términos que preservan sus significados a través de un cambio de teoría proporcionan una base suficiente para la discusión de las diferencias, y para las comparaciones que son relevantes en la elección de teorías. Proporcionan incluso, [...] una base para explicar los significados de los términos inconmensurables."<sup>83</sup>

La inconmensurabilidad se entiende en Kuhn como un fracaso de traducción *completa* entre teorías, un fracaso de traducción como resultado de un cambio en las categorías taxonómicas y el cambio taxonómico como un cambio holista y al mismo tiempo local. Sus estudios acerca de la traducción y la interpretación sobre el aprendizaje de un léxico, según Kuhn, permiten reconstruir la comparación de teorías inconmensurables.

En el ensayo "Comensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad", Kuhn responde a las críticas de Davidson (1974), Kitcher (1978) y Putnam (1981) acerca de que el éxito en los historiadores y antropólogos en sus interpretaciones, vistos como traducciones, son

---

<sup>82</sup> *Id.*, "Comensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad", en *Op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 100.



incompatibles con la tesis de la inconmensurabilidad local. En dicho ensayo, Kuhn distingue entre interpretación y traducción.

La traducción es algo efectuado por una persona que domina dos idiomas, quien, al enfrentarse con un texto oral o escrito, en uno de estos idiomas, el traductor sustituye palabras o secuencias de palabras en el otro idioma para producir un texto que cuenta más o menos la misma historia, ideas, situación que el texto del cual es una traducción. En la traducción no se alteran los referentes de uno u otro idioma. Además, la traducción tiene como característica el reemplazo de frases y palabras del original, y las glosas y los prefacios de los traductores no forman parte de la traducción.

En cambio, en la interpretación, la persona que interpreta busca el sentido de las palabras, inventa hipótesis para hacer inteligibles las palabras; el intérprete lo que hace es aprender una nueva lengua, una en la que los términos aún usuales como "fuerza" y "masa" o "elemento" y "compuesto" funcionaban de manera diferente. Pero esto no implica que la lengua nueva aprendida pueda traducirse, pues aprender una lengua no es lo mismo que traducir de ella a la propia. En este sentido, el traductor radical de Quine es un intérprete.

Según Kuhn, la interpretación, vista de este modo, no excluye a la traducción, pues el intérprete no puede limitarse a introducir términos nuevos en su misma lengua. Esto supondría alterar su lengua y el resultado no sería una traducción. Pero puede intentar en su lengua describir los referentes del término introducido<sup>84</sup> y entonces, el término nuevo puede introducirse a la lengua como una abreviatura de ella; en este ejemplo, no surge un problema de inconmensurabilidad.

---

<sup>84</sup> Por ejemplo "gavagai" puede traducirse por animales peludos, tienen orejas largas, su cola se parece a un arbusto.

Kuhn no se preocupa por este ejemplo, sino por aquél que es una versión más fuerte de intraducibilidad, donde ni siquiera hay secuencias de referentes disponibles. Así, pues, podría no existir en castellano una descripción que tenga el mismo referente de un término, por ejemplo, "gavagai". La persona que interpreta, "puede haber aprendido a reconocer características distinguibles que son desconocidas para las personas que hablan el castellano, y para las que el castellano no proporciona ninguna terminología descriptiva. Esto es, quizá los indígenas estructuran el mundo animal de forma diferente a como lo hacen las personas que hablan el castellano"<sup>85</sup>. Aquí, "gavagai" permanece como un término indígena no traducible al castellano y aunque las personas que hablan el castellano pueden aprender a utilizar el término, cuando lo hacen están hablando en lengua indígena. Estas circunstancias son en las que Kuhn reserva el término "*incommensurabilidad*".

La tesis de Kuhn es que los historiadores e historiadoras de la ciencia al comprender textos científicos se encuentran con ese tipo de circunstancias, aunque no siempre las reconozcan. Así, pues, por ejemplo, el antropólogo al estudiar a una comunidad ajena no elabora una traducción, sino una interpretación, pues primero se aprende un lenguaje y luego se traduce al propio. Sin embargo, al efectuar la traducción, el historiador o antropólogo se enfrenta con términos para los cuales no existe un referente con su idioma, y este es el caso entre una teoría científica y otra: "lenguajes diferentes imponen al mundo estructuras diferentes. Imaginemos por un momento que para cada individuo un término que tiene referente es un nudo en una red léxica del cual irradian rótulos con los criterios que él o ella utiliza en la identificación de los referentes del término nodal. Estos criterios conectarán algunos términos y los distanciarán de otros, construyendo así una estructura del mundo que pueden ser descritos utilizando el léxico y, simultáneamente, limita los

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 107.

fenómenos que pueden describirse con ayuda del léxico. Si a pesar de todo surgen fenómenos anómalos, su descripción (quizás incluso su reconocimiento) requerirá la alteración de alguna parte del lenguaje, cambiando las conexiones entre términos previamente constitutivos."<sup>86</sup>

Así, los miembros de una comunidad lingüística comparten homología de la estructura léxica. Y tales estructuras homólogas preservan categorías taxonómicas del mundo y cuando la estructura es diferente, entonces el mundo es diferente: "cuando la estructura es diferente el mundo es diferente, el lenguaje es privado y cesa la comunicación hasta que un grupo aprende el lenguaje del otro."<sup>87</sup>

La traducción, señala Kuhn, se da dentro de una estructura taxonómica, pero cuando se trata de diferentes estructuras, no se puede hacer una traducción, pues las taxonomías tienen que ver con la manera de ver al mundo, con la ontología, motivo por el cual no existe una traducción total.<sup>88</sup>

El hecho de que las estructuras taxonómicas diferentes entre dos teorías, no implica la incomparabilidad entre éstas, pues Kuhn habla de una inconmensurabilidad local; bajo este supuesto, dos teorías inconmensurables pueden compararse porque la inconmensurabilidad local permite que al menos algunas de sus consecuencias contrastables tengan el mismo significado y sean comparables directamente. Dichos significados son el apoyo para que se inicie el aprendizaje del nuevo léxico, esto es, de una nueva estructura taxonómica.

Independientemente de la inconmensurabilidad, Kuhn en "Objetividad, juicios de valor y elección de teorías", propone cinco criterios que proporcionan "la base compartida para la elección de teoría", esto es, para decidir entre paradigmas rivales:

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 132.

"En primer término, una teoría debe ser precisa: esto es, dentro de su dominio, las consecuencias deducibles de ellas deben estar en acuerdo demostrado en los resultados de los experimentos y las observaciones existentes. En segundo lugar, una teoría debe ser coherente, no sólo de manera interna o consigo misma, sino también con otras teorías aceptadas y aplicables a aspectos relacionables de la naturaleza. Tercero, debe ser amplia: en particular las consecuencias de una teoría deben extenderse más allá de las observaciones, leyes o subteorías particulares para las que se destinó en principio. Cuarto, e íntimamente relacionado con el anterior, debe ser simple, ordenar fenómenos que sin ella, y tomados uno por uno, estarían aislados y, en conjunto, serían confusos. Quinto, -aspecto algo menos frecuente, pero de importancia especial para las decisiones científicas reales-, una teoría debe ser fecunda, esto es, debe dar lugar a nuevos resultados de investigación: debe revelar fenómenos nuevos o relaciones no observadas antes entre las cosas que ya se saben."<sup>89</sup>

Según Kuhn, la elección de teorías, como ya lo hemos mencionado, tiene dos componentes: los valores epistémicos compartidos y las valoraciones o motivaciones personales. Y el desacuerdo en las decisiones individuales es un hecho *constitutivo* del desarrollo científico, y la práctica científica es el mejor ejemplo de racionalidad científica de que disponemos. Los juicios subjetivos no afectan a la racionalidad, pues son sometidos al tribunal de la comunidad científica, donde se decide, y esta decisión es un proceso que

---

<sup>88</sup> Las estructuras taxonómicas apuntan a un tipo de incommensurabilidad ontológica.

<sup>89</sup> *Id.*, "Objetividad, juicios de valor y elección de teoría", en *La tensión esencial*, pp. 345-346.

comienza con un desacuerdo y termina con un acuerdo en la comunidad de expertos: "Se trata de un 'proceso de persuasión' a lo largo del cual se ofrecen buenas razones -que constituyen argumentos de plausibilidad- hasta que se alcanza un nuevo acuerdo."<sup>90</sup>

### **Críticas a la noción de progreso en Kuhn**

Las críticas más severas a Kuhn se deben a la imagen que este filósofo ofrece del desarrollo científico, pues dicha imagen parece ser incompatible con la idea de que la ciencia sea una actitud *racional, no relativista* y que conduzca a un *verdadero progreso*.

Acusaciones de relativismo, irracionalidad y de no existencia de progreso en la filosofía de la ciencia de Kuhn

Popper, en "La ciencia normal y sus peligros", señala que, para Kuhn, la racionalidad *depende* de un lenguaje común y un conjunto común de presuposiciones y considera que la discusión racional y la crítica racional sólo son posibles si se está de acuerdo sobre los puntos principales. No obstante, argumenta Popper, esta es la tesis del *relativismo*, sin embargo, continúa sir Karl, la tesis de que el marco general no pueda ser discutida críticamente, es una tesis que sí puede ser discutida críticamente; así, pues, señala Popper:

"El Mito del Marco General es, en nuestro tiempo, el baluarte central del irracionalismo. Mi contratesis es simplemente que lo que es una dificultad lo exagera en imposibilidad. Hay que admitir lo difícil que es una discusión entre personas educadas en marcos generales distintos. Pero nada es más fructífero que tal discusión; que el choque cultural que

---

<sup>90</sup> Ana Rosa Pérez R. *Op. cit.*, p. 195.

ha servido de estímulo a algunas de las más grandes revoluciones intelectuales."<sup>91</sup>

Según Popper, el hecho de que la racionalidad dependa de un paradigma es adoptar una posición relativista e irracional porque, según él, la tesis de que el marco general no pueda ser discutido críticamente es un mito.

Estas críticas provienen de la idea de inconmensurabilidad kuhniana y de la adopción de Kuhn de no aceptar un algoritmo universal para la elección entre dos teorías.

En lo referente a la idea del relativismo, en la ciencia, se postula que no existe un fundamento de apelación por encima de los marcos conceptuales dados, esto es, no existe un marco privilegiado fundamental que tenga principios universales y permanentes, con base en el cual se puedan comparar marcos alternativos y rivales. En este sentido, la pluralidad de los marcos conceptuales es, por tanto, irreductible. El relativismo establece que no existen principios o estándares últimos trascendentales, sino sólo aquellos que construimos, y aceptamos por el momento. Así, pues, los no-relativistas, por su parte, defienden la necesidad de un sistema de referencia último universal para impedir el advenimiento de la subjetividad y la racionalidad.

Por su parte, Kuhn, en La estructura de las revoluciones científicas, establece la relatividad de las normas y criterios respecto a los distintos paradigmas, con lo cual se niega la existencia de marcos universales y trascendentales: "Al aprender un paradigma, el científico adquiere al mismo tiempo teoría, métodos y estándares, casi siempre en una mezcla inseparable. Por lo tanto, cuando cambian los paradigmas, hay normalmente cambios importantes en los criterios que determinan la legitimidad tanto de los problemas

---

<sup>91</sup> Karl R. Popper. "La ciencia normal y sus peligros", en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), La crítica y el desarrollo del conocimiento, pp. 115-156.

como de las soluciones propuestas."<sup>92</sup> En consecuencia, en paradigmas en competencia se tiene que cada paradigma satisface criterios que él mismo dicta y no puede satisfacer criterios de su oponente.

Por otro lado, en "Objetividad, juicios de valor y elección de teoría", Kuhn propone cinco criterios que proporcionan la base compartida para la elección de teoría, esto es, para decidir entre paradigmas rivales: precisión, coherencia, amplitud, simplicidad, fecundidad; pero para Kuhn estos valores cambian con el paso del tiempo y no se sabe con certeza cuáles valores permanecen, aquellos que quedaran fijos después de las diferentes aplicaciones. Kuhn, al proponer en este ensayo cinco criterios para la elección de teorías, que no es fijo y cambia con el paso del tiempo, cae en la trampa de los no-relativistas, quienes suponen que si no existe algo universal y fijo, el cambio de teorías se convierte en irracional e inexplicable, y se cae en el relativismo. No obstante, Kuhn se defiende de esta acusación en "Consideración en torno a mis críticos", ahí elabora una reivindicación de su no relativismo mostrando para ello su noción del desarrollo científico:

"Imaginemos, pues, un árbol evolutivo que represente las especialidades científicas a partir de un origen común en paradigmas, la filosofía natural primitiva. Imaginemos, además, una línea trazada en el árbol desde la base del tronco hasta la punta de alguna rama sin retroceder sobre sí misma. Dos teorías cualesquiera que se hallen sobre esta línea están ligadas una con otra por una relación de descendencia. Consideremos dos de estas teorías, cada una elegida con un punto no demasiado próximo a su origen. Yo creo que sería fácil elaborar un conjunto de criterios -incluidos los de máxima exactitud en las predicciones, grado de

---

<sup>92</sup> T. S. Kuhn. ERC, p. 174.

especialización y número (pero no alcance) de soluciones a problemas concretos- que permitiesen a cualquier observador que no esté implicado en cualquiera de las dos teorías decir cuál es la más antigua y cuál la descendiente. Por tanto, para mí el desarrollo científico es, como la evolución biológica, unidireccional e irreversible. Una teoría científica no es tan buena como otra para hacer lo que los científicos realmente hacen. En este sentido yo no soy un relativista."<sup>93</sup>

En dicho texto, Kuhn postula la existencia de criterios universales para poder comparar teorías dentro del desarrollo científico. Sin embargo, se contradice porque en "Objetividad, juicios de valor y elección de teorías" señalan que los criterios cambian y evolucionan. Recordemos, no obstante, que para Kuhn, la elección de teorías tiene dos componentes: valores epistémicos compartidos y valoraciones individuales; estos componentes dan cabida al desacuerdo racional; pues si hubiera reglas con contenido universal que permitieran la elección de teorías, entonces no habría desacuerdo. La elección de teorías kuhniana no tiene ningún algoritmo.

Así, pues, la noción del desarrollo científico de Kuhn implica un cambio en el modelo tradicional de razonamiento, esto es, en el positivismo y racionalismo crítico que había tratado de reconstruir la elección de teorías, ahora sabemos que no se requiere de un modelo de reglas sino de un modelo de razones.

Dicho modelo de razones es un proceso de persuasión donde se superan desacuerdos, es un proceso de dar razones y éstas se basan en los compromisos compartidos por la comunidad en conjunto, las reglas metodológicas no son suficientes.

---

<sup>93</sup> Id., "Consideración en torno a mis críticos", en I. Lakatos y A. Musgrave (eds). Op. cit., pp. 432-433.



Otra cuestión importante por la cual se le acusa a Kuhn de relativista e irracional es su noción de inconmensurabilidad que ha sido poco entendida por parte de sus críticos. Popper, como ya se mencionó, manifiesta que siempre es posible la traducción:

"El punto central es que siempre es posible una discusión crítica y una comparación de los varios marcos generales. No es sino un dogma -un peligroso dogma- el que los distintos marcos generales sean como lenguajes mutuamente intraducibles."<sup>94</sup>

Popper se manifiesta en contra de la tesis del relativismo acerca de que el marco general no pueda discutirse críticamente, pues dicho filósofo manifiesta que siempre es posible comparar teorías distintas: "todos sus propios argumentos se remontan a la tesis de que el científico se ve *obligado lógicamente* a aceptar un marco general, puesto que, no es posible ninguna discusión racional entre marcos generales. Esta es una tesis lógica -incluso aunque sea errónea."<sup>95</sup>

Asimismo, respecto al hecho de la inconmensurabilidad kuhniana, entendida por Popper como la no comparación de teorías, señala este último filósofo acerca del Mito del Marco General: "De esta manera debemos exigir a cualquier teoría mejor, esto es, a cualquier teoría que pueda considerarse un progreso respecto de otra menos buena, que pueda ser comparada con ésta. En otras palabras, que ambas teorías *no sean* 'inconmensurables', para emplear un nuevo término de moda, introducido en este contexto por Thomas Kuhn.

Por ejemplo, la astronomía de Ptolomeo dista mucho de ser inconmensurable con la de Aristarco o la de Copérnico. No cabe duda de que el sistema copernicano nos permite ver el mundo de forma totalmente distinta. No cabe duda de que psicológicamente, hay allí un

---

<sup>94</sup> Karl R. Popper. "La ciencia normal y sus peligros", en Op. cit., p. 156.

<sup>95</sup> Loc. cit.

cambio de *Gestalt*, como dice Kuhn. Esto es muy importante desde el punto de vista psicológico. En realidad, uno de los argumentos principales de Copérnico era que todas las observaciones astronómicas que pueden adaptarse a un sistema geocéntrico pueden siempre, mediante un sencillo método de traducción, adaptarse a un sistema heliocéntrico. No cabe duda de que la inmensa diferencia entre estas dos visiones del universo, y la magnitud del abismo entre ellas, bien podría hacernos temblar. Pero no es difícil compararlas. Por ejemplo, podemos señalar las colosales velocidades que es preciso atribuir a las estrellas que se hallan cerca del ecuador, mientras que la rotación de la tierra, que en el sistema de Copérnico sustituye a la de las estrellas fijas, implica velocidades mucho menores. Esto, junto con cierto conocimiento práctico de las fuerzas centrífugas, puede muy bien haber servido como importante punto de comparación para quienes tuvieron que escoger entre ambos sistemas.

Afirmo que este tipo de comparación entre sistemas que se han desarrollado históricamente a partir de los mismos problemas (esto es, para explicar los movimientos de los cuerpos celestes) es siempre posible. Sostengo que, por regla general, las teorías que ofrecen soluciones al mismo problema o a problemas estrechamente relacionados son comparables, y que las discusiones entre ellas siempre son posibles y fructíferas. Y no sólo son posibles, sino que se producen efectivamente."<sup>96</sup>

Como se ha mencionado, el hecho de la inconmensurabilidad lleva a Kuhn a sostener que no existe un algoritmo para la elección entre teorías. Hemos visto que paradigmas diferentes, según Kuhn, tienen estructuras taxonómicas diferentes, motivo por el cual no puede haber una traducción entre un paradigma y otro, pues cada taxonomía tiene que ver

---

<sup>96</sup> Id., El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad, Paidós (Básica, 91), Barcelona, 1997, pp. 64-65.

con la manera en que dicha estructura tiene que ver con la manera de ver el mundo; así, pues, no existe una traducción total. No obstante, el hecho de que no existan las traducciones totales entre paradigmas inconmensurables, no implica incomparabilidad entre teorías, pues Kuhn habla de inconmensurabilidad local. Asimismo, independientemente de la inconmensurabilidad local, Kuhn estableció cinco criterios para la elección entre teorías rivales.

Así, pues, las críticas de irracionalidad o de relativismo en Kuhn, provienen del hecho de no comprender la noción de inconmensurabilidad kuhniana. Otra crítica, por el estilo, pertenece a Shapere:

"resulta obvio que la raíz del relativismo de Kuhn y Feyerabend y de las dificultades que llevan a ello estriba en su rígida concepción respecto a lo que equivale una diferencia de significado, a saber, absoluta incomparabilidad, 'inconmensurabilidad'." <sup>97</sup>

Por su parte, John Watkns afirma lo siguiente respecto a la inconmensurabilidad: "Dice Kuhn que lo que 'emerge de una revolución científica no es sólo incompatible, sino frecuentemente inconmensurable con lo que había antes' . ¿Pero dos teorías *inconmensurables* pueden ser lógicamente incompatibles entre sí? Si alguien sostiene que, por ejemplo, los mitos de la Biblia y las teorías científicas son inconmensurables, que pertenecen a diferentes universos del discurso, presumiblemente supone que la descripción que el *Génesis* hace de la creación *no* debería considerarse como lógicamente incompatible con la geología, el darwinismo, etc.: *son* comparables y pueden coexistir pacíficamente porque son inconmensurables. Pero si el sistema de Ptolomeo es lógicamente incompatible

---

<sup>97</sup> Shapere, Dudley. "Significado y cambio científico", en Hacking, Ian. Revoluciones científicas. FCE (Breviarios, 409), México, 1985, pp. 58-115.

con el sistema de Copérnico, o la teoría de Newton con la de la Relatividad, la coexistencia pacífica no es posible: fueron alternativas rivales; y fue posible hacer una elección racional entre ellas."<sup>98</sup> Como se puede observar, Watkns sostiene que la inconmensurabilidad implica coexistencia pacífica entre distintas concepciones del mundo, hecho que no puede darse en la ciencia porque experimentos cruciales ayudan a elegir entre teorías rivales, como si la tesis de la inconmensurabilidad no permitiera la comparación teórica e implicara un grosero relativismo de todo se vale. No obstante, no es esta la visión que la teoría kuhniana del desarrollo científico ofrece. Veamos una crítica más; Newton Smith, por su parte, afirma la falta de racionalidad en la teoría kuhniana del desarrollo científico: "Así, aun cuando Kuhn retroceda en relación con su primera tesis fuerte acerca de la inconmensurabilidad como fruto de la variación radical de significado, y aun cuando acepte la existencia de convenios acerca de los principios de comparación que se utilizan en todos los paradigmas, aun así, digo, queda todavía mucha discrepancia entre él y el racionalista, cuya posición exige la justificación de los principios de comparación."<sup>99</sup>

Todas estas críticas, como ya se ha mencionado, provienen del hecho de no comprender qué significa la noción de inconmensurabilidad kuhniana y mantener la posición de que la racionalidad científica, en la elección de teorías, depende de hacer uso de algún algoritmo universal y trascendental.

A continuación esclareceremos la noción de inconmensurabilidad kuhniana para mostrar que dicha noción no implica irracionalidad y que también contribuye al progreso científico. Así, pues, la racionalidad científica, de acuerdo con Kuhn, es distinta a los

---

<sup>98</sup> John Watkins. "Contra 'La ciencia normal'", en I. Lakatos y A. Musgrave. *Op. cit.*, p. 128.

<sup>99</sup> Newton-Smith. La racionalidad de la ciencia, p. 129.

métodos de la filosofía de la ciencia clásica, pero tal diferencia no significa la carencia de racionalidad en la elección de teorías.

De acuerdo con Kuhn, dos teorías son *incommensurables* cuando entre ellas se encuentra un cambio semántico, esto es, cuando sus conceptos básicos no tienen todos el mismo significado; y es esta variación en el significado lo que impide la aplicación del modelo tradicional de comparación, principalmente el de la verosimilitud de Popper. Asimismo, para que dos teorías sean “incommensurables” deben, por supuesto, referirse a lo mismo, aunque su semántica sea diferente; de esta manera, en “Consideración en torno a mis críticos”, establece Kuhn:

“La comparación punto por punto de dos teorías consecutivas exige un lenguaje al que pueda traducirse sin pérdidas ni cambios como mínimo las consecuencias empíricas de ambas (...) Ahora los filósofos han abandonado la esperanza de lograr ese ideal; pero muchos de ellos continúan suponiendo que las teorías pueden compararse recurriendo a un vocabulario básico que esté compuesto totalmente por palabras asociadas a la naturaleza de un modo que sea no-problemático y, en la medida necesaria, independiente de la teoría. Este vocabulario con el que están elaborados los enunciados básicos de sir Karl. Sir Karl necesita este vocabulario para poder comparar la verosimilitud de teorías contrapuestas o para mostrar que una es ‘más amplia’ que (o incluye a) su predecesora. Feyerabend y yo hemos argüido extensamente que no se dispone de un vocabulario de este tipo. En el paso de una teoría a la siguiente las palabras cambian sus significados o sus condiciones de aplicabilidad por vías sutiles. Aunque la mayoría de los signos son los

mismos antes y después de una revolución –por ejemplo, fuerza, masa, elemento, compuestos, célula- el modo en que algunos de ellos se asocian a la naturaleza ha cambiado de alguna manera. Decimos así que las teorías consecutivas son inconmensurables.”<sup>100</sup>

Así, pues, también de acuerdo con Kuhn, dos teorías son conmensurables cuando su contenido empírico es comparable de manera directa y puntual, es decir, cuando se puede aplicar el modelo tradicional entre ellas.

Ahora bien, el término “inconmensurabilidad” no significa incomparable, pues la traducción puede ayudar en la comunicación entre ambas teorías; de esta manera, en el mismo ensayo que acabamos de citar, señala Kuhn: “Lo que a mí al menos me sugiere la existencia de traducciones es que puede constituir una ayuda para los científicos que sostienen teorías inconmensurables. Esa ayuda no tiene, sin embargo, por qué ser la total reformulación en un lenguaje neutral ni siquiera de las consecuencias de las teorías. El problema de la separación sigue en pie.”<sup>101</sup> En este sentido, la comparación entre teorías inconmensurables se puede resolver mediante traducciones parciales; así, pues, critica Kuhn la posición extremista de Feyerabend, quien sostiene la incomunicación total entre teorías inconmensurables.

Además, Kuhn, en el ensayo “¿Qué son las revoluciones científicas?” postula que los términos de alguna teoría no son traducibles al lenguaje de otra teoría, por ejemplo, la física newtoniana y la física aristotélica. El cambio de estructura taxonómica, al tener un efecto holista, se refleja sólo en un subconjunto de términos básicos. Motivo por el cual, Kuhn habla de un carácter *local* de la inconmensurabilidad, misma que hace posible una base

---

<sup>100</sup> T. S. Kuhn. “Consideración en torno a mis críticos”, en I. Lakatos y A. Musgrave. *Op. cit.*, pp. 435-436.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 437.

semántica común entre dos teorías rivales. Así, pues, en el texto “Comensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, Kuhn establece el carácter local de la inconmensurabilidad; con otras palabras, hace explícito el supuesto de una base semántica común entre dos teorías rivales, dicha base común permite la comparación de al menos una base de contenido:

“Ni en su forma metafórica ni en su forma literal inconmensurabilidad implica incomparabilidad, y precisamente por la misma razón. La mayoría de los términos comunes funcionan de la misma forma en ambas; sus significados, cualesquiera que puedan ser, se preservan; su traducción es simplemente homófona. Surgen problemas de traducción únicamente en un pequeño subgrupo de términos (que usualmente se interdefinen) y con los enunciados que los contienen. La afirmación de que dos teorías son inconmensurables es más modesta de lo que la mayor parte de sus críticos y críticas ha supuesto.”<sup>102</sup>

En este ensayo se presenta la inconmensurabilidad local como una versión modesta de la inconmensurabilidad, la inconmensurabilidad era una afirmación acerca del lenguaje, del cambio de significado: “Los términos que preservan su significado a través de un cambio de teoría proporcionan una base suficiente para la discusión de las diferencias, y para las comparaciones que son relevantes en la elección de teorías.”<sup>103</sup>

A partir de estos ensayos, la inconmensurabilidad se entiende como un fracaso en la traducción total entre teorías, dicho fracaso se debe al resultado de un cambio en las estructuras taxonómicas y el cambio taxonómico como un cambio holista y local. Los

---

<sup>102</sup> Id. “Qué son las revoluciones científicas”, pp. 99-100.

<sup>103</sup> Ibid., p. 100.

estudios de Kuhn acerca de la traducción y la interpretación sobre el aprendizaje de un léxico permiten reconstruir la comparación entre teorías inconmensurables. Tales estudios ya se han mencionado en este trabajo.

En conclusión, el hecho de que pueda haber comunicación entre teorías inconmensurables da lugar a la elección entre ellas, ya no se busca entonces la elección con base en algún algoritmo, sino a través de decisión:

“la posibilidad de traducción no hace inapropiado el término ‘conversión’. En ausencia de un lenguaje neutral, la elección de una nueva teoría es la decisión de adoptar un lenguaje nativo diferente y de desplegarlo en un modo correspondientemente diferente. No es este, sin embargo, el tipo de transición al que vayan bien los términos ‘elección’ y ‘decisión’, aunque las razones para querer aplicarlos después de que haya ocurrido la transición son claras. Al explorar en otra teoría mediante técnicas como las que acaban de ser momentáneamente indicadas, es probable que uno se encuentre con que ya la está usando (al igual que uno nota de repente que está pensando en, y no traduciendo de, un idioma extranjero). En ningún momento se dio cuenta de haber tomado una decisión, de haber hecho una elección. Este tipo de cambio es, no obstante, una conversión.”<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Id., “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría”, p.448.



### Conclusiones a la racionalidad kuhniana como phrónesis

En Kuhn se encuentra un modelo de racionalidad distinto al de la filosofía clásica de la ciencia; así, pues, como ya hemos observado, quienes critican y acusan a este filósofo de irracionalidad lo han hecho desde su postura justificacionista.

El ensayo de Kuhn que nos muestra claramente su noción de racionalidad es el de “Objetividad, juicios de valor y elección de teorías”, allí nuestro filósofo establece que la elección de teorías “requiere de un proceso de decisión que permita que los hombres racionales estén en desacuerdo.”<sup>105</sup>

La racionalidad entonces requiere del desacuerdo, esto quiere decir que dicho desacuerdo dará lugar a la racionalidad. Es importante subrayar que el desacuerdo no implica irracionalidad, pues, como ya se ha mencionado, Kuhn frente a las acusaciones de irracionalidad por parte de los filósofos justificacionistas establece que:

“la práctica científica, tomada en su conjunto, es el mejor ejemplo de racionalidad de que disponemos.”<sup>106</sup>

El desacuerdo se debe, fundamentalmente a que no existe un algoritmo para la elección entre teorías rivales; se procede entonces mediante un desacuerdo y toma de decisiones, pero esto no es irracionalidad. Con las palabras de Kuhn:

“antes de que el grupo la acepte, una teoría nueva tiene que ser probada por las investigaciones realizadas por muchos hombres, algunos de los cuales trabajan en ella y otros en la teoría rival. Tal modo de desarrollo *requiere*, sin embargo, un proceso de toma de decisión que les permita discrepar a los hombres racionales, y tal discrepancia estaría

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>106</sup> *Id.*, “Notas sobre Lakatos”, p. 520.

obstaculizada por el algoritmo compartido que han venido buscando los filósofos. Si existiese, todos los científicos que a él se sometiesen tomarían la misma elección al mismo tiempo.”<sup>107</sup>

Debido a la carencia de un algoritmo, los científicos se someten a un proceso de toma de decisión, mismo que no es instantáneo, empieza con un desacuerdo y termina con un nuevo acuerdo donde intervienen factores subjetivos y comunitarios. Sin embargo, el hecho de que intervengan tales factores subjetivos no da lugar al subjetivismo, pues, finalmente, es la comunidad científica quien decide: “Enfrentado a este problema, bosquejé en mi capítulo final varias características que los científicos comparten en virtud de la formación que les faculta para pertenecer a una u otra comunidad de especialistas. Sin criterios que dicten la elección individual, argumenté, lo que tiene que hacerse es confiar en el juicio colectivo de los científicos formados de la misma manera. ¿Qué mejor criterio podría haber, pregunté retóricamente, ‘que la decisión del grupo científico’”<sup>108</sup> Así, pues, quien resuelve los desacuerdos es la comunidad de especialistas, la comunidad es la que controla los juicios individuales, la subjetividad.

Ahora bien, la ausencia de un algoritmo para la elección entre teorías rivales da lugar a otro tipo de racionalidad, misma que ya no está cimentada sobre bases justificacionistas, sino sobre la racionalidad de la decisión de una comunidad científica. Así, pues, la Dra. Ana Rosa Pérez Razans ha enfatizado en su ensayo “Racionalidad sin fundamentos”, el hecho de que la racionalidad en Kuhn tiene que ver con la racionalidad práctica o *phrónesis* aristotélica. A continuación citamos extensamente a dicha filósofa, pues pensamos que su propuesta es correcta y, además, mantiene un puente entre la filosofía de la ciencia

---

<sup>107</sup> *Id.*, “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría”, p. 356.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 344.

moderna; esto es, la nueva filosofía de la ciencia y la hermenéutica filosófica de Gadamer, Ricoeur y Vattimo. En este sentido, se tratará de mostrar la tesis de que en filosofía de la ciencia como en hermenéutica hay progreso y hay filosofía práctica, motivo por el cual el quehacer en los dos ámbitos del conocimiento es análogo. Así, pues, apunta Ana Rosa:

“El carácter restrictivo, pero no determinante, de los criterios epistémicos deja a los científicos en una situación muy parecida a la descrita en el modelo del *razonamiento práctico*, elaborado por Aristóteles para el campo de la ética (y cabe decir que en una situación muy distinta de la representada en el modelo de lo que Aristóteles llamaba “ciencia”). Como observa Richard Bernstein, no es casual que Kuhn utilice el lenguaje del discurso práctico al examinar los debates sobre teorías rivales. ‘Muchos de los rasgos del tipo de racionalidad que se exhibe en tales debates muestran una afinidad con las características de la *frónesis* (del razonamiento práctico) [...] la *frónesis* es una forma de razonamiento que se ocupa de la elección e involucra deliberación. Trata con aquello que es variable y acerca de lo cual puede haber diferentes opiniones (doxa)” (Bernstein 1983, p. 54). En el razonamiento práctico hay que tomar decisiones, pues no existen reglas que permitan subsumir mecánicamente lo particular bajo lo general. Se requiere de una interpretación y especificación de los principios universales que resulten adecuadas para cada caso. Esto corresponde a la idea de Kuhn de que los criterios compartidos por un grupo de expertos son lo suficientemente flexibles y poco específicos como para requerir de una interpretación y cuidadosa ponderación de las alternativas. Pero además se requiere de

imaginación, ingenio y creatividad, para diseñar nuevos tipos de experimentos y generar nuevos elementos de juicio. ‘Al igual que Aristóteles, Kuhn insiste en que tal elección es una actividad racional, a pesar de que las razones a las cuales apelamos no dicten necesariamente una elección unívoca. Esperar o exigir más precisión que ésta es mal entender el carácter de tal deliberación.(Ibidem).”<sup>109</sup>

Como podemos observar, el hecho de que no exista en el modelo de desarrollo científico de Kuhn un algoritmo que sirva de base para la elección de teorías, sino que se tenga que apelar a un proceso de decisión no implica caer en la irracionalidad o en el subjetivismo; puesto que su modelo es distinto al de la filosofía de la ciencia clásica que basa la racionalidad sobre un contexto de justificación algorítmica. Así, pues, el modelo de desarrollo científico de Kuhn, para la elección de teorías, es un modelo racional que bien señala la Dra. Ana Rosa Pérez, se ubica dentro de la racionalidad práctica o *phrónesis* aristotélica, donde al actuar se debe elegir y decidir, pues cada caso particular necesita de una interpretación de los principios universales éticos, es decir, del saber ético, de la ley ética aristotélica.

Como sabemos, la noción aristotélica de la *phrónesis* se encuentra en el libro VI de la Ética nicomaquea, en dicho texto, Aristóteles establece que se trata de racionalidad práctica, la *phrónesis* se distingue de la razón matemática y de ideas claras y distintas; así, pues, señala el estagirita:

“toda vez que la ciencia va acompañada de demostración, y que no hay demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (puesto que todo en ellas puede ser de otra manera), y que, en fin, no es

---

<sup>109</sup> Ana Rosa Pérez R. “Racionalidad sin fundamentos”, artículo inédito, p. 11.

posible deliberar sobre las cosas que son necesariamente, la prudencia [phrónesis] no podrá ser ni ciencia ni arte. No ciencia porque lo que es materia del obrar puede ser de otra manera; no arte, porque son de género distinto el obrar y el hacer. Y lo son porque en tanto que el hacer tiene otro fin distinto de la misma operación, el obrar no lo tiene, ya que la misma buena acción es su fin. No queda, pues, sino la prudencia [phrónesis] sea un hábito práctico verdadero acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre.”<sup>110</sup>

Ahora bien, es preciso señalar qué es ciencia para los griegos, en dicho texto, Aristóteles establece: “lo que es objeto de la ciencia es demostrable, mientras que el arte y la prudencia conciernen a cosas que pueden ser de otra manera.”<sup>111</sup> Sin embargo, entre el saber práctico, es decir, entre la phrónesis y la ciencia no hay separación, pues la filosofía práctica, para los griegos, es también ciencia, pero en un sentido general. Acudimos aquí a una bella cita de Gadamer en La razón en la época de la ciencia para aclarar este punto: “en la expresión aristotélica ‘filosofía práctica’ se hace referencia también a ‘ciencia’, en aquel sentido general, en tanto un saber que trabaja con pruebas y que posibilita la teoría, pero en el sentido de la ciencia que para los griegos era el modelo del conocimiento teórico: la matemática. Esta ciencia se llama ‘práctica’ para subrayar claramente su oposición con la filosofía teórica, que abarcaba la ‘física’, es decir, el saber de la naturaleza, la ‘matemática’ y la ‘teología’ (o ciencia primera, es decir, metafísica). Como el hombre es un ser político,

<sup>110</sup> Aristóteles. Ética nicomaquea. Política, 10ª. De., Porrúa (Sepan cuántos, 70), México, 1997, pp. 76-77.

<sup>111</sup> Ibid., p. 77.

### c) Progreso en Laudan

L. Laudan aborda la cuestión del progreso y la racionalidad científica vinculándolas tanto en su dimensión histórica como en las exigencias normativas de la racionalidad, con el fin de demostrar que la ciencia es una actividad racional, a pesar de que las reglas metodológicas no surgen en el vacío ni fuera de contexto.<sup>116</sup> En este sentido, concilia entre lo filosófico, lo normativo y lo histórico de la ciencia e insiste en la importancia de la investigación histórica en la filosofía de la ciencia, ya que la explicación científica no satisface los modelos formales del positivismo lógico.

La historia de la ciencia que a Laudan le interesa no es ni externa ni interna sino 'cognitiva', es decir, se interesa por comprender los procesos conceptuales que conducen a la fijación de una creencia específica, de tal suerte que los aspectos institucionales de la ciencia deben ser secundarios, pues se debe comprender cómo trabaja cognitivamente la ciencia. Según Laudan, la mayoría de los historiadores de la ciencia tienen la intención de encontrar el "desafío cognitivo". Con otras palabras, quiere resolver la paradoja normativa descriptiva, adecuando las exigencias normativas de la filosofía de la ciencia con la descripción contextual de las reglas y máximas, pues cree que siguiendo una regla se fomentarán ciertos fines cognitivos, los cuales pueden diferir de una época a otra. Laudan se conforma con construir reglas metodológicas no como imperativos categóricos, sino como imperativos hipotéticos.

Laudan no está de acuerdo con las tesis naturalistas (Quine, Putnam, Hacking y Rorty, entre otros) quienes ven a la epistemología como no normativa, sino descriptiva, esto es,

---

<sup>116</sup> L. Laudan. "Progress or Rationality? The Prospects for normative naturalism". American Philosophical Quarterly, v. 24, no. 1, January, 1987.

debe limitarse a señalar (describir) cómo se ha llegado a construir el conocimiento científico y los métodos usados por los científicos naturales. En cambio, según Laudan, ni las reglas ni los objetivos de la ciencia son meras convenciones, así, pues, señala Laudan que los historiadores de la ciencia (Kuhn, Feyerabend, Lakatos) coinciden en el énfasis de establecer que los grandes cambios en la ciencia han violado los cánones metodológicos familiares, a pesar de lo cual, excepto Feyerabend, los historiadores están de acuerdo con los filósofos de la ciencia al señalar que la ciencia ha sido y es una actividad racional y que la metodología es una teoría de la racionalidad; y, por supuesto, que la ciencia ha sido una empresa exitosa para producir conocimiento para controlar y predecir a la naturaleza. Motivo por el cual, asienta Laudan, los filósofos se la ciencia observan que la ciencia progresa y que el papel de la historia de la ciencia es explicar dicho progreso.<sup>117</sup>

En su obra El progreso y sus problemas se discute si la ciencia es una empresa racional que progresa. El problema que plantea Laudan es si se podría desarrollar una teoría de la ciencia en la que se pueda hablar de progreso cognitivo, desde el poner en tela de juicio el hecho de que la ciencia de hoy es mejor y representa un progreso comparada con la de hace un siglo. Intenta explicar cómo progresa la ciencia, pues la historia de la ciencia, según Laudan, permite comprender no que los científicos son siempre o frecuentemente más racionales que otros, sino que muestra un registro de acciones y decisiones que mueven a la realización de unos fines considerados más importantes para la mayoría.<sup>118</sup> Tales fines son la resolución de problemas. Así, pues, el objetivo de la ciencia, para este filósofo, es la resolución de problemas. Las ciencias entonces deben, como actividades cognitivas,

---

<sup>117</sup> Loc. cit.

<sup>118</sup> V. L. Laudan. Op. cit.

aumentar la capacidad para resolver problemas y reducir las anomalías, y cuando esto ocurre, se produce progreso en la ciencia.

En El progreso y sus problemas, Laudan establece una noción de tradición de investigación, la cual tiene diversos componentes, los cuales son la conjunción de varios conjuntos: a) un conjunto de teorías específicas en revisión y reconstrucción; b) un conjunto de presupuestos ontológicos que especifican el tipo de objetos de una disciplina; c) un conjunto de presupuestos metodológicos y epistemológicos que son la base para la formulación de problemas y la elucidación de teorías. Los elementos anteriores constituyen una tradición de investigación; su duración puede ser de siglos; y otra característica de éstas es que proporciona la metodología y ontología para evaluar las teorías específicas que contiene.

Laudan no establece la no comparabilidad entre diferentes tradiciones de investigación, su modelo de investigación hace posible la comparación entre distintas tradiciones, aunque cada tradición tenga su propia metodología y epistemología. La base para establecer comparación entre distintas tradiciones se da porque a Laudan le interesan los problemas conceptuales y empíricos que pueda resolver una tradición particular, así, pues, mientras mejor pueda resolver estos problemas alguna tradición de investigación, será más preferible que otra.

Para medir el progreso de las tradiciones de investigación, se debe hacer una evaluación, ésta puede ser sincrónica o diacrónica. En la primera, se toman en cuenta las cuestiones de adecuación, es decir, ver qué tan efectivas resultan las tradiciones de investigación para resolver problemas empíricos en las últimas teorías de la tradición de investigación, y esto exige determinar sucesivamente la efectividad en la resolución de problemas de aquellas teorías que actualmente constituyen la tradición de investigación,



ignorando a sus predecesoras. En la evaluación diacrónica se toma en cuenta si una tradición de investigación ha aumentado o disminuido su capacidad para resolver problemas en el curso del tiempo y su propia adecuación (en un momento dado), se necesita aquí conocer la historia de la tradición de investigación, pues sin saber cuál ha sido su desarrollo histórico, nada se puede decir sobre su carácter progresivo. La evaluación progresiva diacrónica se mide de dos maneras, en tasa de progreso: donde se observan los cambios de adecuación en un período de tiempo determinado; y el progreso general donde se compara la adecuación de las teorías recientes o antiguas de una tradición de investigación.

Al evaluar a una tradición de investigación hay que tomar en cuenta el concepto de adecuación y el contexto de utilización. En el primero, el científico, para ser racional, debe elegir la teoría o la tradición más progresiva, en el segundo caso, no se impide al científico la búsqueda de alternativas inconsistentes con la tradición en la cual se encuentra trabajando.

Laudan, en “Un enfoque de solución de problemas al progreso científico”<sup>119</sup>, establece que el objetivo de la ciencia es llegar a teorías con alta eficacia para resolver problemas; así, pues, *la ciencia progresa si las teorías sucesivas resuelven más problemas que sus predecesoras*. Este ensayo plantea en forma esquemática los rasgos centrales de un modelo del cambio científico, basándose en solución de problemas. Plantea una taxonomía de problemas, los separa en empíricos y conceptuales<sup>120</sup> Dicha teoría de la solución de

<sup>119</sup> L. Larry Laudan. “Un enfoque de solución de problemas al progreso científico”, en Ian Hacking. *Revoluciones científicas*, FCE (Breviarios, 409), México, 1985, pp. 273-293.

<sup>120</sup> Entre los problemas empíricos distingue entre: “potenciales”, son aquellos del mundo y que hasta ahora no tienen explicación; “resueltos”, son afirmaciones acerca del mundo que han sido resueltos por una u otra teoría; los “anómalos” son problemas que teorías rivales resolvieron, pero que no son resueltos por la teoría en cuestión. Los problemas conceptuales surgen de una teoría T en cualquiera de las siguientes circunstancias: a) cuando T es incongruente o hay ambigüedad en la teoría que postula. b) Presupone acerca

problemas permite poner frenos entre la versión coherentista y correspondentista del conocimiento científico, pues según este modelo, la eliminación de las dificultades conceptuales es tan constitutiva del progreso como un creciente apoyo empírico. Según este modelo, es posible que un cambio de teoría empíricamente bien apoyada a otra menos apoyada, pudiese ser progresivo, siempre que ésta última resolviera considerables problemas conceptuales a que se enfrentaba la primera. Esta visión del progreso científico no tiene retención acumulativa, el progreso para este filósofo:

“indica que es preferible la teoría que más se acerca a resolver el mayor número de problemas empíricos importantes, mientras genera el menor número de anomalías considerables lo mismo que problemas conceptuales.”<sup>121</sup>

Esta noción de progreso en Laudan se encuentra con grandes obstáculos, pues presupone que es posible individualizar y contar los problemas, pero Laudan no tiene claridad en cómo resolver este problema; sin embargo, sugiere que toda teoría del apoyo empírico exige el ser capaces de identificar e individualizar los ejemplos confirmadores y desconfirmadores que tenga una teoría. El parecer de Laudan ante este problema es que puede verse el rechazo y la aceptación como función del progreso relativo de solución de problemas (y el ritmo del progreso) de nuestras teorías. Una teoría sumamente progresiva puede no ser digna de aceptación, pero su progreso puede justificar mayores investigaciones. Así, pues, las medidas del progreso de una teoría muestran la promesa de

---

del mundo en contra de otras teorías, T hace afirmaciones del mundo que no pueden quedar garantizadas por la metodología y epistemología prevaleciente; cuando T viola principios de la tradición en la que forma parte, cuando T no utiliza conceptos tomados de otras teorías más generales. Los problemas conceptuales inician responsabilidades en nuestras teorías.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 283.

racionalizar la gama de juicios científicos. Es importante subrayar que el modelo de solución de problemas de Laudan no establece un desenlace entre ciencia y no ciencia:

“Es tiempo de que abandonemos aquel duradero prejuicio ‘cientista’ según el cual las ciencias y el sano conocimiento son coextensivos; no lo son. Dado esto, nuestra preocupación central debe ser distinguir las teorías de vasta y demostrada envergadura al resolver problemas, de las teorías que no tienen esta propiedad, independientemente de si las teorías en cuestión caen en terrenos de la física, la *teoría literaria*, la filosofía o el sentido común.”<sup>122</sup>

El modelo de Laudan del progreso como la solución de problemas permite que una teoría pueda ser aceptada sin conservar la acumulatividad. Además, el modelo deja abierta la posibilidad de cambios locales de racionalidad en el desarrollo de la ciencia, asimismo, evita atribuir fines trascendentes o inalcanzables a la ciencia; por último, racionaliza la coexistencia de teorías rivales, mostrando por qué el pluralismo teórico contribuye al progreso científico.

En “Progress or Rationality” *The Prospects for normative naturalism*<sup>123</sup>; Laudan establece que la racionalidad y el método científico desde Bacon y Descartes han sido considerados la fuerza conductora del progreso científico, Laudan está de acuerdo con esta idea y señala que una metodología es clave del progreso científico, pero no se puede aislar la metodología de la ciencia y su construcción como conjunto de reglas, de los fines cognitivos o epistémicos, propuesto, por eso, cualquier conjunto de reglas metodológicas es concebido como imperativos hipotéticos.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>123</sup> L. Laudan. “Progress or Rationality?”, p. 24.

En este ensayo asienta que la historia proporciona evidencia sobre las conexiones medios-fines y de servirnos de soporte para resolver los problemas metodológicos por referencia a objetivos y propósitos de la ciencia compartidos. Aquí, Laudan, exigiendo como condición del progreso científico la utilización del método científico, no concibe a éste como el único medio para lograr objetivos compartidos de la ciencia, sino que puede haber una variedad de reglas metodológicas que pueden llevarnos al logro de valores cognitivos. Entonces, Laudan admite la posibilidad de coexistencia de métodos no idénticos de investigación como rasgo permanente de la vida científica, motivo por el cual considera que el objetivo principal de la metodología es descubrir las estrategias más efectivas para investigar el mundo natural.

Como la elección de una teoría se produce siempre en el marco de un contexto comparativo, el éxito de la ciencia entonces, según Laudan, es un concepto racional ya que tiene que ver con la interacción entre medios y fines, y estos últimos pueden ser diferentes; en consecuencia, una acción puede ser exitosa dependiendo o no de dichos fines. El concepto de éxito no es ni normativo, sino que está vinculado al concepto de fin, motivo por el cual las ciencias proporcionan un conjunto de estrategias implícitas que han mostrado tener éxito al fomentar nuestros fines.<sup>124</sup>

El tema más sobresaliente en Laudan acerca del progreso científico consiste en la efectividad de solución de problemas por parte de una teoría en relación con sus teorías rivales. Así, pues, se tiene que hacer una evaluación de teorías en competencia y de tradiciones de investigación en relación con la eficacia para resolver problemas y el signo de racionalidad consiste en saber elegir la mejor tradición de investigación.

---

<sup>124</sup> Ibid., pp. 28-29.

La evaluación racional de una teoría o tradición de investigación supone un análisis de los problemas empíricos que resuelve, y un análisis de las anomalías o problemas conceptuales que tiene, y los problemas resueltos (empírico-conceptuales) son la unidad de base del progreso científico, y éste se produce cuando una teoría resuelve mejor los problemas que sus predecesoras. La racionalidad consiste en hacer elecciones, hacer elecciones racionales es hacer elecciones progresistas.

### **Críticas a la noción de progreso en Laudan**

Musgrave<sup>125</sup>, por ejemplo, señala que la teoría de solución de problemas de Laudan es impracticable, relativista y, además, que no es concebible en el sentido de no tomar en cuenta la verdad o la falsedad en el momento de explicar el progreso científico; este hecho, continúa, hace de la teoría de Laudan una teoría débil de la racionalidad, pues sólo consiste en una orientación general de solución de problemas, y esto la pone en peligro: no se puede explicar que todo lo que los científicos hacen es racional. Para Musgrave los estándares absolutos o universales de universalidad científica deben buscarse. De aquí se infiere el punto de vista de que cuando Laudan separa el progreso y la racionalidad de la ciencia de aspectos como la verdad o la verosimilitud dé lugar a una postura instrumentalista.

Laudan<sup>126</sup>, sin embargo, por su parte, ha establecido que el estudio del desarrollo histórico de la ciencia ha puesto en claro que todo modelo de racionalidad científica nace frente a ciertos rasgos persistentes del cambio científico, los cuales son, entre otros, el hecho de que:

---

<sup>125</sup> A. Musgrave. *Problems with Progress*, Synthese, 42, 1779, p. 71.

<sup>126</sup> Laudan. "Un enfoque de solución de problemas al progreso científico", en Ian Hacking. *Revoluciones científicas*, pp. 273-272.

“Dadas las notorias dificultades de los conceptos de ‘verdad aproximada’ –tanto en el nivel semántico como al epistémico-, resulta poco convincente que las categorizaciones del progreso científico que consideran la evolución hacia un mayor valor de verdad como objetivo central de la ciencia permitan representar la ciencia como actividad racional.”<sup>127</sup>

Asimismo, Laudan argumenta que a lo largo de la historia ha habido una tendencia a caracterizar los objetivos de la ciencia en términos de verdad o certidumbre apodíctica. No obstante, “Concebida de esta manera, la ciencia surge como no progresiva, puesto que evidentemente no tenemos manera de saber si nuestras teorías son más afines a la verdad o más ciertas de lo que fueron antes. Aún no tenemos una caracterización semántica satisfactoria, del valor de verdad, no digamos una versión epistémica de cuándo sería ilegítimo juzgar una teoría como más cercana que otra a la verdad. Sólo fijando metas para la ciencia que en principio sean alcanzables, y que sean tales que podamos decir si estamos alcanzándolas (o hacercándonos a ellas) podemos tener esperanzas de lograr hacer una afirmación positiva acerca del carácter progresivo de la ciencia.”<sup>128</sup> Este objetivo alcanzable, es, pues, llegar a teorías con una alta eficacia para resolver problemas, de tal manera que “la ciencia progresa en la ciencia en el caso de que las sucesivas teorías resuelvan más problemas que sus predecesoras.”<sup>129</sup>

Los métodos de la proposición de Laudan son que capta la discusión sobre el crecimiento de la ciencia y presupone un objetivo que, a diferencia de la verdad, no es trascendente y cerrado al acceso epistémico. Así, pues, su concepto de solución de

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 275-276.

problemas es diferente del concepto de verdad. Una teoría puede resolver un problema sin preguntarnos si es verdadera o falsa; identificar por un lado racionalidad y verdad y progreso científico y aproximación a la verdad, es, según Laudan, convertir la ciencia en una actividad irracional y negarse cualquier carácter progresivo.<sup>130</sup> Laudan entonces, para resolver el problema del progreso científico, instrumentaliza el concepto de ciencia y establece que el progreso cognitivo consiste en la eficacia para resolver problemas y que la racionalidad depende de la elección de aquella tradición de investigación que sea más progresiva. Laudan manifiesta que podemos construir cómo la ciencia en general y las ciencias concretas son un sistema racional y progresista.

Laudan, entonces, está en contra de la visión de Musgrave al señalar que la ciencia como solución de problemas es practicable, en tanto que podemos establecer si una teoría resuelve ahora más problemas que antes, si resuelven las teorías actuales problemas más importantes que las anteriores, etc. Si la racionalidad y el progreso dependen de elegir la mejor tradición de investigación, es evidente que la racionalidad y el progreso tienen un carácter comparativo y, la cuestión de buscar criterios de racionalidad válidos para toda época sería un propósito inútil y se correría el riesgo de calificar de irracionales los principales resultados de la historia de las ideas, pues el hecho de considerar racional a una teoría en determinada época no implica que lo sea en todo momento.

Newton-Smith<sup>131</sup> ubica el modelo del desarrollo científico de Laudan dentro del inductivismo pesimista, el cual sostiene que las teorías del pasado han resultado falsas, y no hay razón que justifique una excepción a favor de nuestras teorías actuales, por lo que se concluye que todas teorías son falsas; para Newton-Smith dicha inducción empaña la idea

---

<sup>129</sup> Loc. cit.

<sup>130</sup> L. Laudan. Progress and it's problemas, pp. 125-126.

de la ciencia como actividad racional, pues si se tiene evidencia inductiva de que no se alcanzará la meta de tener teorías verdaderas, no puede haber racionalidad en continuar persiguiéndolas. En este sentido, está en contra de la tesis de Laudan que establece lo siguiente:

“Si la racionalidad consiste en crear únicamente lo que podemos presumir razonablemente que es verdadero, y si definimos la ‘verdad’ según su sentido clásico no pragmático, entonces la ciencia es –y seguirá siéndolo por siempre- irracional.”<sup>132</sup>

Para Newton-Smith, es cierto que todas las teorías son falsas; sin embargo, propone que hay teorías más falsas que otras, motivo por el cual nos acercamos cada vez más a la verdad, aumenta el grado en que son aproximativamente verdaderas; según este crítico, el progreso consiste en que nuestras teorías aprehendan cada vez más acerca del mundo.

A Laudan no le interesa la tesis de la verosimilitud porque el progreso de la ciencia, para este filósofo, consiste en el aumento de la capacidad de los programas de investigación para solucionar problemas. La tesis principal de Laudan sostiene que los juicios sobre la capacidad de una teoría para resolver problemas son lógicamente independientes de los juicios acerca de la verdad o grado de verosimilitud. No obstante, critica Newton-Smith, que su noción sobre la capacidad para solucionar problemas no es neutra respecto de la verdad y verosimilitud. Dicho crítico argumenta que aunque Laudan concuerda en que los enunciados de las teorías son verdaderos o falsos y los juicios relativos a cuál es el valor de verdad que tienen los enunciados no desempeña ningún papel en la evaluación de los PI rivales; pero, señala Newton-Smith: “Nuestra inclinación irrestricta es la de suponer que

---

<sup>131</sup> Newton-Smith. La racionalidad de la ciencia.

<sup>132</sup> L. Laudan. Progress and it's problems, p. 25.



debemos preocuparnos de lo que podríamos llamar problemas no espurios. Esto es, de problemas cuyos enunciados correspondientes sean tales que tengamos buena razón para creer que son verdaderos o para creer que es más probable que sean verdaderos que falsos. [...] Si nos negamos a hacer esto, el modelo de ciencia de Laudan no se incorpora al mundo. [...] Es, sin ambages, completamente implausible imponer que el desarrollo de una secuencia de teorías que resuelven problemas cada vez más espurios, pudiera surgir progreso alguno. Este modelo convierte a toda la empresa científica en un absurdo.”<sup>133</sup>

Así, pues, el modelo de Laudan de solución de problemas, según Newton-Smith, debe de admitir una *base empírica*, esto es, un abanico de enunciados tales que podamos tener creencias razonables acerca de su valor de verdad.

Otra crítica respecto al modelo de Laudan se refiere a la cantidad de problemas que una teoría resuelve, dice Newton-Smith: “No contamos con ningún principio de individuación de problemas, y a falta de ello no podemos contar la cantidad de problemas.”<sup>134</sup> Laudan, por su parte, acerca de este punto, afirma que “desde luego, los obstáculos técnicos a los que se enfrenta semejante enfoque son enormes. Presupone que es posible individualizar y contar los problemas. No es completamente claro como hacer esto; pero, para el caso, *toda* teoría del apoyo empírico nos exige ser capaces de identificar e individualizar los ejemplos confirmadores y desconfirmadores que posee nuestra teoría”<sup>135</sup> Más problemática es la idea de sopesar la importancia de los problemas, resueltos y no resueltos.”<sup>136</sup>

<sup>133</sup> Newton-Smith. *Op. cit.*, pp. 206-209.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>135</sup> “Pero este ejemplo de asunto inconcluso debe encontrarse en el programa virtualmente de todo filósofo de la ciencia, ya que cualquier teoría viable de la evidencia [...] incluirá el principio de que algunas piezas de evidencia son más importantes en la evaluación de la teoría que otras. Si no es posible sopesar ejemplos confirmadores y desconfirmadores, como lo han sugerido algunos, entonces no es posible tomar en serio, ni siquiera programáticamente, ninguna teoría existente de la evidencia.” V. L. Laudan. “Un enfoque de solución de problemas al progreso científico”, p. 284.

<sup>136</sup> *Loc. cit.*

Según Newton-Smith, Laudan parece haber olvidado que aceptemos teorías como una base para la acción, la razón por la que actuamos así es sencillamente que suponemos que las teorías según las cuales actuamos es el hecho de que captan verdades importantes acerca del mundo y esto equivale a aceptar que la teorías es más o menos verdadera.

La postura de Newton-Smith, sólo concibe el progreso científico en términos de verdad y verosimilitud, una teoría es verdadera si se adecua a la realidad, mantiene entonces una postura positivista, así, pues, consideraría que el progreso cognitivo sólo se daría dentro de las ciencias que tratan de hechos empíricos. No obstante, el criterio de Laudan se abre a concebir progreso no sólo en la ciencia, sino en otros campos del conocimiento: “El modelo de resolución de problemas [...] no presupone que la distinción entre conocimiento fundamentado simplemente llegue hasta la dicotomía entre ciencia y no-ciencia. Es tiempo de que abandonemos aquel duradero prejuicio ‘cientista’ según el cual ‘las ciencias’ y el sano conocimiento son coextensivos; no lo son. Dado esto, nuestra preocupación central debe ser distinguir las teorías que no tienen esta propiedad, independientemente de si las teorías en cuestión caen en terrenos de la física, la *teoría literaria*, la filosofía o el sentido común.”<sup>137</sup>

El enfoque de solución de problemas permite ampliar la estrechez del campo mental de la filosofía de la ciencia clásica, para la cual el conocimiento científico es la única empresa a la cual no cabe negarle el progreso.

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, pp. 291-293.

## Conclusiones a la noción de progreso en filosofía de la ciencia

Hemos visto la noción de progreso en tres versiones de la filosofía de la ciencia, en dichas versiones la idea de progreso está estrechamente relacionada con la racionalidad, ésta es vista como la elección, por parte de los científicos, entre teorías en competencia para optar por la mejor, ésta al ser más explicativa, resolver más problema, etc., constituye el progreso científico. No obstante, en los filósofos de la ciencia consultados en este trabajo se encuentran diferencias en cuanto a la manera de concebir la racionalidad como criterio esencialmente metodológico o algorítmico que garantice neutralmente y en forma instantánea la toma de elección entre teorías rivales. A pesar de tales diferencias, se pueden encontrar semejanzas respecto al hecho de que el progreso es un aspecto racional y se encuentra dentro de las tradiciones de investigación.

Según Popper, el modo en que progresa la ciencia es racional, su forma es el racionalismo crítico, esto es, elaborar conjeturas de hipótesis e intentos de refutarlas mediante test severo y entonces elegir la teoría con mayor progreso cognitivo mediante el uso de la lógica deductiva, en síntesis, la ecuación Racionalidad = Criticismo = Logicidad deductiva es la clave del progreso científico. La parte más importante de la metodología de Popper está en la regla deductiva del *modus tollens*. El método científico construido por Popper es de conjetura y refutación: se propone una conjetura audaz y de gran alcance, y entonces se deducen consecuencias observables que son puestas a prueba, si alguna de ellas falla, la conjetura es *refutada*, por lo cual debe rechazarse; en caso contrario, se repiten los intentos de refutación, pero si no ocurre ninguno, se dice que la conjetura ha sido *corroborada*, pero esto no indica que se tenga un conocimiento verdadero, sino sólo suposiciones, no puede ser confirmada o justificada empíricamente. Así, pues, la

racionalidad no depende de la corroboración de hipótesis (conjeturas), sino de ejercer el método de conjeturas y refutaciones de manera activa.

Como se puede observar, Popper confía en el método científico suponiendo que las reglas metodológicas garantizan la práctica científica adecuada y el auténtico conocimiento y lleva a un canon universal de la racionalidad, a través de dicho canon se supone el hecho de que en la situación de elección entre teorías rivales todos los científicos tienen un criterio como evidencia para llegar a la misma decisión al proceder racionalmente. Así, pues, la racionalidad y, su resultado, el progreso científico, está concebido en reglas de carácter universal que *determinan* la decisión científica; el sujeto cognoscente es neutral, pues sólo se aboca al criterio de reglas lógicas; pero, como se ha visto a lo largo de este trabajo, ésta es una noción de la racionalidad y el progreso científico que está fuera de la historia real de la ciencia, es impuesta e instrumental.

El estudio de Kuhn acerca del progreso y la racionalidad científica está basado en la historia real de la ciencia y muestra que el desarrollo científico viola las reglas propuestas por el racionalismo científico de Popper, pero este hecho no ha impedido el éxito de la empresa científica.

La tesis central de la filosofía de Kuhn es que existe ciencia normal y ciencia extraordinaria. La primera corresponde a la investigación científica que realiza la mayor parte del tiempo, es la investigación organizada bajo un mismo marco de supuestos básicos y se caracteriza por ser una actividad de resolución de problemas (enigmas), cuyo objetivo es lograr el acuerdo entre la teoría vigente y los hechos. Durante los períodos de ciencia normal, se someten a prueba las hipótesis que permiten aplicar las leyes de una teoría a situaciones específicas, esto es, se contrastan conjeturas que puedan resolver problemas concretos, tomando como base la teoría establecida; si una hipótesis (conjetura) logra pasar

varias pruebas, entonces la comunidad científica considera que se ha resuelto un problema. De lo contrario, los resultados se dirigen contra la hipótesis (conjetura) y no contra la teoría. Así, pues, el trabajo realizado por Kuhn hace ver que Popper no distingue entre dos tipos de investigación científica, la normal y la extraordinaria, su metodología de conjeturas y refutaciones no es aplicable, no hay resultados que impliquen el abandono de una teoría; según Kuhn, para que una anomalía pueda ser considerada como un contraejemplo que refute a una teoría, se requiere de la existencia de otra teoría alternativa que esté en competencia con la actual y sea rival al parecer resolver las anomalías, pero esto sólo ocurre en períodos de ciencia extraordinaria, y estos son raros en la historia de la ciencia. En este sentido, Kuhn establece que el método de conjeturas y refutaciones sólo sería aplicable al período de ciencia normal, pero, además, establece que dicho método es insuficiente sobre el éxito o el fracaso de las hipótesis específicas, este método resulta inoperante. Otras características de los períodos de ciencia normal son que muestran el hecho de que la ciencia es un ejemplo de actividad gobernada por reglas porque el conjunto de compromisos compartidos (conceptuales, teóricos, metodológicos e instrumentales) impone fuertes constreñimientos a la práctica científica.

El método del racionalismo crítico no se ajusta al momento de ciencia extraordinaria, esto es, cuando el desarrollo de la ciencia normal ocurre cambios importantes; pues siguiendo a Kuhn, las tradiciones de investigación normal se enfrentan, con el paso del tiempo, con anomalías que no pueden ser resueltas por las mismas tradiciones de ciencia normal, por lo cual se buscan otras nuevas teorías para resolver dichas anomalías, este es el período de ciencia extraordinaria que termina en una revolución, en el cambio de un paradigma por otro. Sin embargo, en el período de elección entre una teoría y otra, no se puede hacer uso de un método algorítmico, que permita encontrar procedimientos de

decisión aplicables de manera uniforme y con un acuerdo total, como es el caso de hacer uso de la lógica deductiva que lleve a los científicos al mismo tiempo y uniformemente a la misma decisión. En tanto que no existe un algoritmo de decisión, surge la necesidad de procesos de *deliberación* comunitaria, en ésta la racionalidad estriba en dar razones o establecer juicios, pues no existen reglas que determinen las decisiones. Se necesitan entonces interpretaciones y proponer alternativas basadas en razones que se van gestando para que los científicos revisen sus razonamientos a fin de reforzarlos o modificarlos, con el motivo de lograr un acuerdo en el paradigma existente o en el nuevo, así, pues, el resultado de una revolución científica, es decir, una nueva tradición es producto de un proceso de deliberación. Kuhn entonces sustituye el modelo de reglas por un modelo de razones. De esta manera, Kuhn, en la elección entre teorías propone una racionalidad *consensual*, pero donde hay un acuerdo entre *expertos* en la materia. Asimismo, se trata del tipo de racionalidad de la *phronesis* aristotélica: “El carácter restrictivo, pero no determinante, de los criterios epistémicos dejan a los científicos en una situación muy parecida a la descrita en el modelo del *razonamiento práctico*, elaborada por Aristóteles para el campo de la ética.”<sup>138</sup>

Larry Laudan, por su parte, establece que el objetivo del científico es llegar a teorías con alta eficacia para resolver problemas; en este sentido, la ciencia progresa si las teorías sucesivas resuelven más problemas que sus predecesoras, para este filósofo, la racionalidad consiste en elegir la teoría o tradición de investigación más progresiva, esto es, que resuelva más problemas.

La visión de Laudan se opone a las reglas metodológicas de conjeturas y refutaciones, puesto que, según Laudan, ni las reglas ni los objetivos de la ciencia son meras

---

<sup>138</sup> Ana Rosa Pérez Rasan. “Racionalidad sin fundamentos”, artículo inédito, p. 11

convenciones, en tanto que los historiadores de la ciencia (Kuhn, Feyerabend, Lakatos) coinciden en el énfasis de establecer que los grandes cambios en la ciencia han violado los cánones metodológicos familiares; a pesar de lo cual, excepto Feyerabend, los historiadores están de acuerdo con los filósofos de la ciencia al señalar que la ciencia ha sido y es una actividad racional y que la metodología es una teoría de la racionalidad; y, por supuesto, que la ciencia ha sido una empresa exitosa para producir conocimiento a fin de controlar y predecir a la naturaleza. Motivo por el cual, asienta Laudan, los filósofos de la ciencia observan que la ciencia progresa y que el papel de la historia de la ciencia es explicar dicho progreso.

Como podemos observar, la visión de Laudan coincide con la de Kuhn en el hecho de rechazar reglas metodológicas como cánones de racionalidad en los períodos de ciencia revolucionaria, asimismo, está de acuerdo con Kuhn en la tesis de que la metodología es una teoría de la racionalidad; en este sentido, coincidirían Laudan y Kuhn al señalar que existe la ciencia revolucionaria y la ciencia normal que sigue su metodología de racionalidad, pero, además, Laudan señala que la ciencia progresa, y la forma de explicar dicho progreso es a través de la historia de la ciencia, en consecuencia, se puede apreciar que el único modo para conocer el progreso científico y su racionalidad es la historia real de la ciencia.

Ahora bien, a partir de Kuhn, la nueva filosofía de la ciencia indica que la racionalidad lógico-formal ahistórica, para la elección entre teorías rivales, debe ser reemplazada por una racionalidad diferente, que no se reduzca a las reglas de la lógica deductiva, y que, además, que esté basada en el contexto histórico de la ciencia misma.

Las coincidencias entre Kuhn y Laudan son que ninguno de ellos está de acuerdo con la racionalidad instantánea de conjeturas y refutaciones, no creen en la existencia de un

algoritmo que permita al científico decidir rápidamente e instrumentalmente entre una teoría más progresiva que otra; asimismo, coinciden con una metodología que es resultado del estudio de la historia de la ciencia; y además, ambos proponen elementos de análisis más complejos que las teorías aisladas: -paradigmas, tradiciones de investigación- donde se siguen criterios normativos que constriñen las decisiones de los científicos en la resolución de problemas.

Ahora bien, lo que se quiere enfatizar en este trabajo, es el hecho de que el desarrollo científico contiene tanto una racionalidad teórica metodológica, la cual se encuentra en los cortes epistémicos: paradigmas o tradiciones de investigación; y una racionalidad teórica que se da en los períodos de ciencia extraordinaria, esto es, en los grandes cambios revolucionarios de la historia de la ciencia. Motivo por el cual no debe haber distinción, en el desarrollo de la ciencia, entre racionalidad epistémica y racionalidad práctica, pues se consideraba que sólo podía existir este tipo de racionalidad en el desarrollo científico; sin embargo, también se hace uso de racionalidad práctica en los períodos de ciencia extraordinaria. Tradicionalmente se ha hecho una distinción entre la razón teórica y la razón práctica y, consiguientemente, entre una racionalidad teórica o epistémica y una práctica. Esto es resultado de un deslinde analítico entre distintos ámbitos del conocimiento. De esta manera, en el desarrollo del conocimiento científico se dan ambos tipos de racionalidad.

Como hemos observado, a lo largo de este trabajo, la noción del progreso científico, en tres versiones de la filosofía de la ciencia, está estrechamente relacionada con la racionalidad. Entonces el progreso científico es el resultado de la racionalidad científica, ya sea en cortes epistémicos como el seguimiento de reglas, o bien, en períodos de cambio revolucionario, donde la racionalidad obedece a un proceso deliberativo, en tal proceso se



hace uso de la racionalidad práctica, al menos en la versión kuhniana de la filosofía de la ciencia.

Así como se ha hecho una distinción entre racionalidad epistémica y racionalidad práctica, también se ha realizado una distinción muy tradicional entre arte y ciencia de acuerdo con la idea de establecer que en la primera hay progreso, y en el otro ámbito se carece de este aspecto. La bibliografía de esta distinción es quizá amplia, sin embargo, aquí nos hemos ocupado de establecer las posturas propuestas por Popper y Kuhn acerca de tal deslinde. No obstante, si tomamos el hecho de que el progreso va de la mano con la racionalidad, encontramos entonces que, en la hermenéutica filosófica, que incluye a la crítica literaria, se da el tipo de racionalidad práctica de la *phrónesis* aristotélica, entonces podemos concluir que hay progreso en arte a nivel metateórico, esto es, en el estudio hermenéutico de obras literarias, pues se ubica al mismo nivel de meta-objeto que la filosofía de la ciencia. Asimismo, el desarrollo del conocimiento planteado por la hermenéutica filosófica no contradice los cortes epistémicos planteados por Kuhn, y, además, su racionalidad es filosofía práctica, esto es, *phrónesis* y su resultado: la interpretación es el progreso mismo. Así, pues, señala Ricoeur que: “ni la noción de cambio de paradigma, según Kuhn, ni la de corte epistémico, según Foucault, contradicen de modo radical el análisis de las tradiciones de Gadamer. Los cortes epistémicos se harían insignificantes –en el sentido propio de la palabra – si no se caracterizasen por el estilo de la tradicionalidad, el modo único con que ésta se autoestructuró. Es precisamente bajo la modalidad de corte epistemológico como estamos sometidos a la eficacia de la historia, según la lograda expresión *Wirkungsgeschichte* de Gadamer.”<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> Paul Ricoeur. Tiempo y narración II, Siglo XXI, México, 1995, p. 396.

A continuación mostraremos la noción de progreso en la hermenéutica filosófica, empezando con Gadamer y su noción de historia efectual, que en la cita de arriba se tradujo como eficacia de la historia, pues bien, en esta noción se encuentra, en la fusión de horizontes de la comprensión, una noción de progreso como aumento de sentido, innovación, o cambios revolucionarios; pero, además, el problema fundamental de la hermenéutica, el de la aplicación, hace uso de la *phrónesis* aristotélica, para Gadamer, se trata de filosofía práctica, y el resultado, la interpretación, esto es, la comprensión, es un hecho lingüístico, en la fusión de horizontes, y por tal motivo, hay una comunidad de hermeneutas que, basándose en la tradición, revisan cualquier comprensión, así, pues, no hay vaguedad en el sentido de las interpretaciones, éstas son evaluadas por una comunidad de intérpretes y hay progreso cuando hay un acuerdo, esto es, cuando se encuentra un lenguaje común con los otros intérpretes. Así, pues, Ricoeur y Vattimo retoman también la noción de historia efectual y racionalidad práctica de Gadamer para elaborar sus propias hermenéuticas, aunque, ellos también hablan de progreso en la hermenéutica y en ellas introducen el estudio de las obras literarias.

### III. Noción de progreso en la hermenéutica

#### a) Progreso en Gadamer

En Gadamer se encuentra una noción de progreso en el problema central de la hermenéutica de Gadamer: el concepto de historia efectual y su aplicación, en Verdad y método. La historia efectual supone la fusión de horizontes y es en la comprensión de un texto en su alteridad donde el pasado y el presente se fusionan para dar mayor significado al mismo texto; así, pues, las distintas interpretaciones de un mismo texto, por distintos hermeneutas, generan acerca de éste un proceso de conservación e innovación temático, que, con el paso del tiempo, implican un aumento de sentido, mismo que representa una noción de progreso como aumento de sentido que puede llevar a innovaciones y cambios revolucionarios en la continuidad de la historia, desde la historia efectual y la noción de fusión de horizontes planteada en la hermenéutica de Gadamer. Asimismo, el problema de la aplicación de la hermenéutica estriba en hacer uso de la filosofía práctica o phronesis, pues la comprensión se encuentra mediada por la historia efectual, desaparece el cara a cara en la interpretación, es decir, no se dialoga con el autor de la obra porque no está presente y el hermeneuta debe hacer uso de su razón y conocimiento para emitir una buena interpretación del texto; Este proceso es similar a la ética aristotélica, el resultado de la aplicación hermenéutica, esto es, la comprensión, es puesta a disposición de una comunidad de intérpretes, y, al haber acuerdo de interpretaciones, habrá progreso. Por último, en la práctica hermenéutica, es decir, en su aplicación, hay similitudes entre la hermenéutica jurídica, teológica, histórica y filológica; motivo que lleva a Gadamer a concluir que la

comprensión, al estar dentro de la historia efectual, debe recuperar el aspecto de la interpretación, y, señalar que se debe reconocer la unidad de las disciplinas hermenéuticas al tomar en cuenta la historia efectual en toda su tarea hermenéutica, “tanto en la del filólogo como en la del historiador”<sup>140</sup>, pero la misma historia efectual implica que el hermeneuta “se mantiene simultáneamente abierto hacia el futuro”<sup>141</sup>, pues el lector puede y debe reconocer que las generaciones venideras comprenderán lo que él ha leído de manera diferente. Esto implica evidentemente un aumento de sentido en el mismo texto al ser interpretado de manera diferente, pero es importante no olvidar que la comprensión está sujeta a la valoración de una comunidad de intérpretes, y donde hay acuerdo, hay progreso. Sin embargo, se podría objetar que hay pérdida de sentido, pero Gadamer en “La continuidad de la historia”, plantea que: “La transmisión y la tradición no gozan de la inocencia de la vida orgánica. También pueden ser combatidas con pasión revolucionaria si aparecen inertes y rígidas. La transmisión y la tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos. Al respondernos y suscitar así nuevas preguntas demuestran su propia realidad y vigencia.”<sup>142</sup> Así, pues, para este trabajo, la filología, como crítica literaria, es reivindicada por Gadamer dentro de la historia efectual y, por supuesto, dentro de la hermenéutica y su aplicación en phrónesis, por lo tanto, en crítica literaria, con base en Gadamer, hay progreso.

#### El principio de la historia efectual

---

<sup>140</sup> H. George Gadamer. Verdad y método I, Sígueme, Salamanca, 1991, p. 414.

<sup>141</sup> Loc. cit.

<sup>142</sup> H. George Gadamer. “La continuidad de la historia”, en Verdad y método II, Sígueme, Salamanca, 1991, p. 143.

En “El principio de la historia efectual”, en Verdad y método 1, Gadamer hace hincapié en la toma de conciencia de la historia efectual, pues ésta constituye nuestros prejuicios hacia el propio texto, al comprender un fenómeno histórico, desde la distancia histórica que determina nuestra situación, nos hallamos bajo los efectos de la historia efectual, ésta determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación.<sup>143</sup>

La idea de “situación” tiene como correlato la noción de “horizonte”<sup>144</sup>, pues todo presente (situación) al ser finito, tiene sus límites. La situación u horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo visible desde un punto: “Aplicándolo a la conciencia presente hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes.”<sup>145</sup>

En este sentido, la comprensión histórica exige la tarea de adentrarse al horizonte histórico y representárselo a uno mismo, hay que ver el pasado no desde nuestros propios prejuicios, sino desde su horizonte histórico. Así, pues, el horizonte del presente con el horizonte del pasado se fusionan en un diálogo. Al reconocer la alteridad del texto, éste se convierte en objeto del conocimiento objetivo. Para comprender se necesita un horizonte con el fin de desplazarse a un horizonte cualquiera. El desplazarse es la fusión de horizontes e implica una noción de progreso, porque el horizonte del presente no es estático, sino que se encuentra en un proceso de formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba nuestros prejuicios:

“La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ellas lo viejo y lo nuevo crece siempre juntos hacia una validez llena

---

<sup>143</sup> Ibid., p. 371.

<sup>144</sup> El horizonte significa ubicarse en nuestra situación determinada históricamente, pero no como algo concluido, puesto que *el ser histórico se caracteriza por no resolverse con absoluta transparencia.*

de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos.”<sup>146</sup>

Como se puede observar, en la fusión de horizontes, es decir, en la comprensión, se da un proceso de tradición e innovación: lo viejo y lo nuevo crecen juntos.

Lo más importante de la fusión de horizontes es que éstos se van completando o ampliando en significado con el paso del tiempo, idea que también implica progreso: “En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horízontica que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente a su superación.”<sup>147</sup> Así, pues, en cualquier interpretación se da una productividad o creatividad del texto; sucede entonces un proceso de tradición e innovación. Asimismo, en la comprensión de un texto por varios intérpretes se va generando un aumento de significado en el mismo.

Por otro lado, es importante hacer hincapié en que el texto “El principio de la historia efectual” de Gadamer constituye los “Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica”, en crítica literaria, dicho texto aparece en la antología compilada por Dietrich Rall. En busca del texto. Teoría de la recepción literaria, UNAM, México, 1993.

Respecto a las obras de arte literarias, en Verdad y método 1, se señala que es una función de la conservación y la transmisión espiritual y, por tanto, aporta a cada presente la historia ocultada en ella. Constituye una tradición viva desde los cánones de la literatura antigua, pero no se limita a conservar lo que hay, sino que se le transmite como modelo; a lo largo de los cambios de gusto se forma la magnitud llamada “literatura clásica”, la cual constituye también un modelo para las siguientes generaciones. Con el desarrollo de la

---

<sup>145</sup> “La lengua filosófica ha empleado esta palabra, sobre todo desde Nietzsche y Husserl, para caracterizar la vinculación del pensamiento a su determinación finita y a la ley del progreso del ámbito visual.” Ver. Ibid., p. 373.

<sup>146</sup> Ibid., p. 377.

<sup>147</sup> Loc. cit.

conciencia histórica, se extrae de la literatura su aspecto normativo, conservando así el histórico y se integra en el planteamiento histórico de la historia de la literatura. Sin embargo, apunta Gadamer, el concepto de literatura es muy amplio: “Del modo de ser de la literatura participa toda tradición lingüística, (...) Es más, la forma de la literatura conviene en general a toda investigación científica por el mero hecho de encontrarse esencialmente vinculada a la lingüística.”<sup>148</sup> Todos los textos, al participar dentro de la lingüística pertenecen a la tradición escrita; en ellos se cancelan el espacio y el tiempo, pero en la comprensión se produce la reconversión de la huella de sentido. En la literatura, como obra de arte, se alcanza su sentido o comprensión sólo cuando ésta se representa en la lectura. En este sentido: “La estética debe subsumirse en la hermenéutica.(...) La comprensión debe entenderse como parte de un acontecer de sentido en el que se forma y concluye el sentido de todo enunciado, tanto del arte como de cualquier otro género de tradición.”<sup>149</sup>

De esta manera, para comprender a las obras literarias, en tanto que pertenecen al pasado, no se necesita restituir al pasado, tarea imposible, sino que deben comprenderse “en la mediación del pensamiento con la vida actual.”<sup>150</sup> En este sentido, la hermenéutica de la obra literaria, es decir, la comprensión de ésta se halla dentro de la historia efectual, dentro de la fusión de horizontes. Y en ésta, como hemos visto, se da un proceso de conservación e innovación temático, mismo que implica progreso.

El hecho de que la literatura como obras de arte pertenezca a la tradición escrita, no implica que ésta se mantenga estática, pues al efectuar interpretaciones acerca de las obras literarias, nos encontramos dentro de la historia efectual y ésta, es un diálogo con el pasado,

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 222. Gadamer se opone a la restitución del pasado propuesto por Schleiermacher y propone la mediación para comprender el arte propuesta por Hegel en La fenomenología del espíritu.

donde desde el presente se cuestiona con nuevas preguntas y se ensaya lo nuevo al afrontar el futuro. En este sentido, puede establecerse la existencia de progreso en la hermenéutica literaria al haber innovación; esto ocurre así porque Gadamer en “La continuidad de la historia”, en Verdad y método II, señala que si bien la conciencia histórico efectual establece que nuestra conciencia no se libera del pasado, el pasado percibido nos fuerza a acabarlo y asumir su verdad en cierto modo, pues si el conocimiento de la alteridad aspira a mantener separados sus propios conceptos y los conceptos de épocas diferentes, al final siempre conjuga ambas conceptualidades. Motivo por el cual para Gadamer no hay antítesis entre el instante de la existencia y la continuidad de la historia, pues ha mostrado que en la concepción del instante como discontinuidad del acontecer se basa la posibilidad de preservar y percibir la continuidad histórica. Sin embargo, señala Gadamer:

“La continuidad no es la tranquila certeza que abriga en el fondo el historicismo perfecto de que siempre que algo muere, el acontecer se puede articular como un nuevo comienzo porque el devenir y el morir son la verdadera realidad de todo instante y garantizan como transición la continuidad del acontecer. No se trata de una certeza incuestionada, sino que es por el contrario una tarea impuesta siempre a la conciencia experiencial humana. La tarea se cumple en forma de transmisión y tradición. Pero no hay nada de la seguridad tranquilizante propia de aquello que se realiza espontáneamente. La transmisión y la tradición no gozan de la inocencia de la vida orgánica. También pueden ser combatidas con pasión revolucionaria si aparecen inertes y rígidas. La transmisión y la tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor



experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos. Al respondernos y suscitar así nuevas preguntas demuestran su propia realidad y vigencia.

Lo que una conciencia actualizante conoce como tradicional y acreditado y contrapone al afán innovador, no es la tradición viva; reside en un ámbito que actúa precisamente cuando afrontamos el futuro y ensayamos lo nuevo. (...) Para el hombre que vive en la historia el recuerdo que conserva algo cuando todo parece constantemente no es un comportamiento actualizante de un sujeto cognitivo, sino que es la realización vital de la tradición misma. Su misión no consiste en ampliar indefinida y arbitrariamente el horizonte del pasado, sino en formular preguntas y encontrar las respuestas que descubrimos, partiendo de lo que hemos llegado a ser, como posibilidades de nuestro futuro.”<sup>151</sup>

Por otro lado, Gadamer ha establecido una noción de verdad para la hermenéutica que parte del concepto griego *aletheia*, desocultación, misma que se opone al método de las ciencias modernas, las cuales se basan en el método, pero *Methodos*, apunta Gadamer, significa “camino para ir en busca de algo”, lo cual presupone una restricción para alcanzar la verdad, pues el ideal de verificación de las ciencias culmina en el reproducir técnico. Además, las ciencias modernas han intentado superar las restricciones de verificación con la lógica-matemática, frente a esta postura, Gadamer advierte que no basta con proponer un enunciado y ver que lo que está delante sea verdadero, pues siempre chocamos con los límites de nuestra situación hermenéutica cuando buscamos la verdad. En este sentido, no

---

<sup>151</sup> H. George Gadamer. “La continuidad de la historia”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1991, p. 143.

podemos conocer muchas cosas que son verdaderas porque nuestros prejuicios nos limitan, sin saberlo. Así, pues, si nos preguntamos cuáles son las condiciones de verdad de un enunciado, más allá de la lógica, tenemos que no puede haber del todo un enunciado verdadero; de esta manera, Gadamer establece el hecho de que no es en un enunciado donde se puede partir lógicamente, sino en la pregunta:

“Mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la *pregunta*. No es el juicio, sino la pregunta lo que tiene prioridad en lógica, como confirman históricamente el diálogo platónico y el origen dialéctico de la lógica griega.”<sup>152</sup>

Para Gadamer un enunciado encuentra su horizonte de sentido en la situación interrogativa de la que procede. En este sentido, la pregunta y la respuesta desempeñan una función hermenéutica, ambas son *interpretación* lo cual significa que siempre se infiltra algo del entorno social en nuestros enunciados y observaciones, pero sólo es verdad en la medida que éste es interpelación. La situación y la interpelación de todos los enunciados radica en la finitud de nuestro ser; de ahí que para actualizar la idea como tal, debemos evocar a la vez su horizonte histórico; pero esta evocación no basta, pues nuestra actitud hacia la tradición no se queda en el intento de comprender averiguando su sentido histórico, sino que:

“La auténtica filología no es mera historia, porque la propia historia es en realidad una *ratio philosophandi*, un camino para conocer la verdad.”<sup>153</sup>

El que realiza estudios históricos se encuentra dentro de la historia efectual, por eso, señala Gadamer, la historia debe escribirse siempre de nuevo, ya que el presente nos define.

<sup>152</sup> H. George Gadamer. “¿Qué es la verdad?”, en *Verdad y método II*, p. 58.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 61.

Para Gadamer la verdad -como desocultación, apertura de las cosas- posee su propia temporalidad e historicidad.

En la noción de historia efectual y la fusión de horizontes se encuentra, pues, una idea de progreso como aumento de sentido. Verdaderamente se da progreso y no pérdida de sentido porque el sujeto cognoscente, al interpretar, se fusiona con el pasado en un diálogo no para ampliarlo indefinidamente, sino que formula preguntas y encuentra respuestas partiendo de lo que es y como posibilidad en el futuro, en este sentido, el intérprete también ensaya lo nuevo al proyectarse al futuro. Asimismo, la interpretación, en la práctica, esto es, la comprensión, en la fusión de horizontes es un hecho racional, el problema de aplicación en la hermenéutica es un proceso racional donde se hace uso de la *phrónesis* aristotélica. La interpretación lleva implícita en la aplicación racionalidad y progreso. Veamos ahora en qué consiste el problema fundamental de la hermenéutica de Gadamer para señalar cómo es el hecho de que en la racionalidad de la aplicación hermenéutica hay progreso.

#### El problema de aplicación

Gadamer considera un proceso unitario no sólo el de la comprensión y la interpretación, sino también el de la aplicación. En Verdad y método 1, nuestro filósofo determina la hermenéutica espiritual científica a partir de la jurídica y la teológica en oposición a la hermenéutica romántica y su culminación en la interpretación psicológica. La tesis de Gadamer es que la hermenéutica histórica tiene que llevar a cabo su aplicación:

“Pues también ella sirve a la validez de un sentido en la medida en que supera expresa y conscientemente la distancia del tiempo que separa al

intérprete del texto, superando así la enajenación de sentir que el texto ha experimentado.”<sup>154</sup>

Gadamer toma como modelo la *ética aristotélica* para la aplicación hermenéutica; Aristóteles no trata el problema hermenéutico, ni su dimensión histórica, sino sólo de la actuación moral. La *ética aristotélica* supone que el que actúa debe ver la situación concreta bajo lo que se exige de él en general, este hecho es la esencia de la reflexión moral y “no sólo convierte a la ética filosófica en un problema difícil sino que al mismo tiempo da relevancia moral al problema del método.”<sup>155</sup> En este sentido, el problema del método está determinado por el objeto. A Gadamer le interesa de Aristóteles el momento del *ethos*: “Pues también el momento hermenéutico se aparta de un saber puro, separado del ser.”<sup>156</sup> Así, pues, con la *ética aristotélica*, la hermenéutica se opone al método objetivador de la ciencia moderna.

Gadamer ubica a la hermenéutica dentro de la *phronesis*, pues la delimitación en Aristóteles entre el saber moral de la *phronesis* y el saber teórico de la *episteme* es sencilla, para los griegos la ciencia son las matemáticas, un saber inalterable que reposa en la demostración y frente a esta ciencia teórica, las ciencias del espíritu, señala Gadamer, forman parte más bien del saber moral, son “ciencias morales”, su objeto es el ser humano y como éste actúa, no puede comprobar su ser, sino que su saber debe dirigir su hacer.

La distinción aristotélica entre *tekhne* y *phronesis* es importante para definir el proceso de aplicación hermenéutico: “Es verdad que en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber técnico ni moral. Pero estas dos formas de saber contienen *la misma tarea de aplicación* que hemos reconocido como la dimensión problemática central de la

<sup>154</sup> H. George Gadamer. *Verdad y método I*, p. 383.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 384.

hermenéutica.”<sup>157</sup> Para Aristóteles, el cultivo de la justicia requiere saber y poder, es *tekhne* y consiste en la aplicación de leyes a un caso concreto. Pero la *phrónesis* no es *tekhne*, pues en toda ley se encuentra una tensión necesaria respecto a la concreción del actuar, porque es general y no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción. De esta manera, el estagirita distingue entre derecho natural y derecho positivo; el primero no permite por sí mismo ninguna convención humana cualquiera, porque la “naturaleza de las cosas” tiende a imponerse constantemente; el segundo corresponde a las imposiciones jurídicas por convención. En el derecho natural se hace uso de la *phrónesis*, de un saber moral que requiere consejo con uno mismo y en la *tekhne*, se eligen y se aprenden los medios idóneos. Entonces, no existe una directriz *a priori* para la determinación de la vida correcta como tal.

Gadamer coloca junto a la *phrónesis* la virtud de la consideración reflexiva, la comprensión, ésta es una modificación del saber moral, en tanto que la comprensión implica el desplazarse uno mismo en su juicio a la concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro. Según nuestro filósofo, la comprensión adecuada se alcanza en la medida en que uno mismo desee lo justo, que se encuentre en una relación de comunidad con el otro; esto tiene su concreción en el fenómeno del consejo en problemas de conciencia.

La ética aristotélica sirve de modelo a los problemas de aplicación de la hermenéutica filosófica, pero es importante señalar que la aplicación determina a la hermenéutica desde el principio y en su conjunto, no es una parte final. Como en la ética aristotélica, la hermenéutica no consiste en relacionar algo general y aplicárselo a una situación particular,

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 387.

pues el intérprete al confrontarse con una tradición intenta aplicársela a sí mismo, pero esto no implica que el texto sea algo general para emplearlo posteriormente a una aplicación particular. Al contrario, el intérprete pretende comprender el asunto general del texto, esto es:

“Comprender lo que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación concreta en la que se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esta situación, si es que quiere entender algo de él.”<sup>158</sup>

Así, pues, el proceso de aplicación hermenéutica es un hecho de *phrónesis*. Esto da carácter moral al método hermenéutico, pero también carácter racional, no se trata de una razón instrumental, *tekhne*, sino de hacer uso del saber, del conocimiento, y poder aplicarlo correctamente, es decir, saber aplicar el saber para cada caso particular.

En el método hermenéutico tenemos que solucionar un problema y éste es responder a una pregunta, y en tanto que se responde, hay progreso, pero además, la autoridad que evalúa a una interpretación hermenéutica es la misma tradición y los expertos en la materia, motivo por el cual se genera un consenso acerca de una interpretación, y al haber acuerdo, hay progreso. Para mostrar esto es necesario describir la similitud de aplicación en las hermenéuticas jurídica, teológica, histórica y filológica, pues al introducir a esta última como crítica literaria, hay progreso en este ámbito del conocimiento, pues se encuentra dentro de la historia efectual, se genera un proceso de *phrónesis* en la misma interpretación y hay consenso, motivo por el cual el trabajo del crítico literario es racional y progresivo.

### El significado paradigmático de la hermenéutica jurídica

Según Gadamer, la distancia entre la hermenéutica filosófica y la hermenéutica jurídica no es tan grande como parece. Para mostrar este hecho se basa en el comportamiento del historiador jurídico y el jurista respecto a un mismo caso vigente, se pregunta si existe una diferencia entre el interés dogmático y el interés histórico.

El jurista en su labor práctico-normativa, apunta Gadamer, intenta realizar la pervivencia del derecho como continuum y salvaguardar la tradición de la idea jurídica. En este sentido, la hermenéutica jurídica recuerda el procedimiento de la hermenéutica filosófica, pues en ella tenemos el modelo de relación entre pasado y presente. El juez no es historiador, pero se ocupa de su historia porque es el presente, en consecuencia, puede asumir la posición del historiador en cuestiones que le ocupan como juez. En toda comprensión histórica, señala Gadamer, está implicado que la tradición que nos llega habla siempre al presente y tiene que ser comprendida en esta mediación: “El caso de la hermenéutica jurídica no es por lo tanto un caso especial, sino que está capacitado para devolver a la hermenéutica todo el alcance de sus problemas y reproducir así la vieja unidad del problema hermenéutico en el que vienen a encontrarse el jurista, el teólogo y el filólogo.”<sup>158</sup> La tarea de interpretación del jurista consiste en *concretar la ley* en cada caso, esto es, en su aplicación, y en la idea del ordenamiento jurídico está contenido el que la sentencia del juez no obedezca arbitrariedades, *sino a una ponderación justa con el conjunto de una comunidad*. Respecto al historiador, éste tiene que comprender la ley desde su situación histórica y no puede ignorar su pervivencia jurídica: ella es la que le proporciona los problemas que a su vez debe plantearse respecto a una tradición histórica.

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 401.

En el caso de la hermenéutica teológica protestante, existe una correspondencia con la hermenéutica jurídica. La concreción de la revelación tiene lugar en la predicación, al igual que el ordenamiento tiene lugar en el juicio. El sentido hermenéutico de la comprensión teológica es teológico, parte de principios dogmáticos que a su vez son históricos. Lo común entre la hermenéutica jurídica y la teológica reside en el hecho de que el sentido de la comprensión sólo se concreta y completa en la interpretación.

Respecto a la hermenéutica histórica, el historiador no habrá entendido hasta que no haya realizado la tarea de la concreción; para el historiador la exigencia hermenéutica más clara es comprender lo que dice un texto desde la situación concreta en la que se produjo; en la comprensión histórica el concepto de interpretación llega a su plenitud: se hace necesaria donde el sentido del texto no se comprende inmediatamente.

Para Gadamer, con la interpretación y la historia efectual, existe una tensión entre el historiador y el filólogo, pues en el momento de que la filología empieza a llamarse ciencia de la antigüedad, el filólogo es historiador porque intenta ganar a sus fuentes literarias una dimensión histórica propia; para él comprender es integrar un texto en el contexto de la historia de la lengua, de la forma literaria, del estilo, etc., y finalmente, en la historia; sin embargo, los restos del filólogo del reconocimiento de la ejemplaridad de los textos, significa que éste ya no refiere sus textos nada más a un destinatario reconstituido sino también a sí mismo; deja que lo ejemplar valga como modelo:

“Cada vez que se acepta un modelo entra en acción una manera de comprender que no deja las cosas como están, sino que toma decisiones y se ve obligado. Por esta referencia de sí mismo a un modelo reviste siempre un cierto carácter de seguimiento. Igual que el seguimiento es algo más que una simple imitación, su comprensión es también una



forma siempre renovada de encuentro y reviste por sí misma un carácter de acontecer, precisamente porque no deja las cosas como están sino que encierra aplicación. También el filólogo teje su parte en la vasta trama de procedencia y tradición que nos sustenta a todos.”<sup>160</sup>

Como podemos observar, el filólogo se basa en el modelo de la tradición para poder rescatar en la historia textos literarios, en este sentido, hay un apelo al modelo de lo clásico, pues en éste se forma el mismo filólogo para poder decidir acerca de una obra literaria, pero, además, como señala Gadamer, cada vez que se acepta un modelo no quedan las cosas como están, motivo por el cual aparece un seguimiento: el del modelo de lo clásico, pero también una innovación: no quedan las cosas como están, pues evidentemente los textos rescatados no son copias, sino que son originales, pero tienen una parte de la tradición, ya sea en la forma, en el estilo, en el tema, etc. Por estas razones, en la filología, como crítica literaria, hay progreso: se parte del modelo de lo clásico, es decir, de una tradición, ésta sirve de seguimiento y con base en ella hay una forma renovada de encuentro con lo nuevo y permite que nuevas obras literarias se incorporen a la tradición, pues lo nuevo, también se vuelve modelo, aunque sea muy revolucionario.<sup>161</sup>

Así, pues, para Gadamer, el problema de la aplicación en la hermenéutica filológica es determinante para la situación objetiva de la comprensión histórica. Pues para el historiador cada texto individual se conjunta con otras fuentes y testimonios formando la unidad de la tradición total, y la unidad de la tradición total tiene que ser comprendida por

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>161</sup> La historia literaria está llena de ejemplos de estilos revolucionarios, por citar algunos, tenemos el caso de las vanguardias literarias del siglo XX: el futurismo, dadaísmo, cubismo, estridentismo, ultraísmo, surrealismo, creacionismo, etc., las cuales fueron muy innovadoras y rompieron con la tradición romántica y realista anterior, pero ahora, evidentemente, han pasado a formar parte de la tradición literaria, pues, desde mi punto de vista, toda innovación y toda revolución entra a formar parte de la tradición cultural.

él en el mismo sentido que el filólogo comprende su texto bajo la unidad de la referencia.

También él tiene ante sí una tarea de aplicación:

“Este es el punto decisivo. La comprensión histórica se muestra como una especie de filología a gran escala.”<sup>162</sup>

Así, pues, en toda lectura tiene lugar una aplicación, en este sentido, el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo texto conforme al sentido que percibe, pero siempre ocurrirá que la línea de sentido de la línea de lectura de un texto acabe en una indeterminación abierta. El lector puede y debe reconocer que generaciones venideras comprenderán lo que él ha leído en el texto de una manera diferente, pero esto vale también para el historiador:

“Sólo que para él de lo que se trata es del conjunto de la tradición histórica que él está obligado a mediar con el presente de su propia vida si es que quiere comprenderlo; con ello lo mantiene abierto hacia el futuro.”<sup>163</sup>

Como podemos observar, se da en el proceso interpretativo un aumento de sentido con el paso del tiempo, un proceso de innovación y tradición mismo que implica una noción de progreso: mayor sentido y mejor comprensión. Por lo tanto, la conciencia de la historia efectual es el fundamento de la hermenéutica histórica, jurídica y filológica:

“La vieja unidad de las disciplinas hermenéuticas recupera su derecho si se reconoce la conciencia de la historia efectual en toda tarea hermenéutica, tanto en la del filólogo como en la del historiador.”<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> Ibid., p. 413.

<sup>163</sup> Ibid., p. 414.

<sup>164</sup> Loc. cit.

La filología, como crítica literaria es introducida dentro de la historia efectual y, por consiguiente, dentro de la tradición y el problema de la aplicación que contiene progreso

Por otro lado, también respecto a la aplicación, en La razón en la época de la ciencia se establece un parentesco entre hermenéutica y filosofía práctica: “Está por lo pronto el hecho de que la comprensión, exactamente igual que el actuar, sigue siendo siempre un riesgo y no permite nunca la simple aplicación de un saber general de reglas para la comprensión de enunciados o textos dados. Significa, además, que la comprensión, cuando se logra, es una interiorización que penetra como una nueva experiencia en el todo de nuestra propia experiencia espiritual.”<sup>165</sup>

En la obra citada se establece que una objeción a la comprensión señala que al unir la opinión del texto y los factores psicológicos del lector con respecto al texto no aciertan lo esencial en el procedimiento real de la comprensión; pero, según Gadamer, en la conceptualización lingüística de toda comprensión las vagas concepciones de sentido se vuelven comunicativas, así, pues propone nuestro filósofo:

“La comunidad de toda comprensión, que se basa en su carácter lingüístico, me parece que constituye un punto esencial de la experiencia hermenéutica. Construimos permanentemente una perspectiva general cuando hablamos un lenguaje común y, de esta manera, participamos en la comunidad de la experiencia del mundo. Esto queda testimoniado también en las experiencias de resistencia, por ejemplo, en una discusión. Es fecunda cuando se encuentra un lenguaje común. En este caso, los participantes se separan luego como personas afines. Los aspectos individuales con los cuales ingresaron en la discusión se han modificado

y, con ello, también los participantes mismos. Esto es igualmente una especie de progreso; desde luego, a diferencia de lo que sucede en la investigación, no se trata de un progreso detrás del cual no se pueda volver a recaer, sino que tiene que ser constantemente renovado con el esfuerzo de nuestra vida.”<sup>166</sup>

La metáfora de una discusión exitosa ilustra lo que Gadamer ha desarrollado en Verdad y método 1 acerca de la fusión de horizontes y “puede justificar el que considere allí a la situación del diálogo como un modelo fecundo cuando, a través de las preguntas del intérprete se hace hablar al texto mudo.”<sup>167</sup>

Para Gadamer la hermenéutica filosófica describe lo que siempre sucede y especialmente sucede en los casos en que una interpretación tiene éxito y es convincente; no podemos modificar el hecho de que en nuestra comprensión siempre intervienen presupuestos que no pueden ser eliminados. La comprensión es algo más que la aplicación de una capacidad, es también la obtención de una autocomprensión más amplia y profunda. Esto significa, según Gadamer, que la hermenéutica es filosofía, y, en tanto filosofía, filosofía práctica. Por eso señala que dedicar la vida a intereses teóricos presupone la *phrónesis*.

La metáfora de la discusión exitosa ilustra, desde mi perspectiva, el hecho de que en toda comprensión hay una comunidad lingüística, esto quiere decir que la interpretación no se queda en el solipsismo o psicología del intérprete, sino que la comprensión es un hecho lingüístico y por tal motivo, hay una comunidad de hermeneutas que, basándose en la tradición, revisan cualquier comprensión, así, pues, no hay vaguedad en el sentido de las

---

<sup>165</sup> Id., La razón en la época de la ciencia, Alfa, Barcelona, 1981, pp. 78-79.

<sup>166</sup> Ibid., pp. 79-80.

interpretaciones, éstas son evaluadas por una comunidad de intérpretes y hay progreso cuando hay un acuerdo, esto es, cuando se encuentra un lenguaje común con los otros intérpretes.

Por último, donde más claramente se puede observar el progreso en el acuerdo hermenéutico es en el hecho de que en la aplicación hermenéutica el intérprete no puede dar un juicio separado de la tradición a la que pertenece tanto el texto como el mismo, tiene que fusionar ambos horizontes, y al haber acuerdo, es decir, diálogo, hay fecundidad, hay progreso.

En conclusión, podemos observar que la noción de la historia efectual de Gadamer está ubicada dentro de la continuidad de la historia; en este sentido, la “tradición” corresponde a la historia y en ésta no sólo se da lo heredado, sino que al lanzar interpretaciones sobre ella pueden haber innovaciones o momentos revolucionarios; así, pues, el uso de la *phronesis*, esto es, de la racionalidad práctica o filosofía práctica da lugar a un aumento de sentido en la interpretación, pero también contribuye a innovaciones o cambios revolucionarios.

Además, es importante señalar que la noción de cambios de paradigma de Kuhn no contradice radicalmente el análisis de las tradiciones de Gadamer, pues los cortes epistémicos, paradigmas o ciencia normal, se harían insignificantes si no estuvieran caracterizados por el estilo de la tradición, como el único modo en que ésta se autoestructuró. Es precisamente bajo la noción de corte epistemológico como estamos sometidos a la historia efectual de Gadamer, según la expresión de este filósofo: *Wirkungsgeschichte*.

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 80.

## Críticas a la noción de progreso de Gadamer

Las críticas más severas a la hermenéutica de Gadamer establecen que el estudio de la tradición lleva a una repetición de la misma, no hay lugar entonces para ninguna innovación, ni cambio revolucionario, pues se señala que el sujeto cognoscente no puede salirse de la herencia del pasado. Así, pues, Jürgen Habermas en La lógica de las ciencias sociales, considera el estudio de la tradición gadameriana como mera repetición, Habermas señala que la noción de fusión de horizontes de Gadamer es válida para la dimensión vertical de una distancia histórica, como en el plano horizontal para superar las dificultades de comprensión en las distancias geográficas y culturales. De ahí que la comprensión exija el modelo de la traducción, el intérprete pertenece a la tradición que es su objeto, pues lleva a efecto la apropiación de una tradición desde el horizonte de expectativas preformado por esa tradición. De esta manera, señala Habermas, la hermenéutica insiste en que aprendemos a entender un juego de lenguaje desde el horizonte de la lengua que nos es familiar; en cierto modo, dice, repetimos a la tradición, pero con mediación:

“La comprensión hermenéutica es una interpretación de textos que supone textos ya entendidos, conduce a nuevos procesos de formación desde el horizonte de procesos de formación ya cumplidos; constituye un fragmento de socialización ya efectuada –al apropiarse la tradición la prosigue-. Puesto que la comprensión hermenéutica pertenece ella misma al plexo objetivo que en ella se refleja, la superación de la distancia temporal tampoco puede entenderse como una construcción del

sujeto cognoscente: la continuidad de la tradición ha salvado fácticamente ya la distancia entre el intérprete y el objeto.”<sup>168</sup>

Como podemos observar, para Habermas, la fusión de horizontes en el estudio de la tradición lleva a una repetición de la misma, a un proceso donde no hay lugar para ningún cambio o innovación, ni a un aumento de sentido, mismos que constituyen progreso cognitivo, pues, según Habermas, en la fusión de horizontes no hay ninguna construcción del sujeto cognoscente, es decir, del hermeneuta mismo. Por tal motivo, según Habermas, la hermenéutica gadameriana cae en el historicismo. No obstante, es en la misma aplicación hermenéutica gadameriana donde se encuentra la construcción del sujeto cognoscente, es decir, del hermeneuta, para introducir innovación temática en la tradición o hasta cambios revolucionarios.

Esta crítica muestra que Habermas no ha comprendido la noción de historia efectual de Gadamer, pues este último filósofo en “La continuidad de la historia”, en Verdad y método II, establece lo siguiente:

“La continuidad no es la tranquila certeza que abriga en el fondo el historicismo perfecto que siempre que algo muere, el acontecer se puede articular como un nuevo comienzo porque el devenir y el morir son la verdadera realidad de todo instante y garantizan como transición la continuidad del acontecer. No se trata de una certeza incuestionada, sino que es por el contrario una tarea impuesta siempre a la conciencia experiencial humana. La tarea se cumple en forma de transmisión y tradición. Pero no hay nada de la seguridad tranquilizante propia de aquello que se realiza espontáneamente. La transmisión y la tradición no

---

<sup>168</sup> Jürgen Habermas. La lógica de las ciencias sociales, rei, México, 1993, p. 238.

gozan de la inocencia de la vida orgánica. También pueden ser combatidas con pasión revolucionaria si aparecen inertes y rígidas. La transmisión y la tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos. Al respondernos y suscitar así nuevas preguntas demuestran su propia realidad y vigencia.

Lo que una conciencia actualizante conoce como tradicional y acreditado y contrapone al afán innovador, no es la tradición viva; reside en un ámbito que actúa precisamente cuando afrontamos el futuro y ensayamos lo nuevo [...] Para el hombre que vive en la historia el recuerdo que conserva algo cuando todo parece constantemente no es un comportamiento actualizante de un sujeto cognitivo, sino que es la realización vital de la tradición misma. Su misión no consiste en ampliar indefinida y arbitrariamente el horizonte del pasado, sino en formular preguntas y encontrar las respuestas que descubrimos, partiendo de lo hemos llegado a ser, como posibilidades de nuestro futuro.”<sup>169</sup>

Es un prejuicio negar el carácter progresivo de la hermenéutica de Gadamer. Así, pues, Gianni Vattimo, en “Del ser como futuro a la verdad como monumento”, en Ética de la interpretación<sup>170</sup>, da cuenta del carácter progresivo de la hermenéutica de la tradición y el historicismo, pues estudiar a ésta no implica caer en la misma tradición y el historicismo, pues estudiar a ésta no implica caer en la misma tradición, en un círculo vicioso. Allí

<sup>169</sup> H. George Gadamer, “La continuidad de la historia”, en Verdad y método II, p. 143.

<sup>170</sup> V. Gianni Vattimo. Ética de la interpretación, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 165-184.



plantea que la hermenéutica, en sus versiones más reconocidas, desde Heidegger a Gadamer, implica la tendencia a “una visión monumental de la verdad”, pero tal propuesta ofrece una respuesta a las críticas de Habermas en su tesis de que en Gadamer no puede haber ruptura con la tradición, pero más concretamente: “que la hermenéutica, concibiendo demasiado pacífica y orgánicamente la tradición, tiende a resolverse en un puro y simple tradicionalismo; lo cual, por otra parte, se vería reforzado por la aplicación de la noción de “círculo hermenéutico” al conocimiento histórico, cuando ésta comporta, entre otras cosas, una “rehabilitación del prejuicio””.<sup>171</sup> En el caso de la hermenéutica de Gadamer, señala Vattimo, se radicaliza la noción de *Ge-Schick*, y esto puede verse en el hecho de que su crítica se dirija contra el empirismo lógico, en el momento en que representa una amenaza para la tradición humanista; Gadamer manifiesta que el ser se identifica con la lengua en su vida histórica, “Con la lengua hecha de estructuras lingüísticas, pero asignada, sobre todo, por *obras* características y *textos eminentes*. Con la traducción del término *Sprache* por parte de Gadamer se tiene que tanto para Gadamer como para Heidegger [...] tenemos experiencia del mundo dentro de un horizonte en el que las cosas vienen a ser únicamente el proyecto arrojado que siempre somos nosotros; tal proyecto es la lengua que hablamos y que nos habla, como conjunto de costumbres, como patrimonio de textos *bestimmend* y como diálogo impersonal. El ser no *es* como el objeto: acaece en el diálogo que nos liga a los otros, sólo con los cuales experimentamos las cosas; y si este diálogo da lugar a un entenderse sobre las cosas es únicamente porque sucede en un *medium*: la lengua, que no es sólo un *medio*, sino un ámbito rector históricamente cualificado por textos eminentes.”<sup>172</sup> En este sentido, según Vattimo, no hay diferencia entre el ser –como envío, destino,

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 175-176.

transmisión- y los contenidos efectivos de la tradición. Para Vattimo, en Heidegger y en Gadamer no hay repetición de la tradición, así, pues, establece que con Heidegger la transmisión de la tradición, la comprensión de ésta no es simple repetición, o aceptación pasiva: “A partir del énfasis propuesto por Heidegger, en El ser y el tiempo sobre la decisión, la autotransmisión es siempre una “constitución” crítica de la tradición, contra todo tradicionalismo: las posibilidades heredadas son reconocidas en su finitud (historicidad, contingencia, multiplicidad) y convertidas en objeto de una decisión, de una elección;”<sup>173</sup>. Pero señala Vattimo, tampoco en Gadamer, como lo señala en su ensayo de los Kleine Schriften:<sup>174</sup> “el vínculo con la tradición no tiene en absoluto ‘la inocencia de la vida orgánica’, sino que puede comportar igualmente tanto rupturas revolucionarias como tomas de distancia, pasando por el restablecimiento de una auténtica imagen del pasado contra sus tergiversaciones presentes.”<sup>175</sup>.

Obviamente, en la hermenéutica hay progreso, el estudio de la tradición no implica repetición ingenua, sino un cambio en ella misma, en conclusión, en la hermenéutica de Gadamer hay progreso como aumento de sentido, que tiene que ver con los contenidos de la interpretación y sus posibles significados, no se trata de repetir el pasado, pues cada interpretación tiene un aumento de significado dentro de la historia efectual y la fusión de horizontes, asimismo, se da lugar a la innovación, o a cambios revolucionarios.

---

<sup>173</sup> Ibid., p. 180.

<sup>174</sup> H. George Gadamer. “Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz”, en Kleine Schriften, vol. 1. Cit. Por Gianni Vattimo en Ibid., p. 180. La traducción al español de este ensayo es “La continuidad de la historia”, en Verdad y método II.

<sup>175</sup> Loc. cit.

## b) Progreso en Paul Ricoeur

Paul Ricoeur, en “Mundo del texto y mundo del lector”, en el tercer volumen de la trilogía de Tiempo y narración<sup>176</sup> elabora un análisis de la teoría de la recepción literaria, así como de la hermenéutica literaria de la recepción para introducir el resultado, la fusión de horizontes, dentro del cruce del tiempo histórico y tiempo narrativo, en “El entrecruzamiento de la historia y la ficción”; el resultado de estos tiempos constituye el *tiempo humano*, mismo que, según Ricoeur, se inscribe dentro de la hermenéutica de la conciencia histórica. Pues bien, en “Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica”, en la misma obra citada, se encuentra una noción de progreso en la propia concepción de tradición de este filósofo, construida a partir del tiempo histórico, pensado en una red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro, la recepción del pasado y lo vivido en el presente; dicho concepto de tradición supone la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia (futuro y pasado en el presente). Así, pues, esta red de perspectivas cruzadas establece una vía de mediación abierta, inacabada, imperfecta, en oposición a Hegel, como lo muestra Ricoeur en “Renunciar a Hegel”, en el mismo libro citado, pero, como se ha mencionado, es importante subrayar la presencia de una noción de progreso en esta hermenéutica del tiempo histórico:

“La figura que conviene a este discurso no es la del círculo concéntrico de lo dialéctico sino la *curva heliocoidal*, es decir, ‘la de un movimiento

---

<sup>176</sup> La trilogía de Tiempo y narración es la continuación lógica de La metáfora viva, en ésta, la metáfora establece una tensión cuya referencia se encuentra fuera de la experiencia ordinaria e inaccesible al lenguaje descriptivo; motivo por el cual el lenguaje metafórico sugiere una “redescripción” de la experiencia, revelando en ella categorías ontológicas no reductibles a la experiencia empírica. Tiempo y narración se sitúa en el mismo orden: elucidar, clarificar y precisar el carácter temporal de la experiencia humana. En Tiempo y narración es el relato, la trama narrativa, el medio para comprender la experiencia temporal de la ontología humana. En el primer tomo de la trilogía se estudia a la historiografía, en el segundo se trata de la narrativa y la literatura de ficción, en el tercero, las fenomenologías de la conciencia temporal (de San Agustín a Hegel y

que progresa sin discontinuidades, cuyo único motor no es la pura contradicción dialéctica de dos sucesividades sino la diferencia que se ofrece a un pensamiento actual entre la anterioridad y la posterioridad de una presencia.”<sup>177</sup>

En su hermenéutica, Ricoeur asume, comprometidamente, al mismo tiempo, el pasado y el futuro de un haber en la actualidad, en el presente de un pensamiento en búsqueda continúa de un centro, que pueda formularse como sentido, dicho centro es la actualidad, el presente, en el proceso “desde” el asumir y “hacia” el imaginar.<sup>178</sup>

En esta parte del trabajo nos limitamos a mostrar cómo en “Mundo del texto y mundo del lector”, en Tiempo y narración III, Paul Ricoeur elabora un análisis de la teoría de la recepción literaria y de la hermenéutica literaria de Jaus para retomar algunos rasgos que contribuyen a esclarecer el problema de la refiguración del tiempo, en el relato de ficción y en el relato histórico, dichos rasgos de la hermenéutica literaria son principalmente, el ideal de lectura en la fusión de horizontes, así como la noción de representancia; pero tales rasgos también se dan en el relato histórico, por lo tanto, en “El entrecruzamiento de la historia y la ficción”, en la obra citada, dichos rasgos ayudan a Ricoeur a sostener la refiguración *efectiva* del tiempo, convertido en *tiempo humano*. Éste en “Renunciar a Hegel”, señala nuestro pensador, se inscribe dentro de la hermenéutica de la conciencia histórica. Finalmente, en el capítulo último de Tiempo y narración III, “Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica”, se desarrolla la idea del tiempo histórico pensado mediante una red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro y la recepción del

---

Husserl). V. Manuel Maceiras. “Presentación de la edición española”, en Paul Ricoeur. Tiempo y narración 1, Siglo XXI, México, 1995, pp. 25-29.

<sup>177</sup> Mariano Peñalver. “Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo”, en Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento de Paul Ricoeur, p. 343.

<sup>178</sup> Loc. cit.

pasado en el presente vivido, suponiendo la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia, esta noción del tiempo histórico, como hemos señalado, tiene implícita una idea de progreso. Además, es importante subrayar que la hermenéutica de la conciencia histórica de Ricoeur es también una hermenéutica literaria porque presupone e introduce a la hermenéutica de la recepción literaria, y, además, es utilizada por la crítica literaria. A continuación presentamos el contenido de dichos capítulos citados.

“Mundo del texto y mundo del lector”

Aquí, en la ficción, Ricoeur muestra lo que puede considerarse la contrapartida de lo que, en la historia, se presenta como pasado real.

Ricoeur propone que la noción de *representancia*, es decir, las reconstrucciones históricas en la búsqueda del cara a cara exige una crítica simétrica de la “realidad” del pasado y la “irrealidad” de la ficción, pues la *representancia* del pasado real tiene paralelismo con la irrealidad de la ficción; para mostrarlo, revisa el concepto de irrealidad en la ficción.

La *mediación*<sup>179</sup> de la lectura de una obra literaria es lo que la *representancia* es a la historia. La *mediación* marca la diferencia entre mundo del texto y mundo del lector; la trascendencia en la inmanencia del texto sugiere a Ricoeur que: “el paso de la configuración a la refiguración exigía la confrontación entre dos mundos, el de la ficción y el del mundo real del lector. El fenómeno de la lectura se convertía así en mediador necesario de la refiguración.”<sup>180</sup>

<sup>179</sup> Ricoeur adopta para la mediación el vocabulario de aplicación de Gadamer en *Verdad y método I*.

<sup>180</sup> Paul Ricoeur. *Tiempo y narración III*, Siglo XXI, México, 1995, p. 867. La expresión “mundo” del texto es extraída de *La metáfora viva*, allí se establece que el mundo del texto está implicado en toda la experiencia temporal de la ficción. La expresión “mundo del lector” es retomada de *Mimesis III*, en *Tiempo y narración I* y significa la intersección entre mundo del texto y mundo del lector.

La función de refiguración del fenómeno de la lectura responde a la función de representancia del pasado real. Para mostrar esta dialéctica, Ricoeur ordena, intencionalmente, tres momentos, a partir de algunas teorías de la lectura, desde el polo del autor hacia el del lector, quien es el mediador entre configuración y refiguración.

### 1. De la poética a la retórica

Ricoeur parte aquí de la categoría de autor implicado, dicha categoría es presentada por el lector al ver a la obra como totalidad unificada; este autor implicado no se relaciona con las reglas de composición, sino con las selecciones y normas que hacen del texto la obra de un enunciador, así, pues, el autor implicado no se confunde con el narrador, pues éste siempre es dramatizado por sí mismo. En la novela moderna, apunta nuestro pensador, esta categoría es importante puesto que se cataloga a la literatura como “peligrosa” porque no es claro el autor implícito; sin embargo, se exige un lector que responda a un autor ávido de comunicar su visión de las cosas.

### 2. La retórica entre el texto y su lector

En este apartado Ricoeur hace alusión a la Retórica de la lectura de Michel Charles, allí se trata de una retórica de la lectura y no de la ficción, que oscila entre el texto y el lector, se llama retórica de la lectura porque sus estratagemas están inscritas en el texto y el lector es construido en el texto. Pero, el propio Michel Charles sugiere que las prescripciones del texto, al ser ambiguas, desorientan al lector, pero, por este motivo, lo liberan, razón por la cual es tarea del lector revelar la inconclusión del texto. En la teoría de este crítico, se da pie al lector para la determinación o la libertad.

Según Ricoeur, en las teorías de la lectura se coloca a Retórica de la lectura en una posición media entre el análisis del autor implicado, la persuasión y el análisis que instituye

el acto de leer, como instancia suprema de la lectura, aquí, la teoría de la lectura deja de depender de la retórica para ser fenomenología o hermenéutica.

### 3. Fenomenología y estética de la lectura

El nuevo componente con el cual se enriquece la poética es la “estética”, en lugar de la “retórica” (que ve al lector como víctima de la persuasión); el sentido del término es la *aisthesis* griega, cuyo tema es la exploración de las distintas formas con que una obra, al actuar sobre un lector, lo *modifica*. Este ser afectado combina, en la experiencia particular, una pasividad y una actividad que designan como *recepción* del texto la propia *acción* de leer. Esta estética de la recepción tiene dos formas, con W. Iser se subraya el efecto producido sobre el lector individual y su respuesta en el proceso de la lectura; o, con H. R. Jauss, la respuesta del público en el plano de sus esperas colectivas. Para Ricoeur, estas teorías, en lugar de oponerse, se presuponen mutuamente, pues, por una parte, el texto revela su estructura de llamada a través del proceso de lectura individual; y por otra, el lector es constituido como lector competente en la medida que participa en las expectativas sedimentadas en el público; la historia literaria, renovada por la estética de la recepción, puede incluir la fenomenología del acto de leer.

Ricoeur comienza con la fenomenología, en esta teoría se toma como punto de partida el aspecto inacabado del texto. Para Ingarden, un texto está inconcluso en dos aspectos; primero, porque ofrece visiones esquemáticas que el lector está llamado a “concretizar”, con este término se entiende el esfuerzo del lector por imaginarse la actividad creadora de imágenes: personajes y acontecimientos del texto; pero por articulados que estén las “visiones esquemáticas” propuestas al trabajo de integración, el texto es susceptible de

diferentes articulaciones. El segundo aspecto de la inconclusión del texto es el hecho de que el mundo propuesto se define como una secuencia de frases, donde se tiene que formar un todo para poder encontrar ese mundo. Ingarden, apunta Ricoeur, aprovecha la teoría husserliana del tiempo para mostrar que cada frase apunta más allá de sí misma, abre una perspectiva, pero todo este juego de retenciones y protenciones funciona en el texto sólo si es asumido por el lector, quien lo toma en el juego de sus propias expectativas. A diferencia del objeto percibido, el objeto literario no viene a “colmar” intuitivamente estas expectativas, sino a *modificarlas*, este proceso consiste en viajar a lo largo del texto, en dejar “caer” en la memoria, en síntesis todas las modalidades efectuadas y en abrirse a nuevas expectativas con nuevas modificaciones. Este proceso hace del texto una obra, y la obra resulta de la interacción entre el texto y el lector.

W. Iser retoma las anotaciones de Husserl a través de Ingarden, y el concepto más original de este crítico es el de “punto de vista viajero”<sup>181</sup>, que expresa dos hechos: la totalidad del texto no puede nunca ser percibida a la vez, y el lector, situado dentro del texto avanza. Este concepto de Iser concuerda con la descripción husserliana de protenciones y retenciones, a lo largo de toda la lectura se desarrolla un intercambio entre las expectativas modificadas y los recuerdos transformados. Además, el “punto de vista viajero” incorpora a la fenomenología de la lectura el proceso sintético que hace que el texto se constituya de frase en frase, gracias al juego de protenciones y retenciones oracionales.

Los rasgos de la fenomenología de la lectura en los cuales se centra Ricoeur, son una réplica de la retórica de la persuasión (del lector dominado por el texto). Dichos rasgos son los que marcan el carácter dialéctico del acto de la lectura y su trabajo en la lectura.



Así, pues, Ricoeur encuentra tres dialécticas en la fenomenología de la lectura. La primera ocurre en la réplica a la estrategia de persuasión, ahora se frustran las expectativas de una configuración legible y pone en el lector la carga de configurar la obra. Segunda dialéctica: el trabajo de lectura revela no sólo indeterminación, sino también exceso de sentido. Tercer dialéctica: se dibuja en el horizonte de la búsqueda de coherencia, si hay triunfo, el lector termina por creer en la obra, hasta el punto de perderse en ella, entonces la concretización deviene ilusión, si ésta no ocurre, entonces la lectura fracasa. Para Ricoeur, estas tres dialécticas hacen de la lectura una experiencia *viva*, y, por consiguiente, como el lector tiene que trabajar para encontrar el sentido, el autor que más respeta al lector es aquel que lo pone a trabajar en estas tres dialécticas.

De las tres dialécticas anotadas se establece una simetría entre autor implicado y lector implicado, ambas se convierten en categorías literarias compatibles con la autonomía semántica del texto; pero, señala Ricoeur, en cuanto construidas en el texto son los correlatos, en términos de ficción de seres reales, el autor real y el lector real. De esta manera: “la fenomenología del acto de la lectura, para dar toda su amplitud al tema de la *interacción*, necesita del lector de carne y hueso, que, efectuando la función del lector pre estructurado en y por el texto, lo transforme.”<sup>182</sup> Con W. Iser, como se ha apuntado, la lectura puede tomarse en sentido individual.

Con W. Iser, la estética de la recepción puede tomarse en el sentido individual, con Jauss en el sentido público.

Ricoeur retoma algunas tesis también de la Estética de la recepción de Jauss, ésta estaba destinada a renovar la historia de la literatura, pero otras tesis de dicha obra, asienta nuestro

---

<sup>181</sup> W. Iser. El acto de la lectura

<sup>182</sup> Paul Ricoeur. Tiempo y narración III.

pensador, derivan de la relación dialógica de la obra literaria, instaurada en cada época entre la obra y su público. Aquí se toma en cuenta no sólo el efecto actual, sino la historia de los efectos, -expresión tomada de la hermenéutica de Gadamer-, esto exige que se restituya al horizonte de expectativa de la obra literaria el sistema de referencias plasmado por las tradiciones anteriores respecto al género, tema y la oposición entre los destinatarios anteriores y los actuales entre el lenguaje poético y el práctico.<sup>183</sup> Así, pues, respecto a la respuesta del público, la recepción de una obra realiza una *mediación* entre el pasado y el presente, la temática de la historia literaria de Jauss consiste precisamente en la mediación histórica. Frente al modelo de lo clásico de Gadamer, Jauss establece que no se percibe éste como sustraído al tiempo, sino como capaz de abrir un horizonte nuevo: “Este carácter abierto de la historia de los efectos lleva a decir que toda obra no es sólo una respuesta a una pregunta anterior, sino, a su vez una fuente de preguntas nuevas.”<sup>184</sup> En este sentido, la obra abre desviaciones hacia adelante y hacia atrás en la diacronía, pero también se manifiesta en el presente como un corte sincrónico en la historia literaria.

La Estética de la recepción, además de renovar la historia literaria, tiene éxito al construir una hermenéutica literaria, ésta es colocada al nivel de las hermenéuticas jurídicas y teológicas de Gadamer, pero para convertirse en verdadera hermenéutica, según Jauss, “debe asumir la triple tarea [...] de comprender (*subtilitas intelligendi*), de explicar (*subtilitas interpretandi*) y de aplicar (*subtilitas applicandi*).”<sup>185</sup> En esta estructura triádica, la aplicación orienta teleológicamente todo el proceso, pero la comprensión primaria regula el proceso de un estadio a otro, gracias al horizonte de espera propio de la comprensión. En

---

<sup>183</sup> Así, no se comprende el sentido del Quijote si no se constituye el sentimiento de familiaridad de los lectores anteriores a las novelas de caballería.

<sup>184</sup> Ibid., p. 889.

<sup>185</sup> Ibid., p. 892.

este sentido, a diferencia de la hermenéutica gadameriana, primero se hace una lectura ingenua, y es en la relectura cuando se elabora la lógica de las preguntas y las respuestas. Esto se debe, principalmente, al reconocimiento de la reconciliación, por parte de Jauss, entre conocimiento y goce. La crítica literaria debe abocarse a la condición hermenéutica de la parcialidad: la dialéctica de la espera y la pregunta; pero la parcialidad suscita otra tercera lectura y es cuando se cuestiona qué horizonte histórico condiciona la génesis y el efecto de la obra y limita la interpretación del lector actual; de esta manera, la hermenéutica literaria delimita el espacio legítimo de los métodos histórico-filológicos. Además, en la tercer lectura, se duplica la lógica de la pregunta y la respuesta al cuestionarse cuáles fueron las preguntas de las que la obra era una respuesta. En Jauss, la aplicación parece estar en la alteridad del texto y la lectura erudita, pero se sitúa en la triada de sutilezas entrecruzadas: *poiesis*, *aisthesis*, *catharsis*. Esta última designa el efecto moral de la obra respecto a nuestros efectos, por este motivo, la obra comunica y enseña.

Después del recorrido por las teorías de la recepción literaria, Ricoeur retoma algunos rasgos que contribuyen a esclarecer el problema de la *refiguración del tiempo*, en el relato histórico y en el relato de ficción. Dichos rasgos subrayan la dialéctica de la misma refiguración.

Así, pues, la primer tensión dialéctica, observada por Ricoeur, se encuentra en el sentimiento de *deuda* que acompaña la relación de *representancia* respecto al pasado y la libertad de las variaciones imaginativas de la ficción sobre las aporías del tiempo; esto se puede observar en el siguiente hecho: “la proyección de un mundo de ficción consiste en un proceso *creador* complejo, que puede ser producido por una conciencia de deuda así como

ocurre con el trabajo de construcción del historiador.”<sup>186</sup> Con otras palabras, el autor implicado intenta imponer al lector la fuerza de convicción que sostiene la visión del mundo del narrador.

La segunda dialéctica concierne a la relación entre *comunicabilidad* y *referencialidad* en la operación de refiguración, como en *Mímesis III*, del primer volumen de Ricoeur, este filósofo señala que “una estética de la recepción no puede comprometer el problema de la comunicación sin comprometer el de la referencia, en la medida en que, lo que es comunicado, en última instancia, es, más allá del sentido de una obra, el mundo que proyecta y que constituye su horizonte.”<sup>187</sup> Pero, en sentido inverso, con Gadamer, Ricoeur afirma “que la recepción de la obra y la acogida de lo que Gadamer gusta llamar la ‘cosa’ del texto sólo son sustraídas a la pura subjetividad del acto de lectura si se inscriben en una cadena de lecturas, que da una dimensión *histórica* a esta recepción y a esta acogida.”<sup>188</sup> Así, pues, el acto de lectura está incluido en una comunidad que lee y que desarrolla el tipo de normatividad y continuidad de las grandes obras, que nunca terminan de contextualizarse y recontextualizarse en las diversas circunstancias culturales. En esta característica de “estructura de llamada”, en la terminología de Iser, o de comunicabilidad, característica de lectura en común, se instaura una relación recíproca del poder de refiguración de las obras de ficción.

La última dialéctica observada por Ricoeur conduce al capítulo “El entrecruzamiento de la historia y la ficción”, y se refiere a dos funciones divergentes asumidas en la lectura. La lectura aparece como una *interrupción* en el curso de la acción y como un relanzamiento hacia la acción. Esto resulta de la función de enfrentamiento y unión, en la lectura, del

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 897.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 899.

mundo imaginario del texto y el mundo afectivo del lector. El lector, en el acto de leer, se coloca en la irrealidad y la reflexión de éste hace una pausa, pero: “en tanto que el lector incorpora –consciente o inconscientemente, poco importa- las enseñanzas de sus lecturas a su visión del mundo, para aumentar su legibilidad previa, la lectura es para él algo bien distinto de un lugar en el que se detiene; es un *ámbito* que atraviesa.”<sup>189</sup>

Según Ricoeur, este doble estatuto de la lectura hace de la confrontación entre mundo del texto y mundo del lector un *éxtasis* y un *envío*. “El ideal tipo de la lectura, figurado por la fusión sin confusión de horizontes de espera del texto y de los del lector, une estos dos momentos de la refiguración en la unidad frágil del éxtasis y del envío. Esta unidad frágil puede expresarse en la siguiente paradoja: cuanto más se sitúe el lector en una dimensión de irrealidad de la lectura, más profunda y más lejana será la influencia de la obra sobre la realidad social.”<sup>190</sup>

Así, pues, señala Ricoeur que de esta última dialéctica resulta que “si el problema de la refiguración del tiempo por la narración *se trama* en la narración, no encuentra en ella su desenlace.”<sup>191</sup>

#### El entrecruzamiento de la historia y la ficción

En este capítulo, Ricoeur sostiene la refiguración *efectiva* del tiempo, convertido en tiempo humano por el entrecruzamiento de la historia y la ficción.

Es un tópico del pensamiento de Ricoeur el hecho de que toda grafía depende de una teoría ampliada de la lectura, motivo por el cual su análisis del *entrecruzamiento* de la

---

<sup>188</sup> Loc. cit.

<sup>189</sup> Ibid., p. 900

<sup>190</sup> Loc. cit.

<sup>191</sup> Loc. cit.

historia y la ficción incumben a una teoría ampliada de la recepción, cuyo momento fenomenológico es el acto de la lectura.

El entrecruzamiento de la historia y la ficción significa la estructura ontológica y epistemológica gracias a la cual la historia y la ficción plasman su respectiva intencionalidad sirviéndose de la intencionalidad de la otra.<sup>192</sup>

a) La ficcionalización de la historia. Ésta es una función de lo imaginario en la perspectiva del pasado real; en la tesis más realista de la historia encuentra su expresión crítica en el concepto de representancia, aquí, en esta noción, la función de la imaginación representativa histórica reza con el acto de figurarse que, entonces la imaginación tiene la capacidad de visión; el pasado se convierte en lo que uno habría visto, en este sentido, la tropología se convierte en lo imaginario de la representancia. De esta manera, Ricoeur supera un paso suplementario del pasado *datado* y pasado reconstruido a pasado refigurado y precisa la *modalidad* de lo imaginario que responde a la exigencia de *figuratividad*. Los rasgos de lo imaginario son explicitados por el relato de ficción; es así como se opera el entrecruzamiento de la ficción y la historia del tiempo.<sup>193</sup>

b) la historización de la ficción

Ricoeur estudia la hipótesis según la cual el relato de *ficción imita* el relato histórico. De esta manera, asienta nuestro pensador, narrar algo es narrarlo como si hubiera acontecido.

Un indicio del *como si* pasado de la narración es de orden gramatical, pues los relatos se narran en un tiempo pasado; pasado simple, imperfecto, pluscuamperfecto, condicional que

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 902.

<sup>193</sup> Según Ricoeur, lo que constituye la perennidad de las grandes obras históricas es el arte poético y retórico de su manera de ver el pasado. Otras modalidades de ficcionalización de la historia, son los sentimientos de una entidad ética considerable, así, pues, en lo admirable se encuentra la epopeya y lo horrible se plasma en la leyenda de las víctimas.

no tienen ninguna función temporal, sirven para advertir al lector que se trata de un relato. Así, pues, Ricoeur mantiene la hipótesis de que los acontecimientos narrados en un relato de ficción son hechos pasados para la *voz narrativa* idéntica al autor implicado, y entrar en la lectura significa mantener un pacto con el autor de que estos acontecimientos han sucedido en el pasado. Con esta hipótesis, Ricoeur sostiene que la narración es cuasi-histórica, así como la historia es cuasi-ficción. Otra razón para considerar al como-si pasado esencial a la ficción narrativa es la regla de construcción de la trama aristotélica, en la *Poética* se establece que la trama debe ser probable o necesaria, según Aristóteles, lo probable debe tener una relación de verosimilitud con el haber sido. En este sentido: “El cuasi-pasado de la ficción se convierte así en el revelador de los *posibles escondidos en el pasado histórico*. Lo que habría podido acontecer -lo verosímil según Aristóteles- recubre a la vez las potencialidades del pasado ‘real’ y los posibles ‘irreales’ de la pura ficción.”<sup>194</sup>

Para concluir, el *entrecruzamiento* entre la historia y la ficción descansa entre el momento cuasi-histórico de la ficción que cambia de lugar y el momento cuasi-de ficción de la historia. De este cruce procede el *tiempo humano*: “en el que se conjugan la representancia del pasado mediante la historia y las variaciones imaginativas de la ficción, sobre el fondo de las aporías de la fenomenología del tiempo.”<sup>195</sup>

Así, pues, acerca del tiempo humano, señala un crítico de Ricoeur: “Contra la recepción del tiempo como totalidad, el relato introduce la experiencia de la totalización como resultado de la mediación narrativa que recoge el pasado, diseña el presente como iniciativa y establece un horizonte de espera vinculados por la intriga. Ello no supone que la intriga narrativa resuelva las aporías de la temporalidad, sino que las hace fecundas, a la par que

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 916.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 917.

pone de manifiesto sus propias limitaciones. La narratividad, en efecto, pone en evidencia la imposibilidad de *pensar el tiempo*, pero es a la vez el medio más adecuado para pensar su experiencia.”<sup>196</sup> Como podemos observar, es a partir del entrecruzamiento del relato de ficción y del relato histórico como, según Ricoeur, podemos pensar la experiencia del tiempo, esto es, la historia.

En el capítulo “Renunciar a Hegel”, Ricoeur señala cómo debe interpretarse el tiempo humano, después del pensamiento hegeliano, y señala que se ubica dentro de la hermenéutica de la conciencia histórica.

#### Renunciar a Hegel

En este capítulo Ricoeur se plantea saber si el entrecruzamiento de la historia y la ficción procede a una conciencia histórica unitaria que pueda asumir la unidad del tiempo y hacer fructificar sus aporías.

#### La tentación hegeliana

La filosofía de la historia hegeliana se constituye sobre un acto de fe filosófica: el hecho de que la razón gobierna al mundo y la historia del mundo debe desarrollarse racionalmente, pero para el historiador es ésta una idea *a priori* impuesta a los hechos. Sin embargo, para el filósofo no se trata de un deber ser, sino de una potencia infinita; dicha idea se encuentra en la Enciclopedia y la fenomenología del espíritu.

Para Hegel, la historia tiene un fin último: la autorrealización de la libertad, dicha libertad es abstracta en cuanto es opuesta a las determinaciones materiales exteriores, pues el poder del espíritu de permanecer “cerca de sí”, tiene como contrario el “fuera de sí” de la materia; lo mismo ocurre con la “presentación” de la libertad, es algo abstracto hasta que no

---

<sup>196</sup> Manuel Macciras.” Paul Ricoeur: Una ontología militante”, en Tomás Calvo Martínez (edit.). Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación, p. 65.



se conozcan sus medios, según Ricoeur, en esta declaración hermosa de la libertad, faltan la efectuación y la efectividad; en Hegel, el punto comprensivo de la comprensión filosófica de la historia es acceder al sentido del espíritu de un pueblo a otro. Se plantea entonces el problema de los medios de la libertad para efectuarse en la historia. Hegel propone como medio la *astucia de la Razón*, que consiste en: “que la razón ‘deje actuar a las pasiones für sich’; bajo la apariencia devastadora fuera de sí mismas, y suicida para sí mismas, las pasiones llevan el destino de los fines superiores.”<sup>197</sup> La astucia de la Razón se da en los grandes individuos cósmico históricos.

El equivalente de la *astucia de la razón* es el concepto de *etapas de desarrollo*, es el tiempo de la astucia de la razón. Pero, apunta Ricoeur siguiendo a Hegel, el cambio no se opera en la naturaleza, la especie no avanza, pero en el Espíritu todo cambio es progreso, los pueblos pasan mientras que sus creaciones subsisten; éstas pueden elevarse a la eternidad porque la perennidad de cada etapa es recogida en la profundidad presente del Espíritu. Ricoeur cita lo que se lee en la Razón de la Historia: “Lo que el espíritu es ahora, lo era desde siempre [...]; el Espíritu lleva en sí todos los grados de evolución del pasado, y la vida del espíritu consiste en un ciclo de grados, que, por una parte, existen en la actualidad; por otra, han existido en una forma pasada”<sup>198</sup>

En Hegel se anulan los tiempos verbales como lo hacía Parménides en el Poema o Platón en el Timeo, en el “es” filosófico. Pero, frente a esto, advierte Ricoeur que es cierto que la realización de la libertad por sí misma, que exige un desarrollo, en Hegel, no puede ignorar el “era” y el “es” del historiador. Así, pues, somete la tesis hegeliana del tiempo histórico a una crítica con base en su análisis de Tiempo y narración III.

---

<sup>197</sup> Ibid., p. 926.

<sup>198</sup> Ibid., p. 930.

Lo que critica Ricoeur de Hegel es la asunción del tiempo histórico en el eterno presente, pues esta idea conduce al rechazo de las huellas; el rechazo, digamos del pasado escrito, ya que el presente es, para el pasado, permanecer, descansar en el presente eterno del pensamiento especulativo. Así, pues, señala Ricoeur: “La filosofía hegeliana está, sin duda, plenamente justificada cuando denuncia la abstracción de la noción del pasado en histórico con el presente.”<sup>199</sup> De esta manera, asienta nuestro filósofo, con Hegel “la relación misma de representancia es la que ha perdido toda razón de ser, al igual que la noción de huella, que le es conexas.”<sup>200</sup>

#### La imposible mediación total

Según Ricoeur, se debe tener honradez intelectual para reconocer la pérdida de la credibilidad de la filosofía hegeliana, pero también señala que:

“Una crítica digna de Hegel debe medirse con la afirmación central según la cual el filósofo puede acceder no sólo a un presente que, resumiendo el pasado *conocido*, tiene en germen el futuro *anticipado*, sino también a un *eterno presente*, que garantiza la unidad profunda del pasado superado y las manifestaciones de la vida que ya se anuncia a través de aquellas que comprendemos porque acaban de envejecer.”<sup>201</sup>

Con Hegel, apunta Ricoeur, la noción de historia queda anulada en el momento que *identifica el presente como efectivo* y anula su diferencia con el pasado.<sup>202</sup> Asimismo, la descomposición del sistema hegeliano se lleva a cabo en la *efectuación del espíritu*: ante los sufrimientos de las víctimas, resulta intolerable, asienta Ricoeur, la disociación que nace

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 931.

<sup>200</sup> *Loc. cit.*

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 933.

<sup>202</sup> Se ha deshecho la sustancia de lo que Hegel había llevado al nivel del concepto. La diferencia se ha rebelado contra el desarrollo, concebido como *stufengang*.

entre conciliación y reconciliación; por otro lado, la pasión de los grandes hombres ya no parece llevar el peso del sentido: “son las grandes fuerzas anónimas de la historia política las que captan nuestra atención, nos fascinan y nos inquietan.”<sup>203</sup>

El proyecto de *totalización* hegeliano marca una ruptura entre filosofía de la historia y comprensión; la astucia de la razón no es la *peripeteia* que englobaría toda la historia, pues la efectucción de la libertad, señala Ricoeur, no puede considerarse como la trama de todas las tramas, motivo por el cual, la renuncia al hegelianismo significa la renuncia a descifrar la trama suprema; en este sentido, el tiempo humano debe comprenderse de la siguiente manera:

“Comprendemos mejor ahora en qué sentido el éxodo fuera del hegelianismo puede llamarse un *acontecimiento* de pensamiento. Este acontecimiento no afecta a la historia en el sentido de la historiografía, sino a la comprensión que la conciencia histórica tiene de sí misma, su autocomprensión. En este sentido, se inscribe en la hermenéutica de la conciencia histórica. Este acontecimiento es, a su vez, un fenómeno hermenéutico. Reconocer que la comprensión que la conciencia histórica tiene de sí misma puede ser así afectada por acontecimientos de los que, una vez más, no podemos decir si los hemos producido o si nos suceden simplemente, es reconocer la finitud del acto filosófico en el que consiste la comprensión que la conciencia histórica tiene de sí misma.”<sup>204</sup>

La finitud de la interpretación implica que todo pensamiento tiene presuposiciones que se convierten en situaciones de las que pensamos sin poderlas pensar por sí mismas. Sin

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 936.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 937.

embargo, ver el pensamiento de Hegel sobre esta óptima hermenéutica no significa un argumento contra Hegel, sino que pensamos después de Hegel.

Como hemos observado, la solución hegeliana de la totalización de la historia mediante una “mediación total” es inaceptable para Ricoeur. Con este supuesto, queda la cuestión de si hay que dejar el tiempo abandonado a la fragmentación o si es posible una mediación imperfecta, fragmentaria, sin *Aufhebung* en una totalidad en la que la razón de la historia y la realidad efectiva coincidirían. Ricoeur estudia esta mediación imperfecta utilizando como hilo conductor las nociones “espacio de experiencia” y “horizonte de espera”, tomadas de Koselleck, para dar su noción del tiempo histórico en el capítulo “Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica”.

Así, pues, la tarea de la filosofía de la historia, para Ricoeur, consiste en plantear correctamente entre una historia abstracta que detecta cómo se acumulan en línea de progreso las obras de los seres humanos y una historia concreta que nos habla de los acontecimientos humanos como dramas de individuos y grupos sociales, que con sus creaciones y destrucciones, “dibujan la *aventura* histórica de los hombres, abierta y ambigua; en las que las obras de progreso conseguidas (desde las más técnicas a las más espirituales) pueden suponer una oportunidad pero también un peligro.”<sup>205</sup> En este sentido, Ricoeur renuncia a un saber absoluto de la filosofía de la historia para situarse en una filosofía de la libertad.

---

<sup>205</sup> Etxeberria Mauleon, Xabier. *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 137.

*Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica*

El camino para pensar la historia, después de Hegel, es el de la *mediación* abierta, inacabada, e *imperfecta*: la red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro, la recepción del pasado y la vivencia del presente “sin *Aufhebung* en una totalidad en la que coincidirían la razón de la historia y su efectividad.”<sup>206</sup>

Ricoeur parte del *proyecto de la historia*, es decir, de la historia que hay que hacer con el fin de encontrar “la dialéctica del pasado y el futuro y su cambio en el presente.”<sup>207</sup> Para ello, toma en cuenta la recepción del pasado llevada a un ser-marcado por el pasado, pero esta idea sólo toma fuerza en la opuesta, hacer la historia, pues ser marcado también es una categoría del hacer. En este sentido, la idea de tradición -que incluye la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia- no se deja pensar como sola ni primera, aún en su calidad de mediación, sino que se piensa gracias a la perspectiva de la historia por hacer a la que remite. Así, pues, es en el presente, “en la dimensión del obrar (y del padecer, que es su corolario) donde el pensamiento de la historia entrecruza sus perspectivas, bajo el horizonte de la idea de *mediación imperfecta*.”<sup>208</sup>

Como se mencionó, en la idea de tradición de Paul Ricoeur está presente el tiempo histórico pensado mediante una red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro, la recepción del pasado y lo vivido en el presente, dicho concepto de tradición supone la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia (futuro y pasado en el presente)<sup>209</sup>. Ambas son categorías metahistóricas, en el nivel de una antropología

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 939.

<sup>207</sup> *Loc. cit.*

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 940.

<sup>209</sup> Paul Ricoeur retoma estas categorías de Reinhart Koselleck. *Vergangene Zukunft zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp, 1979. Ver Paul Ricoeur. Tiempo y narración III. Siglo XXI.

filosófica, en tal sentido: “estas rigen todos los modos con que en todos los tiempos los hombres han pensado su existencia en términos de historia: de historia dicha o historia escrita.”<sup>210</sup>. Asimismo, son trascendentales en la medida en que se les puede aplicar el vocabulario de las condiciones de posibilidad de las ideas que se refieren al pensamiento de la historia. Otra característica de la trascendentalidad al servicio del pensamiento de la historia reside en la variabilidad: “su estatuto metahistórico implica que sirvan de identificadores respecto a las variaciones que afectan a la temporización de la historia. Por ello, la relación entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia es, a su vez, una relación variable.”<sup>211</sup>. La ambición trascendental o universal de estas categorías metahistóricas se salva por sus implicaciones éticas y políticas: “Sólo bajo la égida de la razón práctica, puede afirmarse la ambición universal de las categorías (...) esto implica que la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia *debe* ser preservada para que haya aún historia.”<sup>212</sup>.

La categoría “espacio de experiencia” se entiende como la experiencia privada o la experiencia transmitida por las generaciones anteriores o por las instituciones actuales, lo adquirido convertido en hábito, con posibilidades de recorrido en múltiples itinerarios reunidos y estratificados dentro de una estructura que impide que el pasado sea simple cronología. En la categoría “horizonte de espera”, el término espera incluye todas las manifestaciones privadas o comunes que conllevan al futuro (temor, deseo, querer, preocupación, cálculo racional, curiosidad, etc.). La espera está inscrita en el presente

---

México, 1996, p. 949. Ahí se señala que Koselleck considera metahistóricas dichas categorías: ‘se trata de categorías del conocimiento que ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia (...) No existe historia que no haya sido constituida gracias a las experiencias y a las esperas de los hombres que actúan y sufren.’ cit. por P. Ricoeur. Loc. cit.

<sup>210</sup> Ibid., p. 949.

<sup>211</sup> Ibid., p. 950.

<sup>212</sup> Ibid., p. 951.

mismo y es el futuro hecho presente. El horizonte significa el poder de despliegue como de superación vinculado a la espera. La oposición de estas categorías reside en que la experiencia tiende a la integración y la espera a la fragmentación de perspectivas. la espera no deriva de la experiencia; pero, más que oponerse polarmente, estas categorías se condicionan mutuamente: 'Una estructura temporal de la experiencia es un poder estar unida sin espera retroactiva.'<sup>213</sup>

El término *Geschichte* está en el centro de la red conceptual en movimiento, significa dos aspectos: una serie de acontecimientos que se están produciendo y, la relación de las acciones hechas o sufridas; con otras palabras, designa el doble sentido de la historia efectiva y de historia dicha, e implica la relación entre la serie de los acontecimientos y de las narraciones. "En la historia-narración, la historia-acontecimiento accede al 'saber de sí misma', según la expresión de Droysen, referida por Reinhart Koselleck."<sup>214</sup>. Pero, señala Ricoeur, para que se realice la convergencia entre los dos sentidos es necesario que accedan juntos a la unidad de un todo: "es un único curso de acontecimientos, en su encadenamiento universal, el que se deja decir dentro de una historia también ella deliberadamente elevada a la categoría de singular colectivo."<sup>215</sup>. Según Ricoeur, la emergencia del concepto de historia como singular colectivo ha constituido la noción de historia universal; en esta noción se descubre que el ser humano es responsable de su emergencia; así, pues: "Apenas se puede discutir que la idea de progreso es la que ha servido de vínculo entre las dos acepciones de la historia: si la historia efectiva tiene un curso *sensato*, entonces el relato

---

<sup>213</sup> Koselleck. *Op. cit.* Cit. por Paul Ricoeur en *Ibid.*, p. 941.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 942.

<sup>215</sup> *Loc. cit.*

que hacemos de ella puede pretender identificarse con este sentido que es el de la historia misma.»<sup>216</sup>

Ricoeur examina los rasgos del singular colectivo que suscitan una *variación* significativa en la relación del futuro con el pasado. Para ello recurre primero a los análisis semánticos de Koselleck respecto al progreso de la historia, mismos que serán sometidos a crítica por nuestro filósofo para establecer su propia idea del progreso en su hermenéutica.

En los análisis semánticos de Koselleck se destacan tres componentes: tiempo nuevo, aceleración del progreso y disponibilidad de la historia. Estos temas contribuyen al despliegue del horizonte de espera que, por acción retroactiva, transforma el espacio de experiencia, donde se depositan las adquisiciones del pasado.

1. La idea del tiempo nuevo, el *Zeitgeist* significa la unicidad de cada época y la irreversibilidad de su sucesión inscrita en la trayectoria del *progreso*. Con esta idea, el presente se percibe como un tiempo de transición entre el pasado y el futuro. El presente sólo se comprende en el cambio de relación entre el horizonte de espera y espacio de experiencia, pero el presente no es nuevo, sino sólo en la medida en que se cree que abre tiempos nuevos.

2. Tiempo acelerado, este tema está ligado a la idea del progreso, pues si el tiempo se acelera, se advierte el mejoramiento de la humanidad. Correlativamente, en el espacio de experiencia hay una reducción en la tradición; en contraste con la aceleración son enunciadas las expresiones de reacción, retraso, no sin conferir un acento dramático a la aceleración del tiempo; la conjunción del tiempo nuevo y la aceleración del progreso ha permitido al término revolución, reservado anteriormente al movimiento de los astros, significar algo distinto de los trastornos que afligen al quehacer humano, ahora las

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 943.



revoluciones son levantamientos, estallidos que se deben acelerar. “El término revolución testimonia, en lo sucesivo, la apertura de un horizonte de expectación.”<sup>217</sup>.

3. Disponibilidad de la historia, significa el hecho de poder hacer la historia, si el progreso puede ser acelerado, entonces se puede apresurar su curso y luchar contra lo que lo retrasa, la reacción y supervivencias negativas. La expresión hacer la historia es nueva, viene de Kant y los pensadores cercanos a él, consiste en “discernir los ‘signos’ que, desde ahora, *autentican* la exigencia de la tarea y *alientan* los esfuerzos del presente. Tal manera de justificar un deber mostrando los comienzos de su ejecución es característica de la retórica del progreso, que tiene su culminación en la expresión “hacer la historia”. En este sentido, la humanidad se convierte en sujeto de sí misma, diciéndose. Así, pues, “hacer la historia” y “hacer historia” pueden identificarse.

Estos tres tópicos caracterizan la filosofía del Iluminismo, pero Ricoeur trata el declive de dichos tópicos dentro de las categorías del espacio de experiencia y horizonte de espera en el final del siglo XX. Respecto a la idea de tiempos nuevos, parece ligada a la *ilusión* del origen, pero esta ilusión, bajo todos los puntos de vista, es el comienzo del progreso como racionalidad instrumental. En lo que se refiere a la aceleración del progreso, en la época moderna el horizonte de espera retrocede más rápido que lo que avanzamos, el presente se encuentra en crisis: “Cuando la espera ya no puede fijarse en porvenir *determinado*, jalonado por etapas visibles.”<sup>218</sup>

De los tres tópicos, el más vulnerable y peligroso es el tercero, pues la teoría de la historia y de la acción no coinciden sobre los efectos perversos de los proyectos mejor concebidos. En virtud de este problema, Ricoeur plantea que el tema del dominio de la

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 946.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 948.

historia se basa en: “el hecho de que somos marcados por la historia y que nos marcamos a nosotros mismos por la historia que hacemos”. Estas críticas se refieren a los tópicos del Iluminismo y su progreso, pero, para Ricoeur, las categorías de espacio de experiencia y horizonte de espera son más importantes, aunque también correspondan al Iluminismo.

Así, pues, Ricoeur señala la universalidad de estas categorías en tres sentidos: son categorías metahistóricas, válidas en el plano de la antropología filosófica, son trascendentales porque “rigen todos los modos con que en todos los tiempos los hombres han pensado su existencia en términos de historia: de historia hecha o de historia dicha o escrita.”<sup>219</sup> Asimismo, son trascendentales en la medida que se les puede aplicar el vocabulario de las condiciones de posibilidad de las ideas que se refieren al pensamiento de la historia. Otra característica de trascendental al servicio del pensamiento de la historia reside en la variabilidad “su estatuto metahistórico implica que sirvan de identificadores respecto a las variaciones que afectan la temporalización de la historia. Por ello, la relación entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia es, a su vez, una relación variable.”<sup>220</sup>

La ambición universal o trascendental de estas categorías, puede salvarse, señala Ricoeur, sólo por sus implicaciones éticas y políticas. “Sólo bajo la égida de esta razón práctica, puede afirmarse la ambición universal de las categorías metahistóricas del pensamiento histórico. Si se admite, pues, que no hay historia que no esté constituida por las experiencias y las esperas de hombres que actúan y que sufren, o que las dos categorías tomadas juntas tematizan el tiempo histórico, esto implica que la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia *debe* ser preservada para que haya aún historia.

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 949.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 950.

Como podemos observar, las implicaciones éticas y políticas que garantizan el trascendentalismo de estas categorías, o lo salvan, dependen, como ya se mencionó, en preservar la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de espera. Esto está directamente relacionado con la caracterización de la época moderna con un estrechamiento del espacio de experiencia (el espacio parece lejano) y un retroceso en el futuro (el futuro se presenta cada vez más utópico, incierto). De tal manera que el horizonte se halla quebrado en dos tiempos que huyen. Así, pues, la tarea ética y política consiste en impedir que la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de espera devenga cisma, para ello, Ricoeur se limita a dos imperativos: “Por una parte, hay que resistir a la seducción de esperas puramente utópicas”<sup>221</sup>, pues desalientan la acción, no tienen anclaje en la experiencia por salvarse en “otra parte”. Por tanto, las esperas deben ser *determinadas*, finitas y modestas para ser compromisos responsables. Asimismo, “Es preciso, por otra parte, resistir a la reducción del espacio de experiencia. Para ello hay que luchar contra la tendencia a no considerar el pasado más que bajo el punto de vista de lo acabado, de lo inmutable, de lo caducado.”<sup>222</sup> Por el contrario, hay que reavivar el pasado, en sus potencialidades incumplidas, prohibidas y destrozadas. Con las palabras de Ricoeur:

“sólo esperas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto de revelarlo como *tradición viva*. Es así como nuestra meditación crítica sobre el futuro exige el complemento de una meditación análoga sobre el pasado.”<sup>223</sup>

Este complemento de meditación crítica sobre el pasado para la mediación crítica del futuro lleva a Ricoeur a caracterizar el “ser-marcado-por-el-pasado” y a esclarecer la

---

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 952.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 953.

noción de receptividad respecto a la eficiencia de la historia, esto es, explicar la noción de tradición.

Es importante subrayar que Paul Ricoeur está preocupado por el progreso del tiempo histórico, motivo por el cual se sitúa en el presente y aquí establece la meditación crítica sobre el pasado (espacio de experiencia, esto es, pasado en el presente) para la meditación crítica del futuro (futuro en el presente). Asimismo, su hermenéutica se compromete al establecer, para la reflexión crítica, esperas no utópicas, sino determinadas, finitas. En este sentido, la hermenéutica de nuestro pensador es progresiva y comprometida. Para comprender este entrecruzamiento de perspectivas, Ricoeur esclarece primero la noción de ser-marcado-por-el-pasado, y al final se dedica a explicar el presente histórico.

#### Ser-marcado-por-el-pasado

Según Ricoeur, el propósito de “hacer historia” exige al futuro mirar hacia el pasado; de tal suerte que la humanidad, dice Marx, no hace su historia más que en circunstancias que ella no ha creado. Entonces somos agentes de la historia en tanto que somos pacientes. Lo que conviene al pensamiento de la historia, señala nuestro pensador, es extraer la experiencia de padecer y sufrir como la estructura más primitiva de ser-marcado-por-el-pasado y vincular a ésta con el espacio de experiencia.

El ser-marcado-por-la-historia es derivado de la noción de espacio de experiencia y también, con base en Gadamer en Verdad y método y el tema de “la conciencia de ser expuesto a la eficiencia de la historia”. Con Gadamer, el ser-afectado-por-el-pasado tiene como categoría correlativa la acción de la historia sobre nosotros. Para esclarecer la noción

---

<sup>223</sup> Loc. cit.

de receptividad respecto a la eficiencia de la historia, Ricoeur necesita explicar la noción de *tradición* y distingue tres problemas: la *tradicionalidad*, las *tradiciones*, y la *tradición*.<sup>224</sup>

La *tradicionalidad*<sup>225</sup> designa un estado de encadenamiento de la sucesión histórica. Constituye un trascendental del pensamiento de la historia, depende de una dialéctica interna al espacio de experiencia que procede de la tensión entre la eficiencia del pasado (pasado que sufrimos), y la recepción del pasado (pasado que realizamos). “El término ‘transmisión (traducido del alemán *Überlieferung*) expresa perfectamente esta dialéctica interna a la experiencia. El estilo temporal que designa es el tiempo *atravesado*.”<sup>226</sup> Según Ricoeur, ésta es una expresión encontrada en la obra de Proust<sup>227</sup>. El tema de Verdad y método que responde a tradición transmitida es el de distancia temporal (*Abstand*)<sup>228</sup>. Ésta no es separación nada más, sino un proceso de mediación, jalonado en una cadena de interpretaciones y reinterpretaciones de las herencias del pasado. *Formalmente, la distancia atravesada se opone al pasado considerado simplemente como transcurrido, abolido*. Con Gadamer, afirma Ricoeur: “La tradicionalidad designa más bien la dialéctica entre el distanciamiento y la “desdistanciación”, y hace del tiempo, según las palabras de Gadamer, ‘el fundamento y el sostén del proceso (*Geschehen*) en el que el presente tiene sus raíces.”<sup>229</sup>. La dialéctica interna del espacio de experiencia entre la eficiencia del pasado (pasado que sufrimos) y la recepción del pasado (pasado que operamos), esto es, la tradicionalidad, puede entenderse fácilmente con la idea de fusión de horizontes,

<sup>224</sup> Es importante señalar que sólo la tradición, el tercer componente, apunta Ricoeur, se presta a la polémica de Habermas contra Gadamer, en nombre de crítica de ideología. V. *Ibid.*, p. 958.

<sup>225</sup> V. *Id.*, Tiempo y narración II, cap. I, Siglo XXI, México, 1995.

<sup>226</sup> *Loc. cit.*

<sup>227</sup> V. *Id.*, Tiempo y narración II, capítulo 1, Siglo XXI, México, 1995.

<sup>228</sup> Gadamer en “La significación hermenéutica de la distancia temporal”, en Verdad y método, establece que: ‘Cuando, desde la distancia histórica que caracteriza y determina en su conjunto nuestra situación hermenéutica, intentamos comprender un fenómeno histórico, estamos sometidos siempre, desde el principio,

producidos cada vez que ponemos a prueba nuestros prejuicios y nos obligamos a conocer un horizonte histórico y reprimimos la asimilación apresurada del pasado a las esperas de sentido. “La fusión de horizontes conduce al reto de la hermenéutica de la conciencia histórica: la *tensión* entre el horizonte del pasado y el presente.”<sup>230</sup>. La idea de tradicionalidad es una operación

Ricoeur, ésta es una expresión encontrada en la obra de Proust<sup>227</sup>. El tema de Verdad y método que responde a tradición transmitida es el de distancia temporal (*Abstand*)<sup>228</sup>. Ésta no es separación nada más, sino un proceso de mediación, jalonado en una cadena de interpretaciones y reinterpretaciones de las herencias del pasado. *Formalmente, la distancia atravesada se opone al pasado considerado simplemente como transcurrido, abolido*. Con Gadamer, afirma Ricoeur: “La tradicionalidad designa más bien la dialéctica entre el distanciamiento y la “desdistanciación”, y hace del tiempo, según las palabras de Gadamer, ‘el fundamento y el sostén del proceso (*Geschehen*) en el que el presente tiene sus raíces.”<sup>229</sup>. La dialéctica interna del espacio de experiencia entre la eficiencia del pasado (pasado que sufrimos) y la recepción del pasado (pasado que operamos), esto es, la tradicionalidad, puede entenderse fácilmente con la idea de fusión de horizontes, producidos cada vez que ponemos a prueba nuestros prejuicios y nos obligamos a conocer un horizonte histórico y reprimimos la asimilación apresurada del pasado a las esperas de sentido. “La fusión de horizontes conduce al reto de la hermenéutica de la conciencia histórica: la *tensión* entre el horizonte del pasado y el presente.”<sup>230</sup>. La idea de tradicionalidad es una operación que sólo se comprende dialécticamente entre el pasado y el presente, y constituye el contenido formal de tradición.

<sup>227</sup> V. Id., Tiempo y narración II, capítulo 1, Siglo XXI, México, 1995.

<sup>228</sup> Gadamer en “La significación hermenéutica de la distancia temporal”, en Verdad y método, establece que: ‘Cuando, desde la distancia histórica que caracteriza y determina en su conjunto nuestra situación hermenéutica, intentamos comprender un fenómeno histórico, estamos sometidos siempre, desde el principio, a los efectos (*Wirkungen*) de la historia de la eficiencia (*Wirkungsgeschichte*)’. Cit. por Paul Ricoeur en Tiempo y narración III, p. 958.

<sup>229</sup> Ibid., p. 959.

<sup>230</sup> Apunta Ricoeur que: “Todo encuentro con la tradición, que se realiza con una conciencia histórica implícita, aporta con él la experiencia de una relación de tensión entre el texto y el presente. La tarea hermenéutica consiste en no encubrir esta tensión en una ingenua asimilación, sino en desplegarla con pleno conocimiento. Por esto, la actitud hermenéutica implica necesariamente la proyección de un horizonte histórico que se distinga del horizonte del presente.” V. Ibid., p. 960.

El contenido material de tradición se encuentra en lo que Ricoeur entiende por las *tradiciones*. Esta noción significa: “que no estamos nunca en posición absoluta de innovadores, sino siempre y en primer lugar en situación relativa de herederos.”<sup>231</sup> . Esta condición se debe a la estructura *lingüística* de la comunicación en general y la transmisión del pasado en particular, pues la efectividad del pasado histórico coincide, sin menospreciar la tradición oral, en gran parte con la de *textos* del pasado. Existe entonces una equivalencia entre hermenéutica de textos y hermenéutica del pasado histórico. Esto corresponde a la teoría de la *recepción* en lo que se refiere al ser-afectado-por-el-pasado, en su dimensión lingüística y textual, y simbólica, aquí, pues, está incluida la teoría de la recepción literaria, y obviamente, la hermenéutica literaria misma de Jaus.

En esta noción es importante el carácter dialéctico (interior a la noción de espacio de experiencia) de las *tradiciones*: “duplica la dialéctica formal (...) Desde el momento en que entendemos por tradición las *cosas dichas* en el pasado y transmitidas hasta nosotros por una cadena de interpretaciones y reinterpretaciones, hay que añadir una dialéctica material de los contenidos a la dialéctica formal de la distancia temporal; el pasado nos interroga y nos cuestiona antes de que nosotros lo interroguemos y lo cuestionemos. En esta lucha por el *reconocimiento del pasado*, el texto y el lector son alternativamente familiarizados y desfamiliarizados. Esta segunda dialéctica depende de la lógica de la pregunta y la respuesta, invocada, sucesivamente, por Collingwood y por Gadamer. El pasado nos interroga en la medida en que lo interrogamos. Nos responde en la medida en que le respondemos. Tal dialéctica encuentra un apoyo concreto en la teoría de la lectura (de la recepción).”<sup>232</sup> -Como se puede observar, la teoría de la recepción literaria es un apoyo para

---

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 961.

<sup>232</sup> *Ibid.*, pp. 962-963.



explicar, dentro del espacio de experiencia, el contenido material de las tradiciones, en la lógica de las preguntas y las respuestas.<sup>233</sup>

La problemática que se coloca bajo la noción de la *tradicición* corresponde a la noción de sentido de cualquier contenido transmitido, pues éste no puede separarse de la verdad: “Toda proposición de sentido es al mismo tiempo una pretensión de verdad.”<sup>234</sup> Lo que se recibe del pasado son modos de “tener por verdadero”: creencias, persuasiones, convicciones. Según Ricoeur, este tener-por-verdadero confiere plausibilidad al alegato de Gadamer en favor del prejuicio, la autoridad y la tradición; pero estas tres nociones, asienta Ricoeur, deben entenderse en relación con la pretensión de verdad de las tradiciones, que en el vocabulario de Gadamer, la pretensión de verdad se enuncia como autocomprensión de las “cosas mismas.”<sup>235</sup>

El prejuicio, la autoridad y la tradición, estas tres nociones deben entenderse en relación con la pretensión de verdad que tienen las tradiciones, esta pretensión está incluida en el tener-por-verdadero de toda proposición de sentido: en el vocabulario de Gadamer, esta pretensión de verdad se enuncia como autopresentación de las “cosas mismas” (el prejuicio).

Ricoeur, sin embargo, no propone una hermenéutica al estilo de Gadamer, sino que propone un debate entre crítica de las ideologías y hermenéutica de la tradición, puesto que, según él, pasar de las tradiciones a la tradición es introducir *legitimidad*: la autoridad vinculada a la tradición puede no dejar de erigirse en instancia legitimadora: el prejuicio

---

<sup>233</sup> V. “Mundo del texto y mundo del lector”, en *Ibid.*, y además, en la primera parte de la exposición de Ricoeur de este trabajo.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 963.

<sup>235</sup> Siguiendo a Heidegger, Gadamer escribe: ‘Quien intenta comprender está expuesto a los errores derivados de las proposiciones que no han experimentado la prueba de las cosas mismas. Esta es la tarea constante del comprender: elaborar los proyectos correctos y adecuados a la cosa, los cuales, en cuanto proyectos, son anticipaciones que sólo esperan su confirmación en las ‘cosas mismas’’. Cit. por *Ibid.*, p. 963.

gadameriano se transforma en prejuicio legitimado, pues el prejuicio se sitúa a sí mismo dentro de la órbita del juicio: ante el tribunal de la razón se debe uno someter a la ley del mejor argumento. Ricoeur propone que aún así la hermenéutica de la tradición tiene posibilidad de réplica, para ello se pregunta de qué armas dispone la razón de esta confrontación, misma que se opone a la autoridad de la tradición.

De la exposición del ser-afectados-por-el-pasado de Ricoeur, señala un crítico: “Nos parecen en primer lugar muy clarificadoras las distinciones de Ricoeur en torno a la tradición, pues permiten distinguir un sustrato formal como condición de historicidad que difícilmente puede ser negado y resitúan a la crítica en su lugar más preciso. En segundo lugar, el modo como Ricoeur describe la dialéctica de la tradicionalidad, resulta con más nitidez [...] En Ricoeur hay mucho más juego que en Gadamer entre una experiencia de receptividad y una experiencia de receptividad y una experiencia de iniciativa respecto a la tradición. En tercer lugar, Ricoeur subraya con fuerza algo que es difícil encontrar en Gadamer: la apertura de la experiencia, de la tradición, al futuro, la necesidad de coordinar memoria y esperanza.”<sup>236</sup>

Frente a esta crítica pensamos que obviamente, las distinciones de Paul Ricoeur entre la tradicionalidad, las tradiciones y la tradición; sin embargo, respecto al hecho que sea difícil encontrar en Gadamer componentes que abran la posibilidad de encontrar, en la tradición, la apertura de la experiencia al futuro, y coordinar memoria y esperanza, no es difícil encontrarlos, pues Gadamer establece:” Lo que una conciencia actualizante conoce como tradicional y acreditado y contrapone al afán innovador, no es la tradición viva, reside en un ámbito que actúa precisamente cuando afrontamos el futuro y ensayamos lo nuevo [...] su misión no consiste en ampliar indefinida y arbitrariamente el horizonte del pasado, sino en

formular preguntas y encontrar las respuestas que descubrimos, partiendo de lo que hemos llegado a ser, como posibilidades de nuestro futuro.”<sup>237</sup> Como podemos observar, Paul Ricoeur se sitúa como Gadamer, pero haciendo hincapié en ver la historia como una red de perspectivas cruzadas entre espacio de experiencia y horizonte de espera, situándose en el presente, y se diferencia en que hace énfasis en la crítica de las ideologías.

La réplica consiste en una crítica de ideologías, que sitúa al lenguaje junto con el *trabajo y la dominación*; con esta crítica materialista se revelan distorsiones en el lenguaje que se resisten a la corrección filológica. Así, pues, no hay pretensiones de verdad, sino *presunciones* de ideología.

La crítica a las ideologías tiene una pretensión de universalidad, legitimada en un tribunal no ideológico: una situación de habla caracterizada por un consenso, se trata de fundar una situación ideal de habla en una versión renovada de Kant y Fichte que para no ser monológica, como en Kant, se debe colocar un principio dialógico, y esto es posible si el principio de verdad se articula sobre el pensamiento de la historia, “que pone en relación un horizonte determinado de espera y un espacio específico de experiencia.”<sup>238</sup>

La trascendencia de la idea dialógica “asume muy legítimamente el estatuto negativo de una *idea-límite*, tanto respecto a nuestras esperas determinadas como a nuestras tradiciones hipostasiadas. Pero si no se quiere permanecer ajena a la eficiencia de la historia, esta idea límite debe hacerse *idea-rectora*, al presentar la dialéctica concreta entre horizonte de espera y espacio de experiencia.”<sup>239</sup>

---

<sup>236</sup> Etxeberria Mauleon, Xabier. *Op. cit.*, p. 136.

<sup>237</sup> H. George Gadamer. “La continuidad de la historia”, en *Verdad y método II*, p. 143.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 968.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 969.

El momento hermenéutico de la crítica se encuentra en la posición negativa y positiva respecto al horizonte de espera como al espacio de experiencia. Se ejerce respecto al horizonte sólo en la medida en que también se ejerce respecto al espacio de experiencia.

De la condición de ser-afectado-por-el-pasado pueden inferirse las siguientes conclusiones: Primera: la restitución de la dialéctica trascendental es importante para el sentido de nuestra relación con el pasado, la repercusión en el horizonte de espera sobre la reinterpretación del pasado, transcurrido, puede lograr, que se abran en el pasado posibilidades olvidadas, “intentos reprimidos (una de las funciones de la historia a este respecto es la de reconducir a esos momentos del pasado en los que el futuro no estaba todavía decidido, en los que el pasado mismo era un espacio de experiencia abierto, a un horizonte de espera); por otra parte, el potencial de sentido así liberado de la ganga de las tradiciones puede contribuir a dar vida a aquellas de nuestras esperas que tienen la virtud de determinar, en el sentido de la historia que hay que hacer, la idea reguladora, pero vacía de una comunicación sin trabas ni limitaciones. *Gracias a este juego de la espera y de la memoria, la utopía de una humanidad reconciliada puede actuar en una historia efectiva.*”

240

Se puede apreciar, claramente, que la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia, esto es, la espera del futuro en el presente y el pasado, en el presente, llevados a la reflexión crítica y en la espera finita, comprometida, implica progreso en la hermenéutica de la conciencia histórica de Ricoeur. Sólo una reflexión crítica de la tradición, mediante la red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro y la recepción del pasado, en el presente, supuestas en la tensión entre el espacio de experiencia y el

horizonte de espera, puede lograr que la espera del futuro no devenga utópica, para ello se necesita limitar nuestros proyectos sobre el futuro a través del conocimiento del pasado donde se pueden abrir esperas de una comunicación sin trabas, señala Ricoeur. En este sentido, la hermenéutica de Ricoeur está dirigida al tiempo humano, según el análisis del “Entrecruzamiento de la historia y la ficción”, inferido a partir del análisis de la teoría de la recepción literaria en “Mundo del texto y mundo del lector”. Asimismo, es importante señalar que la teoría de la recepción literaria está incluida en la noción de las tradiciones : existe una hermenéutica entre mundo de textos y hermenéutica del pasado histórico. La teoría de la recepción apoya al ser-afectado-por-el-pasado en su dimensión lingüística, textual y simbólica. De esta manera, en crítica literaria se puede inferir que hay progreso de acuerdo a la hermenéutica filosófica de Ricoeur.

Segunda conclusión de Ricoeur: es importante afirmar la preeminencia de la noción de la historia y su correlato, nuestro ser-afectado-por-el-pasado sobre todos los términos que existen alrededor del término tradición. Así, pues, la idea de herencia puede interpretarse como la fusión de las ideas de deuda y de tradición; la noción de tradición debe relacionarse con la de huella; correlativamente, la crítica del documento es inseparable a la crítica de tradiciones. Por otro lado, hay que relacionar la tradición con la *sucesión de las generaciones*, pues señala el carácter hiperbiológico de los contemporáneos, los predecesores y los sucesores. Asimismo, *el tiempo del calendario* entra en el fenómeno de la tradición, ya que permite la inscripción de nuestras tradiciones en el tiempo del universo.

#### El presente histórico

La tradicionalidad constituye la dimensión pasada del espacio de experiencia, pero es en el presente donde dicho espacio se reúne y puede ensancharse o restringirse; asimismo, a

---

<sup>240</sup> Ibid., p. 970, (lo subrayado es mío).

través de la iniciativa, el presente histórico se permite operar la mediación entre la recepción del pasado transmitido por tradición y la proyección de un horizonte de espera.

La promesa, según Ricoeur, es una relación circular entre la responsabilidad individual de los hablantes que se comprometen por la promesa, la dimensión dialogal del pacto de fidelidad en el que se deben mantener las promesas, y la dimensión cosmopolítica del espacio público del pacto social. El pacto, al ser público, engendra responsabilidad. De esta manera, se puede situar el presente de la promesa, ética y política, en el punto de articulación del horizonte de espera y el espacio de experiencia. Ahora bien, es en la crisis como se ha visto con Koselleck, cuando la tensión entre ambas categorías deviene cisma, en este sentido, para evitar que el futuro sea utópico, se necesita: “por una parte, acercar al presente las esperas puramente utópicas mediante una acción estratológica atenta a los primeros pasos que hay que dar hacia lo deseable y lo razonable; por otra, resistir a la limitación del espacio de experiencia, potencialidades no empleadas del pasado. La iniciativa, en el plano histórico, consiste precisamente en la incesante transacción entre estas dos tareas.”<sup>241</sup>, Pero para que esta iniciativa se enfrente a la crisis, debe expresar la fuerza del presente.

Ricoeur se apoya en la segunda de las Consideraciones intempestivas (o inactuales) de Nietzsche para explicar la *fuerza* de pensar la “fuerza del presente”, titulada “Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”, allí menciona Nietzsche: “para salir de esta relación perversa con el pasado, debemos hacernos de nuevo capaces del olvido, “o, con expresión más erudita, poder sentir de forma ahistórica, mientras dure el olvido: El olvido es una fuerza, una fuerza inherente a la ‘fuerza plástica de un hombre, de un pueblo, de una cultura; quiero decir, la facultad de creer por sí mismo, de transformar y

de asimilar el pasado y lo heterogéneo, de cicatrizar sus heridas, de reparar lo perdido, de reconstruir las formas rotas. El olvido es la obra de esta fuerza: y, en cuanto el propio olvido es fuerza, delimita el horizonte cerrado y completo en cuyo interior sólo un viviente puede morar sano, fuerte y fecundo.”<sup>242</sup>

Nietzsche, asienta Ricoeur, inclina la noción del presente histórico de lo negativo a lo positivo, procediendo de la simple suspensión de lo histórico, por el olvido y la reivindicación de lo histórico, a la afirmación de la “fuerza del presente”. Asimismo, inscribe en la fuerza del presente el “impulso de la esperanza”.

### c) Progreso en Gianni Vattimo

Gianni Vattimo, en “La estructura de las revoluciones artísticas”<sup>243</sup> postula dos tesis acerca del carácter progresivo del arte, basadas en la noción del paradigma kuhniano. Para ello parte de la posibilidad de construir un discurso en las artes análogo al propuesto por T.S. Kuhn en La estructura de las revoluciones científicas, aunque esta posibilidad es difícil de concebir, pues el arte *parece* un mundo donde los paradigmas y las revoluciones se desarrollan, por decirlo así, libremente y en el estado puro, es decir, sin los límites de responder a las exigencias de validez, verdad y verificación; en este sentido:

“éste es uno de los modos más tradicionales en que se presentó la distinción entre arte y ciencia o también entre bellas artes y artes útiles, es decir: la diferencia entre un ámbito en el que hablar de progreso o

---

<sup>241</sup> Ibid., p. 981.

<sup>242</sup> Ibid., p. 983.

<sup>243</sup> Gianni Vattimo. El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, cap. VI. Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 83-100.

canon de ulteriores elecciones operativas, de valoraciones y elecciones de gusto.”<sup>247</sup>, así, pues, la elección no se basa en la adecuación a la verdad de las cosas, sino en la “funcionalidad” de una forma de vida, pero aunque la elección del paradigma se base en la persuasión, eso no implica la imposición por medio de fuerza, por eso se asemeja al modelo estético, pues requiere de un complejo sistema de persuasiones, participaciones activas, mismas que suponen una simulación estética o retórica.

En la tesis kuhniana acerca de la distinción entre arte y ciencia, basada en el progreso, *parece* diluirse, explica Vattimo, una tesis de Kant anunciada en la Crítica del juicio y La antropología pragmática, donde este último filósofo parece contraponer dos modelos de historicidad: cabezas mecánicas (científicos) y la historicidad del genio (artista). Con base en esta tesis, se argumenta que el progreso preparado por los científicos se presenta como modelo de continuidad y acumulación, donde no hay un carácter auténtico del proceso, lo que los científicos descubren está propuesto como ya disponible o accesible; es decir, los descubrimientos científicos sólo articulan paradigmas ya existentes, en cambio, en el caso del genio, del artista, se abren “nuevos caminos” y “nuevos horizontes”, además, históricamente, el genio tiene un carácter de modelo magistral en sus obras.<sup>248</sup>

Sin embargo, en esta distinción kantiana entre genio y cabeza mecánica, hay una contradicción, señala Vattimo, y no resuelta, pues sólo la ciencia y la técnica parecen tener historia al tener un despliegue continuo y acumulativo (progreso), mientras que el genio hace épocas, circunstancia de historicidad fuerte, pues es novedad y no sólo desarrollo continuo: “abren horizontes” y “caminos”.

---

<sup>246</sup> T. S. Kuhn. La estructura de las revoluciones científicas, cit. por Ibid., p. 84.

<sup>247</sup> Loc. cit.

<sup>248</sup> Gianni Vattimo. Op. cit., p. 86.



De esta manera, Vattimo argumenta que si bien para Kant la distinción del genio implica necesariamente el carácter ejemplar de la obra y “hacer época”, historización y recepción, entonces no es difícil reconocer que las revoluciones científicas de Kuhn están concebidas con base en el modelo de la historicidad del genio kantiano.

La segunda tesis de Vattimo, acerca del progreso en el arte, es la siguiente:

“Si todo esto, como me parece, puede realmente señalarse como la afirmación, en la epistemología contemporánea, de un modelo estético de la historicidad en contraposición al esquema del desarrollo acumulativo, de ello se sigue también el reconocimiento de una peculiar ‘responsabilidad de lo estético (...) como esfera de la experiencia, como dimensión de existencia que asume así un valor representativo de modelo, precisamente para concebir la historicidad en general.’”<sup>249</sup>

El hecho de la estetización en Kuhn, corresponde, según Vattimo, a un fenómeno llamado la “centralidad” de lo estético (experiencia estética, arte y fenómenos conexos) en la modernidad. Es a partir de Nietzsche cuando se reconoce teóricamente el sentido del carácter central de lo estético en la modernidad, el filósofo intempestivo tuvo conciencia del sentido de *anticipación* que la estética posee en los fenómenos del desarrollo global de la civilización moderna. La voluntad de poderío como arte, en Nietzsche, hace ver las consecuencias implícitas de la raigambre del siglo XIX que todavía vincula al genio kantiano con la naturaleza.<sup>250</sup> En Kant, apunta Vattimo, se impide la identificación del científico con el artista. Pero Nietzsche ve la noción de la voluntad de poderío como base de una verdadera ontología de la modernidad que asume el significado de una anticipación

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>250</sup> V. H. George Gadamer. *Verdad y método*, primera parte.

de la esencia de la modernidad antes de alcanzar su despliegue completo en la organización tecnológica del mundo de hoy. Sin embargo, si Nietzsche suministra lo más radical y claro para comprender el sentido de la centralidad del arte en la época moderna, es claro que en Nietzsche no hay conciencia clara del carácter moderno del fenómeno. Hay un concepto, apunta Vattimo, que Nietzsche no desarrolla en La voluntad de poderío: el de valor de lo nuevo o el concepto de novedad como valor. Así, pues, la definición de la modernidad sería:

“la modernidad es aquella época en la cual el ser moderno se convierte en un valor, es más aún, en *el* valor fundamental al que todos los demás valores se refieren.”<sup>251</sup>

Es importante destacar que la fe en el progreso se entiende como fe en el *proceso histórico* y cada vez está más despojada de referencias metahistóricas y providenciales; y se identifica con el valor de lo nuevo. Pues bien, para Vattimo, sobre el fondo de la idea del progreso, como fe en el valor de lo nuevo, se debe ver el énfasis sobre el concepto de genio y la centralidad del arte y del artista en la cultura moderna. Hay que tomar en cuenta el énfasis con que la filosofía del siglo XX habló del futuro: la noción de existencia como proyecto en Heidegger, la noción de trascendencia de Sartre y el utopismo de E. Bloch; así como las éticas que se abren a un futuro. Esta época, dice Vattimo, puede llamarse “futurista” y de lo mismo puede decirse de las vanguardias artísticas: el futurismo y el dadaísmo, las cuales expresan el radicalismo contra el pasado.

Vattimo encuentra un nexo entre modernidad, secularización y valor de lo nuevo, cuando se pone de manifiesto que:

---

<sup>251</sup> Gianni Vattimo. Op. cit., p. 91.

a) La modernidad se concretiza como la época del abandono de la visión sacra de la existencia y por la afirmación de esferas de valor profano, esto es, la secularización.

b) El punto clave de la secularización es la fe en el progreso, constituida en una readopción de la visión judeocristiana de la historia, donde se eliminan “progresivamente” todos los aspectos y referencias trascendentales.

c) Secularización de la visión providencial de la historia que equivale a afirmar lo nuevo como valor fundamental.

En este proceso de secularización del valor de lo nuevo, el arte se anticipa a la ciencia, pues mientras en gran parte de la edad moderna los descubrimientos científicos son guiados por el valor de “verdad” o por el valor de “utilidad para la vida”, “en caso de las bellas artes estas limitaciones, estas formas de raigambre metafísica, desaparecieron mucho antes, con lo cual el arte, desde el comienzo de la edad moderna o con mucha anticipación (...) se coloca en la situación de desarraigo en la cual sólo hoy se encuentra la ciencia y la técnica.”<sup>252</sup>

De esta manera, la esencia de lo moderno está en la desolación y vaciamiento del concepto de progreso en la ciencia, técnica y arte; asimismo, el progreso se diluye arrastrando consigo el valor de lo nuevo, en este sentido, hay una dependencia del presente al futuro. Sin embargo, en las artes, el período posmoderno tiene como característica el esfuerzo por sustraerse a la lógica de la superación, del desarrollo y la innovación.

En las artes lo posmoderno se configura como un punto extremo de la secularización. Lo nuevo se da de una manera más pura y visible, en oposición a las ciencias y las técnicas vinculadas con el valor de verdad o de uso; la crisis de lo nuevo tiene también en el arte un

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 93.

lugar privilegiado de expresión. Esta crisis implica un modo radical de experimentar la historia y el tiempo; esto también fue anticipado por Nietzsche.

Como podemos observar, es posible, con Vattimo, concebir revoluciones artísticas y progreso en el arte, pues el paradigma kuhniano, al estar cimentado o, parecerlo estar, sobre el genio kantiano, revela rasgos estéticos de historización. Asimismo, el valor del genio tiene como característica el “abrir horizontes nuevos”, o “nuevos caminos”, pero la posmodernidad al caracterizarse como fe en el progreso, entendido como lo nuevo, entonces nos lleva a la conclusión de que en arte hay progreso, progreso en la novedad.

Así, pues, con Vattimo encontramos, en la historización un modelo estético, mismo que es progresivo, pues involucra la fe en el progreso como novedad, pero el arte en sí mismo es novedad, por lo tanto, es progreso.

Por otro lado, la tesis de la estetización del paradigma kuhniano basada en el genio kantiano, propuesta por Vattimo nos lleva a la historización de un modelo a seguir, tanto en las ciencias como en las artes. Como hemos visto, en el capítulo primero de este trabajo, la historización o tradición, es de lo único que disponemos para lanzar interpretaciones, para comprender, asienta Vattimo, y su hermenéutica se basa en este hecho. En Más allá de la interpretación, este filósofo define el concepto de tradición entendido como historicismo, basado en la caducidad biológica, en el “ser para la muerte” heideggeriano, es en la idea de la historia del ser donde se produce toda desfundamentación, por la idea de caducidad del mismo ser; en este sentido, no hay experiencia de verdad, sino como acto interpretativo, y es con la herencia histórica con lo que nos lanzamos para establecer cualquier interpretación; de tal suerte que no hay verdad, sólo interpretaciones, pues la verdad o falsedad de proposiciones sólo puede hacerse en lo heredado.

En este sentido, podría objetarse que en la hermenéutica de Vattimo, al ser historicismo, esto es, interpretaciones de lo heredado, no es progresiva, aquí nos abocamos a la literatura como obra de arte, pues al ser un hecho del pasado, pareciera ser que en sí no hay progreso al establecer una interpretación de una obra literaria, pues ésta constituye una parte de la tradición escrita, pero es herencia y es historicismo, pero este hecho no implica que no haya progreso en el historicismo o tradicionalismo en Vattimo, sí lo hay.

Pues bien, en “Del ser como futuro a la verdad como monumento”, en Ética de la interpretación, Vattimo da cuenta del carácter progresivo de la hermenéutica de la tradición y el historicismo, pues estudiar a ésta no implica caer en la misma tradición, en un círculo vicioso.<sup>253</sup> Allí se plantea que la hermenéutica, en sus versiones más reconocidas, desde Heidegger a Gadamer, implica la tendencia a “una visión ‘monumental’ de la verdad.”<sup>254</sup>, pero tal propuesta ofrece una respuesta a las críticas de Habermas en sus tesis de que en Gadamer no puede haber ruptura con la tradición, pero más concretamente: “que la hermenéutica, concibiendo demasiado pacífica y orgánicamente la tradición, tiende a resolverse en un puro y simple tradicionalismo; lo cual, por otra parte, se vería reforzado por la aplicación de la noción de ‘círculo hermenéutico’ al conocimiento histórico, cuando ésta comporta, entre otras cosas, una ‘rehabilitación del prejuicio.’”<sup>255</sup>

Frente a estas críticas, Vattimo argumenta que es necesaria la emergencia de llamar una visión monumental de la verdad vista desde la óptica de la proyección del ser heideggeriana y reconocer que lo que hay no es el hombre, sino el ser. Con Heidegger, el conocimiento es entendido como “articulación de la (pre)comprensión”, o sea, como interpretación fundada sobre una originaria Verstehen, a la que por no ser un mero registro de datos, Heidegger lo

---

<sup>253</sup> V. Gianni Vattimo. Ética de la interpretación, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 165-184.

<sup>254</sup> Ibid., p. 165.

llama *proyecto*; así, pues, en El ser y el tiempo, parágrafo 32, señala Vattimo que se tematiza la relación comprensión-interpretación, donde ambos términos entran en circularidad, pero la característica del ser, el ser arrojado, el proyecto del ser aún es y constituye su precomprensión del mundo, esto significa que es sobre todo, y en todos los casos, definido y determinado por la pertenencia a un mundo histórico concreto, que en la cotidianidad se da como algo obvio y que, en cuanto herencia del pasado, tiende a ser asumido en la forma de la prosecución, inauténticamente, en la *Tradición*, pero del arrojamiento banal cotidiano, se distingue un modo de asumir la propia *Geworfenheit*: “entender el pasado no como obvio haber-pasado (*vergangen*), sino como siendo-nos-sido (*gewesen*). Y esto es lo que distingue la *Ueberlieferung* (el transmitir y la autotransmisión) de la *Tradition*.”<sup>256</sup>. Estas dos formas de asumir el proyecto son decisión del ser-ahí en relación con la anticipación de la muerte.

Ahora bien, Vattimo se pregunta qué relación hay entre la decisión anticipadora de la muerte y la asunción histórica no “tradicionalista” del pasado. Y se contesta: “de que la explícita asunción de la finitud de la existencia coloca a la herencia histórica que la constituye, también en la óptica de la posibilidad: no sólo en el sentido, central en la distinción heideggeriana entre *vergangen* y *gewesen*, de que el pasado se presente ahora como una posibilidad *todavía* abierta, sino, además, en el de que precisamente por presentarse como una posibilidad abierta requiere entonces nuevas decisiones, perdiendo así la obviedad opaca y monolítica con la que el arrojamiento cotidiano busca imponerse. No se trata de una diferenciación en términos de conciencia más o menos aguda y ‘apropiada’ (del sujeto consciente) de la historia, sino de la explícita asunción de una

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>256</sup> *Ibid.*, pp. 170-171.

finitud en relación con otra finitud (la transmitida como herencia histórica).”<sup>257</sup>. En este sentido, el ser en Heidegger, al enfrentarse con la tradición, sale de la obiedad del olvido, sale de mera recepción sin crítica.

En el párrafo 74 de El ser y el tiempo, apunta Vattimo, se parte del hecho de que las posibilidades abiertas de la existencia no se obtienen de la muerte, sino que el ser-ahí las obtiene de su destino, el historizarse del ser ahí tiene lugar en la decisión auténtica y se *transmite* en una posibilidad heredada y elegida. Vattimo sostiene entonces la posibilidad de acceso a la verdad, en cuanto ligada a la autenticidad del proyecto que remite al pasado: “Este pasado ahora abierto -como un texto clásico, una ‘obra de arte’, o un ‘héroe’ capaz de servir de modelo- es lo que cabalmente se puede llamar monumento; un término que (...) resulta precisamente legítimo por cuanto es capaz de traer a expresión una gran cantidad de elementos presentes, aunque no explícitos, del texto heideggeriano: señaladamente las nociones de huella, de rememoración, de obra de arte o de mortalidad. Sólo en el marco delimitado por ellas se da, para Heidegger, una experiencia de verdad.”<sup>258</sup>

En el caso de la hermenéutica de Gadamer, señala Vattimo, se radicaliza la noción de *Ge-Schick*, y esto puede verse en el hecho de que su crítica se dirija contra el empirismo lógico, en el momento en que representa una amenaza para la tradición humanista; Gadamer manifiesta que el ser se identifica con la lengua en su vida histórica, “Con la lengua hecha de estructuras lingüísticas, pero asignada, sobre todo, por *obras* características y *textos eminentes*. Con la traducción del término *Sprache* por parte de Gadamer se tiene que: “tanto para Gadamer como para Heidegger (...) tenemos experiencia del mundo dentro de un horizonte en el que las cosas vienen a ser únicamente el proyecto arrojado que

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, pp. 171-172.

<sup>258</sup> *Ibid.*, pp. 173-174.

siempre somos nosotros; tal proyecto es la lengua que hablamos y que *nos* habla, como conjunto de costumbres, como patrimonio de textos *bestimmend* y como diálogo impersonal. El ser no *es* como el objeto: acaece en el diálogo que nos liga a los otros, sólo con los cuales experimentamos las cosas; y si este diálogo da lugar a un entenderse sobre las cosas es únicamente porque sucede en un *medium*: la lengua, que no es sólo un *medio*, sino un ámbito rector históricamente cualificado por textos eminentes.”<sup>259</sup> En este sentido, no hay diferencia entre el ser-como envío, destino, transmisión- y los contenidos efectivos de la tradición.

Pero en Heidegger, la transmisión de la tradición, la comprensión de ésta no es simple repetición, o aceptación pasiva: “A partir del énfasis propuesto por Heidegger, en El ser y el tiempo sobre la decisión, la autotransmisión es siempre una “constitución” crítica de la tradición, contra todo tradicionalismo: las posibilidades heredadas son reconocidas en su finitud (historicidad, contingencia, multiplicidad) y convertidas en objeto de una decisión, de una elección;”<sup>260</sup>. Pero señala Vattimo, tampoco en Gadamer, como lo señala en un ensayo de los Kleine Schriften<sup>261</sup>:

“el vínculo con la tradición no tiene en absoluto ‘la inocencia de la vida orgánica’, sino que puede comportar igualmente tanto rupturas revolucionarias como tomas de distancia, pasando por el restablecimiento de una auténtica imagen del pasado contra sus tergiversaciones presentes.”<sup>262</sup>

<sup>259</sup> Ibid., pp. 175-176.

<sup>260</sup> Ibid., p. 180.

<sup>261</sup> H. George Gadamer. “Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz”, en Kleine Schriften, vol. I. Cit. por Gianni Vattimo en Ibid., p. 180. La traducción a este ensayo es “La continuidad de la historia”, en Verdad y método II.

<sup>262</sup> Loc. cit.



Así, pues, en la hermenéutica hay progreso, el estudio de la tradición no implica simple repetición ingenua, sino un cambio en ella misma, apunta Vattimo:

“La cuestión está en que todo esto no tiene que ver únicamente con los posibles ‘contenidos’ de la interpretación, sino con los diversos significados posibles del *evento* que la interpretación es, pues el acontecimiento hermenéutico, en cuanto acontecimiento, es ya siempre un *novum*, incluso en el caso de que su propósito sea repetir el pasado (como en la ejecución fiel de una obra de arte maestra). La historia de Occidente está llena, por otra parte, de renacimientos, que innovan precisamente en la medida en que se proponen restablecer, reencontrar y poner de nuevo en vigor, momentos originales, pasados cámbricos (indebidamente olvidados).”<sup>263</sup>

La cuestión por la cual no se ve el progreso como lo nuevo en la hermenéutica se debe a que ésta no teoriza su novedad; y esto porque el evento interpretativo puede ser ruptura explícita con el pasado o como repetición y prosecución de lo transmitido:

“pero de cualquier modo, hablar del carácter hermenéutico del evento histórico, y, en el fondo, de *todo* evento histórico (como de toda enunciación verdadera en cuanto articulación de lo -ya- comprendido), significa ya subrayar tanto el nunca cancelable vínculo con el pasado como excluir que ésta pueda actuarse como pura y simple repetición, y es que interpretar es siempre también formular de un modo nuevo y diverso.”<sup>264</sup>

---

<sup>263</sup> Ibid., p. 181.

<sup>264</sup> Loc. cit.

Pero lo nuevo, explica Vattimo, característica de la modernidad, es contradictoria, pues lo nuevo vale sólo en cuanto es legitimado por un *Grund* o expectativa esencial:

“Es muy probable que el diseño filosófico del ‘monumentalismo’ característico de la concepción hermenéutica de la verdad tenga que ser puesto en relación con el vaciamiento del valor de lo nuevo, que se verifica en eso que Gehelen ha llamado la ‘secularización del progreso’\*; con la disolución de toda referencia a lo nuevo como salvación ultraterrena, en un primer momento, y como apelación a la renovación histórica, a la revolución, etc.”<sup>265</sup>

En este sentido, cuando el valor de lo nuevo vale en cuanto tal, el progreso vale sólo en cuanto conduce a situaciones en las que un ulterior progreso es posible, entonces, sin ninguna definición del punto ideal de llegada, el valor de lo nuevo recorre toda su parábola y se llega al fin de la modernidad. Pero, en esta situación, argumenta Vattimo, es pertinente defender la “monumentalización” hermenéutica de la verdad. “En efecto, ésta comporta una toma de distancia del “futurismo” (en sentido literal) característico de la metafísica moderna de la historia, a favor del ideal de la continuidad.”<sup>266</sup>. De cualquier forma, la crisis del valor de lo nuevo se consuma también independientemente de las conclusiones de la ontología hermenéutica; ésta, en cambio, por su parte:

a) Se mantiene fiel a una concepción no metafísico-fundamentadora de la historia; la única sustancia de la que disponemos es la del ser entendido no como *Grund* sino como evento.

---

\*V. Gianni Vattimo, El fin de la modernidad, especialmente la Introducción y el capítulo VI, “La estructura de las revoluciones científicas”.

<sup>265</sup> Gianni Vattimo, Ética de la interpretación, p. 182.

<sup>266</sup> Ibid., pp. 182-183.

b) El ser-ahí elige sus propios héroes, “el carácter de evento del acto interpretativo no puede no implicar una monumentalización de la unidad, y, por lo tanto, una desenfaticación del *novum*, que deja, no obstante, intacto el carácter de elección que la interpretación siempre comporta.”<sup>267</sup>

c) Respecto a un restablecimiento del significado ontológico de la novedad, en la fusión de horizontes de Gadamer, “donde el éxito del diálogo hermenéutico entre los interlocutores no está en el prevalecer de la perspectiva del uno o del otro, sino en la formación de un horizonte común que disloca a ambos de sus posiciones precedentes), el no hacer de ello el término interno a la teoría, dejando a la novedad como un momento radicalmente a otro, no requerido, previsible, ni deductible, ofrece quizá la única vía factible que queda.”<sup>268</sup>

### **Críticas a Vattimo**

José María Mardones, en “El neoconservadurismo de los posmodernos” ha criticado el pensamiento de Vattimo como neoconservador, porque no contiene criterios de razón universales para distinguir y criticar la libertad de la tiranía, lo falso de lo verdadero, lo justo de lo injusto, o estamos sin razones ante la opresión de los poderosos. Aquí haremos alusión sólo a la crítica de la estetización y el historicismo de Vattimo; así, pues, Mardones establece que:

“La esperanza de acceder a una ‘estetización general de la vida’ [...] como alternativa al funcionamiento predominante en la sociedad y el pensamiento actuales, se puede transformar en la llegada de un sujeto tan

---

<sup>267</sup> Loc. cit.

<sup>268</sup> Loc. cit.

débil y fatigado para la rememoración de las ambigüedades y barbarie de la historia, que nos abandone a la invasión de lo que hay.

Porque ‘el vagabundeo incierto’ y el esteticismo fruitivo que mira al presente no favorecen ni las relaciones interhumanas serias ni la conciencia histórica. El error incierto y el esteticismo presentista apuntan, más bien, hacia una concepción del sujeto humano como *experimento*. Vertido permanentemente en el flujo de los acontecimientos, de las sensaciones, llamadas, pero sin una *memoria* para recordarle lo que no se puede repetir, ni unos criterios para hacer frente a la deshumanización, acabamos sin sujeto. [...] Y lo que es peor, el sujeto débil entregado a la fruición del manantial de la vida, perdido el vigía crítico de la razón, es un ser peligroso por desmemoriado y acrítico. No percibe la dureza de la vida, ni la situación de los que en esta sociedad y en nuestro mundo apenas alcanzan la categoría de seres humanos.”<sup>269</sup>

Según la crítica de Mardones, el pensamiento de Vattimo, al ser una estetización de la vida en general, implica un sujeto desmemoriado y acrítico, esto es, sin conciencia histórica y también sin relaciones humanas serias. Sin embargo, no ocurre así en la hermenéutica de Vattimo, pues si nos referimos a la esfera estética, hemos visto en “Del ser como futuro a la verdad como monumento” que la única posibilidad de acceso a la verdad está dada en la historia, en este sentido, señala Vattimo, con base en Heidegger y Gadamer: “tanto para Gadamer como para Heidegger [...] tenemos experiencia del mundo dentro de un horizonte en el que las cosas vienen a ser únicamente el proyecto arrojado que siempre somos

---

<sup>269</sup> José María Mardones. “El neoconservadurismo de los posmodernos”, en Vattimo, et. al. En torno a la posmodernidad, Anthropos, Bogotá, 1994, p. 27.

nosotros, tal proyecto es la lengua que hablamos y que *nos* habla, como conjunto de costumbres, como patrimonio de textos *bestimmend* y como diálogo impersonal. El ser no *es* como el objeto: acaece en el diálogo que nos liga a los otros, sólo con los cuales experimentamos las cosas; y si este diálogo da lugar a entenderse sobre las cosas es únicamente porque sucede en un *medium*: la lengua que no es sólo un *medio*, sino un ámbito rector históricamente cualificado por textos eminentes.”<sup>270</sup> En este sentido, para Vattimo no hay diferencia entre el ser como envío, destino, tradición y los contenidos efectivos de la tradición; así, pues, el estudio de las obras de arte tiene que partir de la tradición y ésta es historia, motivo por el cual no ocurre que el sujeto de Vattimo sea desmemoriado, ni acrítico o que no mantenga una relación seria con los humanos, pues parte precisamente del diálogo de la comprensión gadameriana. En este sentido, señala Vattimo en Ética de la interpretación: la hermenéutica “reivindica la pertenencia del ‘sujeto’ al juego de la comprensión y al evento de la verdad.”<sup>271</sup> Esta reivindicación del sujeto al juego de la comprensión y la verdad se da a partir de la noción dialógica de la interpretación; entre el texto y el intérprete se establece un diálogo que parte de un *acuerdo previo* o comprensión que se funda en la comunidad de lenguaje de la tradición del texto y del intérprete. Se trata de una comprensión abierta a la tradición, esto es, a la memoria histórica. Asimismo, en Más allá de la interpretación, asienta Vattimo: “La hermenéutica no es sólo una teoría de la historicidad (de los horizontes) de la verdad; ella misma es una verdad radicalmente histórica. No puede pensarse metafísicamente como una descripción de una determinada estructura objetiva del existir, sino sólo como respuesta a un envío, lo que Heidegger llama *Ge-Schick*. Las razones para preferir una concepción hermenéutica

<sup>270</sup> Gianni Vattimo. Ética de la interpretación, pp. 175-176.

<sup>271</sup> Ibid., p. 63.

de la verdad a una concepción metafísica se encuentran en la herencia histórica de la que arriesgamos una interpretación y a la que damos una respuesta.”<sup>272</sup> Para Vattimo sólo a partir de la herencia histórica es con lo que nos lanzamos a dar una interpretación, pero no se lanza a generalidades, sino a particularidades.

---

<sup>272</sup> Id. Más allá de la interpretación, Paidós (Pensamiento contemporáneo, 39), Barcelona, 1995, p. 43.

#### IV. Tradición y estilo

En este capítulo se presenta el concepto de tradición en la filosofía de la ciencia (Kuhn, Popper y Laudan) y en la hermenéutica (Gadamer, Ricoeur y Vattimo) para mostrar que la noción de tradición en ambos ámbitos del conocimiento, puede verse como estilo o aplicársele este nombre, la razón principal para proponer lo anterior estriba en el hecho de que lo más característico en todas las nociones de tradición es tanto su aspecto normativo como histórico. Así, pues, una vez de haber presentado las definiciones correspondientes, se introduce un seguimiento de la palabra “estilo” en crítica literaria y concluir que estilo es el conjunto de rasgos que caracterizan a un género, a una obra, a un escritor o a una época, dichos rasgos pueden ser de orden temático o formal. Así, pues, en la definición de estilo trataré de extender el concepto de estilo de una época al concepto de tradición tanto en la filosofía de la ciencia como en la hermenéutica, pues es el que más concuerda con la noción de “tradición”. De esta manera, se verá que la noción de estilo, en crítica literaria es la tradición misma. Sin embargo, quien mejor elabora el concepto de estilo para aplicarlo a la tradición, en este trabajo, no es un crítico literario, sino un hermeneuta, Gadamer, en Verdad y método I, con “el modelo de lo clásico”, pero finalmente es un concepto estilístico literario, como apunta el propio Gadamer, mismo que presenta para explicar su concepto de tradición. En este trabajo se desplazará “el modelo de lo clásico” en sus aspectos normativo e histórico a las diferentes nociones de tradición, tanto en la filosofía de la ciencia como en la hermenéutica para dar cuenta de la importancia de estos dos aspectos en el concepto de tradición y poder aplicarle ¿por qué no? el nombre de estilo, una vez extendido este concepto, es decir, estilo a la tradición, en posteriores capítulos al presente trabajo se estudiaría quizá la implicación de la extensión de estilo a la filosofía de la ciencia

y a la hermenéutica, pues, desde mi punto de vista, los relativismos, y fundamentaciones universales, no tienen cabida en ninguno de los dos ámbitos del conocimiento, quizá lo más cercano al estilo sería una pluralidad de voces, como sucede en la historia literaria, pero esto es motivo de otro trabajo.

Por otro lado, la tradición vista como estilo, en los dos ámbitos del conocimiento, acentúa la analogía en los dos ámbitos del conocimiento, motivo por el cual es muy lógico suponer el progreso en los dos campos como algo análogo, el problema estriba ahora en ver qué es lo que determina el cambio de estilos o cambio de paradigmas o cambio de tradición, la respuesta está en la racionalidad práctica o phronesis, pero esto se verá en las conclusiones finales del progreso en la hermenéutica.

Así, pues se mostrará que la tesis de Kuhn de cambios de paradigma o cortes epistémicos no contradice la tesis de Gadamer acerca de la historia efectual, pues este último filósofo se basa en el modelo de lo clásico para esclarecer su noción de tradición ubicada dentro de la historia efectual. En este sentido, ambos ámbitos del conocimiento tienen una analogía respecto a la forma de establecer su concepto de tradición y de ubicarlo en la historia.



## **El concepto de tradición en filosofía de la ciencia**

### **Tradición en Karl Popper**

Karl R. Popper es uno de los filósofos de la ciencia que reconoce la importancia de la tradición en la elaboración del conocimiento científico. En la conferencia “Hacia una Teoría Racional de la tradición”, pronunciada el 26 de julio de 1948, y editada en Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico, 1961, destaca que el conocimiento científico está inmerso dentro de una tradición científica, al igual que la música o cualquier actividad humana. Según Popper, sólo hay dos actitudes hacia la tradición: una es aceptar una tradición sin crítica, es decir, no ser consciente de actuar bajo la influencia de tradiciones y por consiguiente se aceptan éstas de manera acrítica. La otra actitud es la crítica, y para lograrla es necesario comprender y conocer a la tradición antes de criticarla o rechazarla; sin embargo, aún con la actitud crítica, señala este pensador, no es posible librarse de los lazos de la tradición; pues la liberación de ésta implica un cambio de una tradición a otra; pero lo que sí puede hacerse es liberarse de los tabúes de una tradición manteniendo una actitud crítica, esto es, reflexionando sobre el tabú, así no se aceptará de manera acrítica una tradición.

A Popper le interesa resaltar la importancia de la función de la tradición en la vida social, ésta consiste en el mantenimiento del orden y regularidades sociales, por eso “La tradición es una necesidad de la vida social”; así, pues, el concepto de tradición, como lo entiende este filósofo, es el siguiente:

“hablamos de tradiciones principalmente cuando deseamos describir las uniformidades en las actitudes o tipos de conducta de las personas, en sus propósitos, en sus valores o en

sus gustos [...] Ocupan, por decir así, un lugar intermedio en la teoría social, entre las personas y las instituciones.”<sup>273</sup>

No debe confundirse instituciones con tradición, pues aunque las ciencias sociales deben analizarlas en función de los individuos, de sus acciones, actitudes, creencias e interrelaciones, las instituciones se caracterizan por ser un cuerpo cambiante de individuos, quienes observan o desempeñan funciones sociales que sirven a propósitos sociales primarios; asimismo las instituciones son “ambivalentes”, pues funcionan en determinadas circunstancias, de una manera que difiere de su función propia. También las tradiciones pueden tener ambivalencia, pero ésta les afecta menos porque su carácter es menos instrumental que el de las instituciones. Otra diferencia: una de las connotaciones del término “tradición” es el aludir a imitación, “como origen de la tradición en cuestión o como forma de transmisión”, connotación ausente en el término “institución”.

Popper ejemplifica el concepto de tradición en el ámbito científico y propone que la ciencia surgió de la crítica al mito griego, pues los filósofos griegos crearon la tradición de adoptar una actitud crítica frente a los mitos, con las palabras de nuestro pensador:

“Mi tesis es que lo que llamamos ciencia se diferencia de los viejos mitos no en que sea algo distinto de un mito, sino en que está acompañado por una tradición de segundo orden: la de la discusión crítica del mito. Antes, sólo existía la tradición de primer orden. Se transmitía una historia definida. Luego hubo, por supuesto, una historia que se transmitía, pero iba acompañada también de algo así como de un silencioso texto complementario, de un carácter de segundo orden: ‘Se lo entrego, pero dígame qué piensa de ella, piense en la cuestión. Quizá

---

<sup>273</sup> Karl R. Popper. “Hacia una teoría racional de la tradición”, en Conjeturas y refutaciones. Paidós, p. 163.

usted pueda ofrecernos una historia diferente.’ Esta tradición de segundo orden era la actitud crítica o razonadora.”<sup>274</sup>

Según la tesis de Popper, en la tradición de primer orden existe sólo la acumulación y es menos importante que la de segundo orden; pues hay menos acumulación de conocimiento en la ciencia que cambio revolucionario. De esta manera, el conocimiento científico no crece en la tradición acumulativa, sino que avanza en la tradición de modificar sus mitos tradicionales, pero se necesita algo que modificar y criticar. Para la ciencia entonces son necesarios dos comienzos: mitos y una tradición de su modificación crítica. Esto ocurrió en la Grecia antigua.

La tradición de segundo orden, esto es, la tradición crítica, constituye la tradición del racionalismo crítico de Popper. Asimismo, constituye la función descriptiva del lenguaje propuesta por K. Bühler<sup>275</sup> sobre la cual Popper agrega una cuarta función: “la función argumentativa o explicativa, es decir, la presentación y comparación de argumentos o explicaciones en conexión con ciertas cuestiones o problemas definidos.”<sup>276</sup> Lo que propone Popper es sencillamente una tradición que actúa contra la pseudo argumentación y la propaganda: la tradición del racionalismo crítico.

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>275</sup> K. Bühler propone tres funciones en el lenguaje: (1) función expresiva (expresa emociones o pensamientos del que habla), (2) función estimulante o desencadenadora (respuestas lingüísticas) y (3) función descriptiva (describe un cierto estado de cosas). Estas tres funciones son separables en la medida en que cada una de ellas está acompañada como norma, por la precedente, pero no necesariamente debe estar acompañada por la que le sigue, en Popper. *Op. cit.*, p. 172.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 172.

### Tradición en T. S. Kuhn

Kuhn, en “La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica”, conferencia dictada diez años después aproximadamente de la conferencia de Popper “Hacia una teoría racional de la tradición”, cuestiona la universalidad y continuidad de la tradición de segundo orden, esto es, la imagen del científico en crítica perpetua. Kuhn propone, en cambio, la existencia de tradiciones científicas, pero está en contra de la tradición racional de segundo orden; así, pues, señala lo siguiente:

“En las ciencias, [...] es preferible emplear lo mejor que se pueda las herramientas de que se dispone, que detenerse a contemplar los enfoques divergentes.”<sup>277</sup>

Desde su perspectiva de físico historiador, Kuhn le da más importancia al aspecto convergente de la ciencia, mismo que entra en tensión con el divergente y ocasiona una revolución científica, vista esta última como el episodio en que una comunidad científica abandona el pensamiento tradicional acerca del mundo y de ejercer la ciencia por otro enfoque a su disciplina, regularmente incompatible con el anterior. Es importante subrayar que, para Kuhn, la revolución científica se da dentro de la tradición, es decir, en el ámbito de lo convergente, entendiendo por esto la investigación normal basada en un consenso, establecido y adquirido en la educación científica, así como en la práctica de la profesión.

De esta manera, el trabajo de una tradición científica bien arraigada, según Kuhn, es más productivo que novedades en contra de la tradición (lo divergente), puesto que: “no hay otra clase de trabajo tan tendiente a aislar, mediante la atención constante y concentrada, esos focos de problemas o causas de crisis, de cuyo reconocimiento dependen

---

<sup>277</sup> T. S. Kuhn. La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia. FCE, México, 1982, p. 248.

los avances fundamentales dentro de la ciencias básicas.”<sup>278</sup> Es entonces en el pensamiento convergente, es decir, en la tradición donde se prepara el cambio revolucionario, pues aísla problemas y ahí se establecen las divergencias que crearán tensión entre lo convergente y lo divergente para dar lugar a la revolución científica. El científico productivo, consecuentemente, “debe ser un tradicionalista que disfrute de juegos intrincados, con reglas preestablecidas, para ser un innovador de éxito que descubre nuevas reglas y nuevas piezas con las cuales jugar.”<sup>279</sup>

En conclusión, Kuhn se opone a la idea de tradición de segundo orden, o pensamiento divergente, y propone, en cambio, que el pensamiento convergente, es decir, la tradición científica, prepara al pensamiento divergente al aislar problemas y llevar a cabo la solución de éstos, se entra en tensión entre lo convergente y lo divergente y se llega a una revolución científica, donde cambia la tradición y lo divergente se convierte en otra tradición convergente.

### **Tradición en Larry Laudan**

Otro filósofo de la ciencia que se ha dedicado a formular y especificar el concepto de tradición científica es Larry Laudan, para él, en una tradición de investigación existen diversos componentes, los cuales son la conjunción de varios conjuntos: a) un conjunto de teorías específicas en revisión y reconstrucción; b) un conjunto de presupuestos ontológicos que especifican el tipo de objetos de una disciplina; c) un conjunto de presupuestos metodológicos y epistemológicos que son la base para la formulación de problemas y la validación de teorías.

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 261.

Los elementos anteriores constituyen una tradición de investigación. La duración de una tradición de investigación puede ser de siglos, y otra característica de éstas es que proporciona la metodología y ontología para evaluar a las teorías específicas que contiene.

Laudan no establece inconmensurabilidad entre diferentes tradiciones de investigación, su modelo filosófico de tradición hace posible la comparación entre distintas tradiciones, aunque cada tradición tenga su propia metodología y epistemología. La base para establecer comparaciones entre distintas tradiciones se da porque a Laudan le interesan los problemas conceptuales y empíricos que pueda resolver una tradición particular, así, pues, mientras mejor pueda resolver estos problemas alguna tradición de investigación, será más preferible o más adecuada que otra con fallas. De esta manera, el problema de lo metodológico y ontológico, para evaluar a dos tradiciones rivales, se vuelve secundario; lo que interesa es lo conceptual y lo empírico, pero también, el potencial empírico visto con aras al futuro.

Es interesante subrayar que, a diferencia de Kuhn, Laudan encuentra una pluralidad de tradiciones coexistiendo simultáneamente, y de los conflictos entre estas diversas tradiciones, se genera un cierto progreso o cambio científico. El progreso, entonces, no es ni lineal ni acumulativo, más bien responde a fines epistémicos (comprobación y descubrimiento) y a diferentes problemas (conceptuales y empíricos). El cambio o la estancia de tradiciones depende de lo conceptual y empírico para resolver problemas, mismo que es el resultado de una decisión por parte del científico entre qué tradición puede resolver mejor los problemas en comparación con otra (s).

Como podemos observar, lo más característico de la noción de tradición en filosofía de la ciencia son dos aspectos, el aspecto normativo y el aspecto histórico. El concepto de tradición es normativo, esto es, estipula bases convencionales (teorías, criterios y valores)

para evaluar las creencias y acciones de las comunidades científicas, por lo que las tradiciones son modelos de conocimiento, de criterios y valores que evalúan el conocimiento de las mismas. Asimismo, el concepto de tradición es histórico puesto que lo característico de las tradiciones es su permanencia en el tiempo. Veamos ahora el concepto de tradición en la hermenéutica.

## **El concepto de tradición en la hermenéutica**

### **Tradición en Gadamer**

Gadamer es uno de los pensadores hermeneutas que más se ha dedicado a definir el concepto de tradición; asimismo, no olvidemos que su hermenéutica, con su pretensión de universalidad abarca también a la ciencia.<sup>280</sup>

Es en Verdad y método donde Gadamer elabora el concepto de tradición a partir de la reivindicación de los prejuicios propuesta por el Romanticismo frente a la Ilustración, pues ésta rechazaba toda autoridad en aras de la norma de la razón.

El concepto de prejuicio es clave para comprender en qué consiste la tradición, pues el círculo hermenéutico comienza con el problema de los prejuicios, esto es así porque el acercamiento a un determinado texto, implica opiniones previas respecto al mismo y éstas constituyen nuestra precomprensión de los mismos. Sin embargo, “La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo”, pues no asume una actitud neutral frente a los prejuicios para comprender los textos, sino que incluye una reflexión de las opiniones previas con el fin de que el texto pueda presentarse en su alteridad y confronte su

---

<sup>280</sup> Cf. H. George Gadamer. “La universalidad del problema hermenéutico”, en Verdad y método II, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 213-224.

verdad con las opiniones previas. La Ilustración se encargó de fomentar el prejuicio hacia todo prejuicio en aras de la razón y desvirtuar así el valor de la tradición; así, pues, el valor del prejuicio, con la Ilustración, es negativo; no obstante, el prejuicio no es algo negativo, sino que quiere decir un juicio formado antes de la convalidación de todos los momentos objetivos determinantes. Prejuicio, no es juicio falso, puesto que está en su concepto el ser valorado positiva o negativamente. A pesar de que los métodos de justificación tanto de la Ilustración, como de la ciencia, han desvirtuado el papel del prejuicio en aras del método y la fundamentación objetiva de los juicios, el concepto de prejuicio es clave, según Gadamer, para comprender la importancia de la tradición, pues en ésta adquiere un matiz positivo, frente a la concepción negativa del prejuicio por parte de la Ilustración.

La Ilustración, apunta Gadamer, en contra de la religión cristiana, trató de criticar todo prejuicio bajo la luz de la razón, no obstante, la Ilustración mantiene un “prejuicio frente a todo prejuicio”; sin embargo, en Alemania hubo una moderación hacia los prejuicios de la fe cristiana, la Ilustración alemana reconoció a éstos como “prejuicios verdaderos”, así, pues, los prejuicios verdaderos tenían que justificarse por el conocimiento racional y esto lo trató de realizar la Ilustración mediante la autocomprensión del historicismo, no inmediatamente, sino a través de una ruptura con el romanticismo, éste comparte con la Ilustración el esquema básico: la superación del *mythos* por el *logos*. El Romanticismo comparte el prejuicio de la Ilustración y se limita a invertir su valoración, intentando hacer valer lo viejo como viejo, la sencillez de la vida campesina y la cercanía a la naturaleza. Así, pues, la inversión del presupuesto romántico tiene como consecuencia el reconocimiento de una sabiduría superior en los tiempos del mito. El Romanticismo perpetúa entonces la dialéctica entre mito y razón (sin embargo, el presupuesto del Romanticismo en la creencia de un estado perfecto anterior a la razón es tan abstracto y



dogmático como la creencia en la perfección de la razón). Otro presupuesto romántico basado en los prejuicios de la Ilustración es la poesía, así como la creación de la libre capacidad de imaginar que no participa en la vincularidad religiosa del *mythos*: “Es la vieja polémica entre el poeta y el filósofo, que entra ahora en su estadio moderno de fe en la ciencia.”<sup>281</sup> Otras inversiones románticas son la de la lucha de clases de Marx y el estado natural de Rousseau. De las inversiones del Romanticismo proviene la actitud de la ciencia del siglo XIX, que otorga a los tiempos pasados su valor y reconocimiento en superioridad. “La conexión de la escuela histórica con el Romanticismo confirma así que la recuperación romántica de lo originario se asienta ella misma sobre el suelo de la Ilustración.”<sup>282</sup> En consecuencia, para la Ilustración toda tradición que se revele ante la razón sólo puede ser entendida de manera histórica, y de esta manera, la crítica romántica a la Ilustración desemboca ella misma en Ilustración, pues se desarrolla como ciencia histórica, dentro del historicismo. La depreciación de todo prejuicio de la Ilustración se convierte en la Ilustración histórica, universal y radical. Gadamer deduce, pues, lo siguiente: “*Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*”<sup>283</sup>

Para Gadamer los prejuicios son condición de la comprensión, puesto que el problema epistemológico hermenéutico se basa en la legitimidad de los prejuicios, en los prejuicios legítimos; para desarrollar esta idea, Gadamer explica positivamente la teoría de los prejuicios de la Ilustración, que se dividían en prejuicios de autoridad y en prejuicios por precipitación. La precipitación es la fuente de equivocación en el uso de la propia razón; y la autoridad, en cambio, es culpable incluso de que no se llegue a usar la propia

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 342.

razón. Los prejuicios de autoridad y precipitación en la Ilustración estaban en sumisión a la razón. Schleirmacher dividió entre prejuicios de sujeción y de precipitación, para este hermeneuta, ambos eran una barrera que impedía la comprensión. Sin embargo, para Gadamer, es en el concepto de las sujeciones donde se encuentra lo importante, pues existen prejuicios justificados.

La Ilustración oponía razón y autoridad; sin embargo, la autoridad puede ser una fuente de verdad, hecho que, ignoró la Ilustración; se deformó el concepto de autoridad, se entendió por ésta obediencia ciega, no obstante, autoridad no es autoritarismo, sino: “un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga, sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella.”<sup>284</sup>

De acuerdo con esto, apunta Gadamer, una teoría de los prejuicios debe librarse de los extremismos de la Ilustración. El apoyo de ésta está en la crítica romántica a la Ilustración. La forma de autoridad que el Romanticismo defendió fue la Autoridad:

“Lo consagrado por la tradición y el pasado tiene una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento.”<sup>285</sup>

La tradición no se da permanentemente, sino que necesita ser cultivada, asumida y afirmada. Sin embargo, la conservación es un acto de razón, caracterizado por el hecho de

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 347.

no traer la atención sobre sí, pues siempre aparece la innovación como un cambio dado en la razón.

En consecuencia, las ciencias del espíritu comparten con la tradición un presupuesto fundamental, el de estar interpeladas por la tradición misma, así, pues, en toda hermenéutica histórica debe hallarse “la resolución de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma.”<sup>286</sup>

También en las ciencias naturales hay tradición, por ejemplo, bajo la forma de preferencia por determinadas orientaciones de investigación; sin embargo, la investigación científica no recibe las leyes del progreso desde la tradición, sino desde la ley del objeto y el método científico. En cambio, en las ciencias del espíritu el interés del investigador se vuelve a la tradición:

“Lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado. Éste sólo aparece en la multitud de dichas voces: tal es la esencia de la tradición de la que participamos y queremos participar. La moderna investigación histórica tampoco es sólo investigación, sino en parte mediación de la tradición. No podemos verla sólo bajo la luz del objeto y los resultados asegurados; también en ella realizamos nuestras experiencias históricas en cuanto ella hace oír una voz nueva en la que resuena el pasado.”<sup>287</sup>

Así, pues, la investigación en las ciencias del espíritu no puede ser comprendida desde el objeto, incluso ni existe tal objeto; en esto se distinguen las ciencias del espíritu de las de la naturaleza: aquí el objeto puede determinarse idealmente como aquello que puede

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 351.

ser conocido completamente, mientras que en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un conocimiento completo de la historia, por eso no es adecuado hablar de un objeto en sí al cual deba orientarse la investigación histórica.

### Tradición en Paul Ricoeur

En la idea de tradición de Paul Ricoeur está presente el tiempo histórico pensado mediante una red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro, la recepción del pasado y lo vivido en el presente; dicho concepto de tradición supone la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia (futuro y pasado en el presente)<sup>288</sup> Ambas son categorías metahistóricas, en el nivel de una antropología filosófica, en tal sentido: “éstas rigen todos los modos con que en todos los tiempos los hombres han pensado su existencia en términos de historia: de historia hecha o de historia dicha o escrita.”<sup>289</sup> Asimismo, son trascendentales en la medida en que se les puede aplicar el vocabulario de las condiciones de posibilidad de las ideas que se refieren al pensamiento de la historia. Otra característica de la trascendencia al servicio del pensamiento de la historia reside en la variabilidad: “su estatuto metahistórico implica que sirvan de identificadores respecto a las variaciones que afectan a la temporalización de la historia. Por ello, la relación entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia es, a su vez, una relación variable.”<sup>290</sup> La ambición trascendental o universal de estas categorías metahistóricas es salvada por sus

---

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>288</sup> Paul Ricoeur retoma estas categorías de Reinhart Koselleck. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp, 1979. Ver Paul Ricoeur. *Tiempo y narración III*, Siglo XXI, México, 1996, p. 949. Koselleck considera metahistóricas dichas categorías: ‘se trata de categorías del conocimiento que ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia [...]. No existe historia que haya sido constituida gracias a las experiencias y a las esperas de los hombres que actúan y que sufren.’, cit. Por P. Ricoeur. *Loc. cit.*

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 949.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 950

implicaciones éticas y políticas: “Sólo bajo la égida de la razón práctica, puede afirmarse la ambición universal de las categorías [...] esto implica que la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia *debe* ser preservada para que haya aún historia.”<sup>291</sup>

La categoría “espacio de experiencia” se entiende como la experiencia privada o la experiencia transmitida por las generaciones anteriores o por las instituciones actuales, lo adquirido convertido en hábito, con posibilidades de recorrido en múltiples itinerarios reunidos y estratificados dentro de una estructura que impide que el pasado sea simple cronología. En la categoría “horizonte de espera”, el término espera incluye todas las manifestaciones privadas o comunes que conllevan al futuro (temor, deseo, querer, preocupación, cálculo racional, curiosidad, etc.). La espera está inscrita en el presente mismo y es el futuro-hecho-presente. El horizonte significa el poder de despliegue como de superación vinculado a la espera. La oposición de estas categorías reside en que la experiencia tiende a la integración y la espera a la fragmentación de perspectivas. La espera no deriva de la experiencia; pero más que oponerse polarmente, estas categorías se condicionan mutuamente: ‘Una estructura temporal de la experiencia es un poder estar unida sin espera retroactiva.’<sup>292</sup>

Las implicaciones éticas y políticas que garantizan el trascendentalismo de estas categorías, o lo salvan, dependen, pues, como ya se mencionó, en preservar la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de espera. Esto está directamente relacionado con la caracterización de la época moderna con un estrechamiento del espacio de experiencia (el espacio aparece lejano) y un retroceso en el futuro (el futuro se presenta cada vez más utópico, incierto). De tal manera que el presente se halla “quebrado” en dos tiempos que

---

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 951.

<sup>292</sup> Cit. Por Paul Ricoeur. *Op. cit.*, p. 941.

huyen. Así, pues, la tarea ética y política consiste en impedir que la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de espera devenga cisma, para ello, Ricoeur se limita a dos imperativos: “Por una parte, hay que resistir a la seducción de esperas puramente utópicas”, pues desalientan la acción, no tienen anclaje en la experiencia por situarse en “otra parte”. Por tanto, las esperas deben ser *determinadas*, finitas y modestas para ser compromisos responsables. Asimismo, “Es preciso, por otra parte, resistir a la reducción del espacio de experiencia . Para ello hay que luchar contra la tendencia a no considerar el pasado más que bajo el punto de vista de lo acabado, de lo inmutable, de lo caducado.” Por el contrario, hay que reavivar el pasado, en sus potencialidades incumplidas, prohibidas y destrozadas. Con pocas palabras: “sólo esperas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto retroactivo de revelarlo como *tradición viva*. Es así como nuestra meditación crítica sobre el futuro exige el complemento de una meditación análoga sobre el pasado”.

Este complemento de meditación crítica sobre el pasado para la meditación crítica del futuro lleva a Paul Ricoeur a caracterizar el “Ser-marcado-por-el-pasado” y a esclarecer la noción de receptividad respecto a la eficiencia de la historia, esto es, explicar la noción de *tradición*.

Según Ricoeur, el propósito de “hacer historia” exige al futuro mirar hacia el pasado; de tal suerte que la humanidad, dice Marx, no hace su historia más que en circunstancias que ella no ha creado. Entonces somos agentes de la historia en tanto que somos pacientes. Así, pues, lo que conviene al pensamiento de la historia es extraer la experiencia de padecer y sufrir como la estructura más primitiva de ser-marcado-por-el-pasado y vincular a ésta con el espacio de experiencia.

El ser-marcado-por-el-pasado es derivado por Ricoeur de la noción de espacio de experiencia, con base en Gadamer en Verdad y método y el tema de “la conciencia de ser

expuesto a la eficiencia de la historia”. Con Gadamer, el ser-afectado-por-el-pasado tiene como categoría correlativa la acción de la historia sobre nosotros. Para esclarecer la noción de receptividad respecto a la eficiencia de la historia, se necesita explicar la noción de *tradición*, pues con ella se identifica rápidamente. Ricoeur propone no hablar de modo indiscriminado de *la tradición* y distingue entre tres problemas: la *tradicionalidad*, las *tradiciones*, y la *tradición*.<sup>293</sup>

*La tradicionalidad*<sup>294</sup> designa un estado de encadenamiento de la sucesión histórica. Constituye un trascendental del pensamiento de la historia, depende de una dialéctica interna al espacio de experiencia que procede de la tensión entre la eficiencia del pasado (pasado que sufrimos), y la recepción del pasado (pasado que realizamos). “El término ‘transmisión (traducido del alemán *Überlieferung*) expresa perfectamente esta dialéctica interna a la experiencia. El estilo temporal que designa es el tiempo *atravesado*.”<sup>295</sup> El tema de Verdad y método que responde a tradición transmitida es el de distancia temporal (Abstand)<sup>296</sup> Ésta no es separación nada más, sino un proceso de mediación, jalonado en una cadena de interpretaciones y reinterpretaciones de las herencias del pasado. *Formalmente, la distancia atravesada se opone al pasado considerado simplemente como transcurrido, abolido.* Con Gadamer, afirma Ricoeur: “La tradicionalidad designa más bien la dialéctica entre el distanciamiento y la “desdistanciación”, y hace del tiempo, según las palabras de Gadamer, ‘el fundamento y el sostén del proceso (Geschehen) en el que el

<sup>293</sup> Es importante señalar que sólo la tradición, el tercer componente, apunta Ricoeur, se presta a la polémica contra Gadamer de Habermas en nombre de crítica de la ideología. Cfr. Ricoeur. Op. cit., p. 958.

<sup>294</sup> Ver Paul Ricoeur. Tiempo y narración II, cap. I, Siglo XXI, México, 1995.

<sup>295</sup> Según Ricoeur, ésta es expresión encontrada en la obra de Proust. Ver. Loc. cit.

<sup>296</sup> ‘Cuando, desde la distancia histórica que caracteriza y determina en su conjunto nuestra situación hermenéutica, intentamos comprender un fenómeno histórico, estamos sometidos siempre, desde el principio, a los efectos (Wirkungen) de la historia de la eficiencia (Wirkungsgeschichte)’, en Gadamer. “La significación hermenéutica de la distancia temporal”, en Verdad y método. Cit. Por P. Ricoeur. Tiempo y narración III, p. 959.

presente tiene sus raíces.<sup>297</sup> La dialéctica interna del espacio de experiencia entre la eficiencia del pasado (pasado que sufrimos) y la recepción del pasado (pasado que operamos), esto es, la tradicionalidad, puede entenderse fácilmente con la idea de fusión de horizontes, producidos cada vez que ponemos a prueba nuestros prejuicios y nos obligamos a conocer un horizonte histórico y reprimimos la asimilación apresurada del pasado a las esperas de sentido. “La fusión de horizontes conduce al reto de la hermenéutica de la conciencia histórica: la *tensión* entre el horizonte del pasado y del presente.”<sup>298</sup> La idea de tradicionalidad significa que el pasado no es algo muerto, sino *una transmisión generadora de sentido*. La tradicionalidad es una operación que sólo se comprende dialécticamente entre el pasado y el presente, y constituye el contenido formal de tradición.

El contenido material de tradición se encuentra en lo que Ricoeur entiende por las *tradiciones*. Esta noción significa: “que no estamos nunca en posición absoluta de innovadores, sino siempre y en primer lugar en situación relativa de herederos.”<sup>299</sup> Esta condición se debe a la estructura *lingüística* de la comunicación en general y la transmisión del pasado en particular, pues la efectividad del pasado histórico coincide, sin menospreciar la tradición oral, en gran parte con la de *textos* del pasado. Existe entonces una equivalencia entre hermenéutica de textos y hermenéutica del pasado histórico. Esto corresponde a la teoría de la *recepción* que corresponde al ser-afectado-por-el-pasado, en su dimensión lingüística y textual. Asimismo, por tradición entendemos las cosas ya dichas transmitidas por cadenas de interpretaciones y reinterpretaciones, y en esta dialéctica

---

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 959.

<sup>298</sup> Apunta Ricoeur que: “Todo encuentro con la tradición, que se realiza con una conciencia histórica implícita, aporta con él la experiencia de una relación de tensión entre el texto y el presente. La tarea hermenéutica consiste en no encubrir esta tensión en una ingenua asimilación, sino desplegarla con pleno conocimiento. Por esto, la actitud hermenéutica implica necesariamente la proyección de un horizonte histórico que se distinga del horizonte del presente.” Ver. *Ibid.*, p. 960.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 961.



encontrada en el espacio de experiencia formal (tradicionalidad), en las tradiciones se encuentra una dialéctica material : “el pasado nos interroga y nos cuestiona antes de que nosotros lo interroguemos y cuestionemos. [...] El pasado nos interroga en la medida en que lo interrogamos. Nos responde en la medida que le respondemos.”<sup>300</sup>

La problemática que se coloca bajo la noción de *la tradición* corresponde a la noción de sentido de cualquier contenido transmitido, pues éste no puede separarse de la verdad: “Toda *proposición de sentido* es al mismo tiempo una *pretensión de verdad*.”<sup>301</sup> Lo que se recibe del pasado son modos de “tener por verdadero”: creencias, persuasiones, convicciones. Según Ricoeur, este tener-por-verdadero confiere plausibilidad al alegato de Gadamer en favor del prejuicio, la autoridad y la tradición; pero estas tres nociones, señala Ricoeur, deben entenderse en relación con la pretensión de verdad de las tradiciones, que en el vocabulario de Gadamer, la pretensión de verdad se enuncia como autocomprensión de las “cosas mismas”.<sup>302</sup>

El prejuicio, la autoridad y la tradición, estas tres nociones deben entenderse en relación con la pretensión de verdad que tienen las tradiciones, esta pretensión está incluida en el tener-por-verdadero de toda proposición de sentido: en el vocabulario de Gadamer, esta presentación de verdad se enuncia como autopresentación de las “cosas mismas” (el prejuicio).

Ricoeur, sin embargo, no propone una hermenéutica al estilo de Gadamer, sino que propone un debate entre crítica de las ideologías y hermenéutica de la tradición, puesto que, según él, pasar de las tradiciones a la tradición es introducir *legitimidad*: la autoridad

---

<sup>300</sup> *Ibid.*, pp. 962-963.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 963.

<sup>302</sup> “Siguiendo a Heidegger Gadamer escribe: ‘Quien intenta comprender está expuesto a los errores derivados de las proposiciones que no han experimentado la prueba de las cosas mismas. Esta es la tarea constante del

vinculada a la tradición puede no dejar de erigirse en instancia legitimadora: el prejuicio gadameriano se transforma en prejuicio legitimado, pues el prejuicio se sitúa así mismo dentro de la órbita del juicio: ante el tribunal de la razón se debe uno de someter a la ley del mejor argumento. Ricoeur propone que aún así la hermenéutica de la tradición tiene posibilidad de réplica, para ello se pregunta de qué armas dispone la razón de esta confrontación, misma que se opone a la autoridad de la tradición.

La réplica consiste en una crítica a las ideologías, que sitúa al lenguaje junto con el *trabajo* y la *dominación*; con esta crítica materialista, se revelan distorsiones en el lenguaje que se resisten a la corrección filológica. Así, pues, no hay *pretensiones* de verdad, sino *presunciones* de ideología.

La crítica a las ideologías tiene una pretensión de universalidad, legitimada en un tribunal no ideológico: una situación de habla caracterizada por un consenso, se trata de fundar una situación ideal de habla en una versión renovada de Kant y Fichte, que para no ser monológica, como en Kant, se debe colocar un principio dialógico, y esto es posible si el principio de verdad se articula sobre el pensamiento de la historia, “que pone en relación un horizonte determinado de espera y un espacio específico de experiencia”<sup>303</sup>

La trascendencia de la idea dialógica “asume muy legítimamente el estatuto negativo de una *idea-límite*, tanto respecto a nuestras esperas determinadas como a nuestras tradiciones hipostasiadas. Pero si no se quiere permanecer ajena a la eficiencia de la historia, esta idea-límite debe hacerse *idea-rectora*, al presentar la dialéctica concreta entre horizonte de espera y espacio de experiencia.”<sup>304</sup>

---

comprender: elaborar los proyectos correctos y adecuados a la cosa, los cuales, en cuanto proyectos, son anticipaciones que sólo esperan su confirmación en las ‘cosas mismas’. Ver *Ibid.*, p. 963.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 968.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 969.

El momento hermenéutico de la crítica se encuentra en la posición negativa y positiva respecto al horizonte de espera como al espacio de experiencia. Se ejerce respecto al horizonte sólo en la medida en que también se ejerce respecto al espacio de experiencia.

De la condición de ser-afectado-por-el-pasado pueden inferirse las siguientes conclusiones: La restitución de la dialéctica trascendental es importante para el sentido de nuestra relación con el pasado, la repercusión en el horizonte de espera sobre la reinterpretación del pasado, transcurrido, puede tener, que se abran en el pasado posibilidades olvidadas, y que el potencial de sentido liberado de las tradiciones contribuya a hacer real, la idea reguladora, pero vacía, de una comunicación sin trabas ni limitaciones, de esta manera, la idea de utopía de una humanidad reconciliada puede realizarse en una historia efectiva.

Segunda conclusión, es importante afirmar la preeminencia de la noción de la historia y su correlato, nuestro ser-afectado-por-el-pasado sobre todos los términos que existen alrededor del término tradición.

La idea de herencia puede interpretarse como la fusión de las ideas de deuda y de tradición. Además, debemos relacionar la noción de tradición con la de huella; como la huella es dejada, designa su exterioridad y la tradición hace hincapié en la exterioridad de ser-afectados por un pasado que nosotros no hemos hecho. Las dos son meditaciones entre el pasado y nosotros. Correlativamente, la crítica del documento es inseparable a la crítica de tradiciones. Hay que relacionar tradición con la *sucesión de las generaciones* que subraya el carácter hiperbiológico de los contemporáneos, los predecesores y los sucesores. Asimismo, el *tiempo del calendario* entra en el dominio del fenómeno de la tradición, pues permite la inscripción de nuestras tradiciones en el tiempo del universo.

## Tradición en Vattimo

Gianni Vattimo ha propuesto una hermenéutica nihilista, caracterizada por ser “la filosofía de la modernidad” y la “ontología de la actualidad”. En este apartado del trabajo me limito a desglosar el significado de dicha hermenéutica, del texto Más allá de la interpretación, pues aquí, desde mi punto de vista, se define el concepto de tradición entendido por este filósofo como historicismo, principal componente que da sentido a su hermenéutica.

Vattimo, con base en su idea de desfundamentación, propone una interpretación nihilista de la hermenéutica, y es en el Ser y tiempo de Heidegger donde acentúa la historicidad del Dasein como núcleo de su finitud: el significado de ser para la muerte. Es el sentido de la caducidad biológica que introduce Vattimo lo que permite establecer un vínculo con la tradición: “La dependencia del vínculo con la tradición (historicismo) respecto a esta mortalidad esencial es la que le permite a Vattimo tender un puente con la obra posterior de Heidegger y leer la historia del pensamiento del ser, que sanciona definitivamente y de manera más radical la mortalidad constitutiva del Dasein.”<sup>305</sup> Según Vattimo, con la idea de la historia del ser, se produce toda desfundamentación, se desprende toda metafísica, pues ésta queda instituida no por deficiencias epistemológicas, sino por su propio acontecer. Este filósofo no propone una superación de la metafísica, sino una “repetición rememorante de la ausencia de ser en ella”.<sup>306</sup>

En el texto “La vocación nihilista de la hermenéutica”, primer capítulo de la obra citada de Vattimo, se encuentra, pues, el concepto de hermenéutica de este pensador,

<sup>305</sup> Ramón Rodríguez. “Introducción” a Gianni Vattimo. Más allá de la interpretación, Paidós (Pensamiento contemporáneo, 39), Barcelona, 1995, p. 20.

<sup>306</sup> Gianni Vattimo Op. cit., p. 41.

ligado al concepto de historicismo o tradición. A continuación se presenta el significado de ambos términos.

Vattimo parte de la filosofía hermenéutica que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer, estos dos autores representan dos polos de una tensión: el de la ontología, el del sentido del ser en Heidegger; y el de la lingüisticidad, de la propuesta de Gadamer en Verdad y método de querer construir una teoría general de la interpretación, Vattimo pone énfasis en esta teoría general de la interpretación de Gadamer para poder entender lo que es hermenéutica:

“La generalización de la noción de interpretación hasta hacerla coincidir con la misma experiencia del mundo es en efecto, el fruto de una transformación en el modo de concebir la verdad que caracteriza a la hermenéutica como Koiné. Y que pone las premisas para aquellas ‘consecuencias’ filosóficas generales.”<sup>307</sup>

Así, pues, con Verdad y método, señala Vattimo, se llega a la conclusión de que no hay experiencia de verdad, sino como acto interpretativo. Sin embargo, la hermenéutica, con su pretensión de universalidad, es decir, de generalización, apunta Vattimo, se presenta también como metafísica al pretender ser una descripción verdadera de la estructura interpretativa de la existencia humana. Frente a esta contradicción, nuestro filósofo propone lo siguiente:

“Es necesario tomarse en serio el carácter contradictorio de esa pretensión, desarrollando a partir de ella una reflexión rigurosa sobre la historicidad de la hermenéutica, también en el sentido objetivo del genitivo. La hermenéutica no es sólo una teoría de la historicidad (de los

horizontes) de la verdad; ella misma es una verdad radicalmente histórica. No puede pensarse metafísicamente como una descripción de una determinada estructura objetiva del existir, sino sólo como una respuesta a un envío, lo que Heidegger llama Ge-Schick. Las razones para preferir una concepción hermenéutica de la verdad a una concepción metafísica se encuentran en la herencia histórica de la que arriesgamos una interpretación y a la que damos una respuesta.”<sup>308</sup>

Para Vattimo, pues, no es la fundamentación de la universalidad de la hermenéutica lo característico de la hermenéutica, sino su desfundamentación en el historicismo de la propia hermenéutica, pues es con la herencia histórica con lo que nos lanzamos para lanzar una interpretación. La pretensión de universalización es contradictoria porque la hermenéutica misma es verdad histórica, es respuesta a un Ges-Schick, envío, pues no hay retroceso del ser. Para proponer esta tesis de que no hay hechos, sólo interpretaciones y la tesis de desfundamentación de la hermenéutica, Vattimo se apoya en Nietzsche con su anuncio de la muerte de Dios, con esto tenemos la negación del valor de verdad, que sólo es el otro nombre de Dios, entonces: “Nihilismo significa en Nietzsche ‘desvalorización de los valores supremos’ y fabulación del mundo: no hay hechos, sólo interpretaciones; y ésta es también una interpretación.”<sup>309</sup>

Con base en Nietzsche, Vattimo propone una hermenéutica nihilista, caracterizada por ser una respuesta a una historia del ser interpretada como acontecer, solamente así se puede probar su carácter de verdad.

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 50.

Vattimo, en lugar de una fundamentación o generalización de la hermenéutica, propone una filosofía de la interpretación, entendida de la siguiente manera:

“como el resultado de un curso de eventos (de teorías, transformaciones sociales, culturales en sentido amplio, de tecnologías y ‘descubrimientos’ científicos), como conclusión de una historia que no podemos creer narrar (interpretar) si no es en los términos nihilistas que encontramos por vez primera en Nietzsche.”<sup>310</sup>

Con base en el nihilismo nitzscheano, lo que ofrece el pensador hermenéutico, apunta Vattimo, como “prueba” de la propia teoría es una historia, ya sea en el sentido de: “res gestae o en el de historia rerum gestarum, y quizá también, además, en el sentido de una “fábula” o de un mito, ya que se presenta como una interpretación (que pretende validez hasta la presentación de una interpretación competente que la desmienta) y no como una descripción objetiva de hechos.”<sup>311</sup>

La hermenéutica que propone Vattimo de desfundamentación y rechazo a la metafísica se presenta como la interpretación filosófica “más persuasiva” de una situación o de una época, de una procedencia; como no puede justificarse racionalmente, entonces su validez estriba en un proceso con salida lógica:

“su verdad se resume en la pretensión de ser la interpretación filosófica más persuasiva del curso de eventos del que siente resultado. Así, pues, ¿historicismo? Sí, si se entiende que la única argumentación posible a favor de la verdad de la hermenéutica, es una cierta interpretación de las vicisitudes de la modernidad –de las que, por tanto, se trata de asumir la

---

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 46.

responsabilidad, bien sea contra otras interpretaciones en competencia, bien contra el objetivismo historiográfico.”<sup>312</sup>

La verdad de la hermenéutica está en la mejor interpretación de un curso de eventos, en el historicismo sobre el cual se puede comprender la modernidad. Asimismo, está en contra del objetivismo historiográfico que desconfía de cualquier categoría época, sin embargo, la hermenéutica de Vattimo asume como válida una concepción objetivista de la historiografía: los hechos acaecidos en la modernidad son diversos y múltiples por lo que se debe excluir el hablar de ellos en términos generales; por lo tanto, se necesita remitirse a las particularidades.

Los argumentos de la hermenéutica de Vattimo no son deterministas en tanto que no apelan a ningún hecho objetivo inmediato, sino que se basan en la coherencia de la interpretación, en espera de otras mejores interpretaciones.

La concepción nihilista de la hermenéutica puede entenderse a partir de Nietzsche y la razón de que no hay hechos, sólo interpretaciones y ésta misma es una interpretación, nihilismo es desvalorización de los valores supremos. Sin embargo, Vattimo argumenta que en la concepción hermenéutica heideggeriana también puede hablarse de nihilismo. Acude para ello a la interpretación de izquierda de Heidegger,<sup>313</sup> perspectiva propuesta por Vattimo acerca de la historia del ser como historia de un “largo adiós”, de un debilitamiento interminable del ser; a partir de esta lectura, la metafísica se entiende en Heidegger como “un acordarse del olvido”, nunca como un volver a hacer presente el ser, ni mucho menos como término que siempre está más allá de toda formulación. Las razones para interpretar

---

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>313</sup> No en sentido político, sino en el sentido que alude a los términos de derecha e izquierda hegeliana: “derecha es, en el caso de Heidegger, una interpretación de su superación de la metafísica como un esfuerzo, a pesar de todo, para preparar de algún modo un ‘retorno del ser, probablemente en la forma de una ontología apofática, negativa y mística.’ Ver Gianni Vattimo. *Op. cit.*, p.30.



de esta manera al ser, corresponden, según Vattimo, al hecho de no confundir al ser con el ente y en la importancia de que tiene en Heidegger la noción de metafísica como historia del ser: no se trata de recordar al ser haciéndolo presente, sino de recordar el olvido, con la interpretación nihilista en Heidegger: de reconocer el nexo entre esencia interpretativa de la verdad y nihilismo.

De esta manera, la verdad es interpretación, la verificación o falsación de proposiciones sólo puede hacerse en lo heredado, no en lo trascendental. El sentido nihilista de la hermenéutica consiste en lo siguiente: no pensar que la transición de la metafísica de la presencia a la ontología de la proveniencia es la corrección de un error, sino el *acaecer* del ser mismo: el ser para la muerte.

### **Conclusión del concepto de tradición en filosofía de la ciencia y desplazamiento de tesis.**

Lo más característico del concepto de tradición en filosofía de la ciencia, al menos en Popper, Kuhn y Laudan es su aspecto normativo e histórico. Estos dos aspectos van de la mano, el normativo determina el ser histórico de cada tradición, pues la permanencia del primero en el tiempo o en un periodo de tiempo determinado da cuenta de su ser histórico. Así, pues, en Popper tenemos una tradición de segundo orden: la crítica al mito, que al surgir con la ciencia misma en Grecia y permanecer a lo largo de la historia hace de esta tradición de segundo orden una metatradición universal. Kuhn, por su parte, rechaza la idea de tradición de segundo orden y propone, en cambio, tradiciones de investigación que perduran en un periodo largo de tiempo con su propia estructura, presupuestos, metodología, criterios y valores, asimismo, es en estas tradiciones de ciencia convergente (aspecto normativo) donde se genera, al aislar problemas, una tensión que dará lugar a una

nueva tradición con sus propios presupuestos y metodologías y donde imperará durante un periodo prolongado de tiempo. Por último, en Laudan el aspecto normativo se encuentra en la definición misma de tradición: una tradición de investigación es un conjunto de síes y noes metodológicos y ontológicos, pues las tradiciones de investigación son heurísticas, limitadoras, determinan problemas y justifican sobre su dominio de teorías específicas. Asimismo, al elegir entre una tradición de investigación y otra hay que tomar en cuenta el progreso y la adecuación. En Laudan, lo normativo: ontológico y metodológico sobre las teorías que abriga una tradición de investigación, al perdurar en el tiempo contiene en sí mismo su aspecto histórico.

Quizá resulte redundante ver en el concepto de tradición en filosofía de la ciencia sus aspectos normativo e histórico. Sin embargo, me parece esta característica del concepto importante, porque, desde mi punto de vista, puede verse el concepto de tradición como estilo.

Para entender o comprender el concepto de tradición como estilo, me parece necesario desplazar las tesis de Gadamer en Verdad y método acerca del “modelo de lo clásico”, introducido por este filósofo para explicar su concepto de tradición en la hermenéutica que él mismo plantea. Utilizo la definición del modelo de lo clásico de Gadamer porque las definiciones de crítica literaria más adecuadas para desplazarlas a la tradición coinciden con estilo de una época, redundando, es tradición, y quien mejor señala que tradición es estilo es Gadamer con “el modelo de lo clásico”, que finalmente es un concepto estilístico literario.

A continuación presento las definiciones de estilo en crítica literaria, para quedarme con la definición del “modelo de lo clásico” de Gadamer y desplazarlo al concepto de tradición en filosofía de la ciencia y señalar, pues, que tradición es estilo.

## ESTILO EN CRÍTICA LITERARIA

La palabra estilo, según Segre<sup>314</sup>, tiene dos sentidos:

- 1) Conjunto de rasgos formales que caracterizan la manera de expresarse de un escritor o persona.
- 2) Conjunto de rasgos formales que caracterizan a un grupo de obras constituido sobre bases tipológicas o históricas.

Este crítico nos comenta el significado histórico del término estilo. En el mundo clásico prevalece el nivel 2) sobre el nivel 1), asimismo, es a la elocutio lo que corresponde como estilo, y se remite al concepto de ornatus (tropos y figuras); sin embargo, asienta Segre, sobre estas figuras retóricas no se ha logrado fundar una caracterización de los textos, por lo tanto, la doctrina de la elocutio como ornatus no corresponde actualmente al concepto de estilo.

En la literatura medieval aparece la doctrina que une estilo y género, la famosa Rota Virgili demuestra la imposibilidad de separar la elocutio del conjunto de la temática; la Selección lingüística aparece en relación con el género. Esta idea prevalece hasta la Ilustración.

Charles Bally ha estudiado cómo todo acto de habla constituye una elección entre un conjunto de posibilidades ofrecidas por la lengua. Mediante el uso de sinónimos, este lingüista determina los caracteres afectivos ligados a la belleza o al valor; al aplicarse al dominio literario, se vio la peculiaridad del lenguaje poético como un desvío frente a una norma y se identificó “el lenguaje poético con el lenguaje emotivo (o connotativo) de I. A. Richards, frente al lenguaje denotativo, lenguaje referencial, lenguaje cotidiano. Hoy esta reducción simplista, que difícilmente podría haber servido de base al estudio de uno u otro

tipo de lenguaje, ha sido sometida a revisión.”<sup>315</sup>Vemos, pues, que esta concepción del estilo no ha sido fructífera al concepto de estilo o métodos estilísticos en crítica literaria.

Por otro lado, la famosa frase de Buffon: “El estilo es el hombre” no es una concepción romántica, pues éste no veía en ella la huella del genio personal, sino “una cualidad de organización de los pensamientos”; su concepción se une a la elocutio que une estilo y género, en la retórica clásica. En el siglo XVIII, con los románticos, sin embargo, decae el prestigio de la retórica y añade a la concepción de Buffon un matiz psicológico, que viene a ser el “talento” o el “genio” personal. Esta concepción reaparece en las concepciones de la estilística psicologista y es muy popular por la definición de Barthes del estilo que incluye no sólo las peculiaridades de un autor, su yo, su genio personal como en el Romanticismo, sino las peculiaridades más íntimas de un escritor que sólo pueden captarse a nivel subconsciente (influido por Bachelard y Freud), así, pues, desde este punto de vista, todo estilo es un análisis psicológico o psicoanalítico; de la obra se pasa al autor, sin embargo, este es un reproche que el mismo Barthes haría a la crítica universitaria que retomó sus enseñanzas!

Con Bally, una de las concepciones más difundidas del estilo ha sido como “desvío”, transgresión, infracción, etc. Ahora bien, este desvío tiene dos formas: psicologista o estructuralista. Leo Spitzer pertenece a la corriente psicologista “todo rasgo estilístico responde a una característica del creador.” Con Spitzer, el crítico debe captar las desviaciones del uso lingüístico normal y fundamentarlas con base en el texto. No obstante, la noción de desvío no agota el dominio de los efectos estilísticos, “éstos no se reducen sistemáticamente a una transgresión de la ‘norma’ cotidiana, como han reconocido

---

<sup>314</sup>Cesare Segre. Principios de análisis del texto literario, Crítica, Barcelona, 1985, pp. 225-246.

<sup>315</sup>Alicia Yllera. Estilística, poética y semiótica literaria, 3a. ed., Alianza Universidad, Madrid, 1986, p. 151.

los autores que han estudiado estilo como estudio de la totalidad de la obra, de las características y estructuras peculiares de una obra dada. Tenemos, pues, que las desviaciones de la lengua normal no constituyen el estilo, sino la totalidad de la obra, sus características y estructuras de cada obra en particular.

Alicia Yllera, señala al respecto de las desviaciones lo siguiente: el problema del desvío se agudiza al captar el término de comparación respecto al cual la lengua es un desvío, al hablar de la “norma” frente a la que se manifiesta su divergencia, pues ocurren las siguientes posibilidades: identificar la norma, el lenguaje-cero con la lengua hablada, esto es sólo aplicable a obras actuales, pero con las del pasado es inadmisibile. Otra dificultad es la de elegir un tipo de discurso más cercano al grado cero, por ejemplo, Jean Cohen propone el lenguaje de la ciencia, pero esta elección es convención, pues también el lenguaje científico, comparado con la lengua cotidiana, es a su vez, desviante.

A estas concepciones de estilo, diversos autores han opuesto la existencia de un estilo propio para cada registro lingüístico, o subcódigo, o “dialecto funcional”. Estilo se entiende aquí como el conjunto de particularidades de un discurso o registro. Esta definición supone una vuelta a la teoría de los tres estilos de la antigüedad, medievo. Esta aparición de los tres estilos en la época moderna responde no al deseo de estudiar el estilo particular de una obra, sino al estilo de un tipo de discurso conforme al programa de grandes sectores de la poética moderna. Así, pues, la estilística de nuestro siglo seguía muy próxima a la concepción de ornato; sin embargo, las marcas estilísticas se han considerado dependientes del animus del escritor y es muy estricta la diferenciación entre los elementos estilísticamente válidos o no, y según Segre, “demasiado breve y desnudo el espacio entre la actividad artística y su resultado, asimismo ocurre con los conceptos de selección y desviación. De esta manera, la concepción del estilo como registro lingüístico y marcas

estilísticas relativas a los ambientes sociales a los que pertenecen los hablantes y las condiciones en que se realiza la enunciación (cultura, popular, familiar), no determinan la definición de estilo.

En las tesis de los formalistas se ha mantenido también el concepto de desviación, quienes consideran que la individualidad artística se realiza con desviaciones al estándar lingüístico; no obstante, es difícil precisar qué es un estándar lingüístico, resulta ambiguo puesto que se puede entender estándar como lengua, o bien, como el idiolecto del autor. Sin embargo, no es suficiente con captar las desviaciones de un texto ante un estándar, pues es más importante ver todo el valor simbólico del cual el texto es portador. Dado que el problema del estilo es la subjetividad, Dolezel ha logrado caracterizar totalmente al estilo basado sobre la presencia o ausencia de rasgos distintivos, toma en cuenta la forma de presentación del discurso: directo, indirecto, libre o mixto. Este crítico se sale de la tradición retórica y abre el camino para una aceptación en bloque de todos los fenómenos discursivos en la competencia del estilo. Por su parte, Bajtin propone una plurivocidad, y con ésta el texto, ya sea narrativo teatral aparece estilísticamente fragmentado, según quien hable o según los ojos de qué personaje se vean los hechos.

Cesare Segre propone ampliar el concepto de estilo a todos los fenómenos discursivos y entender más que el estilo de una obra, los estilos en la que están copresentes. Asimismo, la definición de estilo como timo espiritual es sustituida por la noción de leyes de estructuración.

De lo anteriormente expuesto, se puede inferir que estilo designa tanto la coherencia, unidad de la obra, como sus rasgos peculiares captados a nivel 'colectivo' o individual, dichos rasgos pueden ser de orden temático o formal. A nivel colectivo se

emplea para las características de una “época” como para las de un “género”, teoría de los tres estilos.

Con otras palabras, el estilo puede entenderse como el conjunto de rasgos que caracteriza a un género (teoría de los tres estilos); a una obra (estructuralismo, formalismo, Dolezel, Bajtin), un escritor (Spitzer, románticos, primer Barthes) o una época (ideal unitario o paquete de instrucciones técnicas que la obra futura debe realizar, sobre todo en el clasicismo).

Redundando, estilo es el conjunto de rasgos que caracterizan a un género, a una obra, a un escritor o a una época.<sup>316</sup>Dichos rasgos pueden ser de orden temático o formal.

En este trabajo trataré de extender el concepto de estilo de una época al concepto de tradición tanto en la filosofía de la ciencia como en la hermenéutica, pues es el que más concuerda con la noción de “tradición”.

### **Estilo de una época**

Los libros de texto de historia de la literatura española, dividen a ésta en periodos para su estudio; sin embargo, no me refiero aquí a estos cortes históricos de siglo a siglo, sino a corrientes estilísticas que hicieron época y funcionaron como canon para la creación literaria. Un crítico literario que ha estudiado los movimientos literarios de vanguardia es

Guillermo de Torre, aquí recurro a este pensador porque el concepto que maneja de estilo es análogo al concepto de tradición en filosofía de la ciencia y la hermenéutica, según

---

<sup>316</sup>Fernando Lázaro Carreter. Cómo se comenta un texto literario, 6a. reimpr., Publicaciones Cultural, México, 1992, p. 81.

lo expondré posteriormente. Asimismo, la concepción de estilo de dicho crítico literario puede leerse actualmente con toda seguridad, pues sus tesis prevalecen.

Recordemos que estilo de una época son los rasgos característicos y expresivos que distinguen a un estilo Romántico de un Barroco, etc., según Lázaro Carreter; pues bien, Guillermo de Torre identifica estilo de época con tradición.

Guillermo de Torre señala que todo el problema del arte depende de cómo se solucione la antítesis tradición e innovación. Las defensas de la originalidad y novedad absolutas son compartidas pluralmente, excepto en el caso de negar rotundamente la sumisión a las reglas y a las enseñanzas, pues sumisión es una cosa y ejemplaridad o aprendizaje técnico otra cosa distinta; aún para destruir las reglas u olvidarse de ellas, es necesario empezar por conocerlas.

Guillermo de Torre distingue entre novedad y originalidad. La novedad está en la forma, en la elegancia del estilo y la originalidad está en un secreto encanto de la idea, en una idealidad sugestiva, según Azorín; asimismo, la novedad es un elemento de la originalidad, pero no es todo. Paul Valéry, asienta Guillermo de Torre, decía al respecto de la novedad: “Acaso no sabéis que es menester dar a las ideas más nuevas un no sé qué de nobles, no improvisadas, sino maduradas; no insólitas, mas como si hubieran existido hace siglos.”, pero, señala este crítico, esto es tradición, con las condiciones de lo tradicional frescamente aportado que es incorporado a lo tradicional histórico. Esta es una manera de ver la tradición originalmente.

Asimismo, hay quienes defienden la tradición no como originalidad, sino en su sentido más ritual: como continuación y repetición; éstos no pasan del buen sentido o especulan con los valores antitéticos de lo eterno y lo efímero; sin embargo, sin originalidad, radical o tradicional, no hay nada que valga, según Ortega y Gasset: “En arte



es nula toda repetición”, originalidad equivale a individualidad, a una toma de posesión original del mundo. “La originalidad que tiene que ver con lo prístino de cada uno es, en primer lugar, una actitud interna, un modo de enfrentarse con el mundo, de ser en él, un modo de vivencia.”, escribe Johannes Pfeiffer. No obstante, el prejuicio de lo original es algo moderno. Original significa hoy en día sorprendente, pero las antiguas obras convencieron más que sorprendieron porque eran originales.

Antaño, los artistas se vanagloriaban de no ser originales: continuaban, aportaban nuevos matices y variantes a los temas y conflictos tradicionales. Pero con los modernos empieza la pugna entre lo tradicional y la innovación. Pío Baroja es un escritor original, y en sus Memorias escribe: “Yo no he partido nunca de la lectura de un libro para escribir otro.” A la preferencia por los temas históricos o tradicionales, antes que al descubrimiento de otros recientes, se inclinaba también Unamuno, quien escribía: “la originalidad, como es sabido, no consiste en la novedad de los temas, sino en la manera de sentirlos”.

Así, pues, con el concepto de originalidad, Guillermo de Torre une estilo y tradición de la siguiente manera:

“Ahora bien, obvio es decir que esta manera propia de sentir presupone, y a la vez origina, un lenguaje y hasta un estilo personal o generacional. Porque precisamente en la actitud sensible personal, traducida por un estilo singular, es donde se expresa la originalidad peculiar de cada época literaria decisiva. El estilo es el cuño del tiempo. Inútil la pretensión de querer escapar a tal marca. Rebasar, trascender una época superando sus maneras, no quiere decir que no se haya pertenecido a aquélla e inclusive participando de

sus “tics”. Porque todo estilo creador, por muy neutro que llegue a parecernos en el transcurso de los años o de los siglos, lleva inscrito en filigrana su fecha.”<sup>317</sup>

Así, pues, este crítico cita a León Felipe para seguir definiendo estilo como tradición: ‘...*La originalidad no se apoya en el tema que ya viene planteado desde las sombras antiguas, sino en la manera de ir empujando, cada uno con su esfuerzo, este tema hacia la luz.*’ (Prólogo a *Alas y jorobas o el rey bufón*, 1946).

Para algunos poetas, por ejemplo, Pedro Salinas, la tradición resulta liberadora, se mantiene con ella una responsabilidad, pues es selectiva, otorga lo mejor, acentúa las discordancias y conserva las diferencias, Guillermo de Torre apunta hacia la posible alternancia determinada por la ley de las polaridades entre periodos masculinos y femeninos a lo largo de la historia. Una época romántica sucede a una clásica o precede a otra preclásica. Asimismo, ningún escritor consciente puede desligarse de su época, en esto estriba el ser original, la cuna de la originalidad es la atmósfera epocal de cada artista, “en cuyo caos éste se adentra para extraer y organizar con unidad un mundo nuevo. Cuanto más grande es la obra de arte tanto mayor será el reflejo de su época.”<sup>318</sup>

### Movimientos y personalidades

Los movimientos literarios son grupos caracterizados por cierta homogeneidad, cierta común voluntad de estilo y un espíritu acorde de ruptura e inauguración a la par. Es de señalar que las generaciones suelen ajustarse a un ritmo del calendario, pero los movimientos literarios no presuponen ninguna rigidez en las fechas de aparición: brotan como expresión del factor de las personalidades. Personalidades que son determinantes de

---

<sup>317</sup>Guillermo de Torre. Historia de las literaturas de vanguardia, t. I, Punto Omega. Madrid, 1971. p. 41.

los estilos. Movimientos, personalidades y estilos son elementos estrechamente asociados en la historia literaria. Guillermo de Torre mantiene la tesis en defensa de los movimientos y no de las personalidades, se apoya en el existencialismo: vivir es un estar en el mundo. Negar los movimientos, apunta este crítico, es estar en una ucronía delirante, rechazar la historicidad esencial y olvidar el “aire del tiempo”.

Guillermo de Torre señala que aceptar la idea de los movimientos y generaciones equivale a definirse como historicista. Porque el ser del hombre tiene historia, el ser y el tiempo viven conjugados. Para no defender personalidad en contra de movimiento, es necesario resaltar la diferencia entre personalidad e individualidad. Escribía Unamuno (*Ensayos, IV*) que la noción de personalidad se refiere más bien al contenido, y la individualidad al continente espiritual.” Ignorar lo anterior es infraestimar los movimientos y el aire del tiempo como característica epocal. André Breton ha escrito que “la historia de los movimientos intelectuales más recientes se confunde, en su conjunto, con las personalidades más trascendentes de nuestro tiempo.” Aun en las letras clásicas cualquier personalidad es consecuencia de su época, aunque no se tuviera conciencia de los movimientos; lo mismo puede decirse modernamente, a partir del siglo XIX, del barroco o cualquier periodo histórico. Así, pues, un movimiento literario es: “un grupo o una sucesión de autores, sacudidos por las mismas fuerzas, inspirados por los mismos jefes, que persiguen juntos un fin análogo”.

En resumen, Guillermo de Torre une tradición y estilo: puesto que la originalidad (como modo de sentir y ver) de una personalidad da como resultado un estilo individual o generacional, o estilo de movimiento literario. Es el modelo de la personalidad lo que da

---

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 45.

por resultado la originalidad de cada época literaria, de cada tradición literaria, por eso, el estilo es el cuño del tiempo.

Guillermo de Torre asienta que estilo es el cuño del tiempo, esto es, lo que perdura es el modelo de una personalidad; lo que perdura en el tiempo es el modelo de una personalidad. Aquí podemos introducir “el modelo de lo clásico” de Gadamer, en Verdad y método, donde utiliza este concepto para explicar en qué consiste la tradición. “El modelo de lo clásico” de Gadamer constituye en su definición lo que es estilo, entendido como lo que perdura en el tiempo y se convierte en modelo a seguir.

### **El modelo de lo clásico en Gadamer**

Según Gadamer, el modelo de lo clásico, que había sido un concepto estilístico, ahora adquiere un nuevo matiz en la ciencia. El concepto de lo clásico en la antigüedad clásica, reunía un aspecto normativo y otro histórico; éste mantuvo sus dos aspectos hasta la época de Hegel, quien justifica la historización del concepto de lo clásico e introduce la tendencia que concibe lo clásico como un concepto estilístico y descriptivo, “el de una armonía relativamente efímera de medida y plenitud, media entre la rigidez arcaica y la disolución barroca”.<sup>319</sup> De esta manera se incorporó al vocabulario estilístico: lo normativo quedó en segundo lugar, se acentuó sólo el valor histórico.

Gadamer señala que en la autocrítica histórica de la primera guerra mundial, la “filología clásica” quiso reconocer el aspecto normativo de lo clásico, pero se encontró con el problema de la canonización de escritores y lo único que perduró del concepto fue su aspecto histórico. Asimismo, cuando empleamos actualmente el término clásico, este concepto no tiene nada que ver con el aspecto normativo de la antigüedad.

“Clásico es un concepto histórico de un estilo que se determina unívocamente por su confrontación con lo de antes y lo de después.”<sup>320</sup>

Para Gadamer, el concepto de lo clásico designa hoy una fase del desarrollo histórico. Lo clásico es algo más que una época o el concepto histórico de un estilo; no designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, “sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad.”<sup>321</sup>

Es obvio, apunta Gadamer, que el primer aspecto de lo clásico es lo normativo, pero éste queda en segundo plano, pues en la medida en que la norma es puesta en relación retrospectiva con algo ya pasado, que logra satisfacer a la norma en cuestión, ésta contiene un registro temporal que la articula temporalmente. La historia de la cultura occidental tomó como canon a los escritores de la “antigüedad clásica”. Se comprende entonces cómo “el concepto histórico de estilo pudo acercarse a este uso lingüístico. Pues aunque la conciencia que acuña a este concepto sea una conciencia normativa, hay en ella al mismo tiempo un rasgo retrospectivo.”<sup>322</sup> Además, los autores conocidos como clásicos representan cada uno un determinado género literario y fueron en su momento el cumplimiento de la norma vigente que correspondía a ese género, y posteriormente pasaron a ser canon. Señala Gadamer: “Si frente a estas normas de los géneros literarios se vuelve a un pensamiento histórico, esto es, si se piensa la historia de estos géneros, entonces lo clásico se convierte en el concepto de una fase estilística, de un punto culminante que articula la historia del género en lo de antes y lo de después.”<sup>323</sup> Así, pues, como los

---

<sup>319</sup> Hans-Goerge Gadamer. Verdad y método, Sígueme, Salamanca, 1991, p. 355.

<sup>320</sup> Ibid., p. 355.

<sup>321</sup> Ibid., p. 356.

<sup>322</sup> Ibid., p. 358.

<sup>323</sup> Ibid., p. 358.

géneros literarios corresponden a un espacio de tiempo restringido, lo clásico designa una determinada fase dentro del conjunto de la antigüedad clásica, motivo por el cual el concepto de lo clásico se convierte en la fusión de época con estilo.

De esta manera, el concepto de lo clásico es estilístico e histórico, pero pasando por la historia, el concepto se convierte en un término histórico general de estilo, pues no hay que olvidar su carácter normativo: “Todo ‘nuevo humanismo’ comparte con el primero y más antiguo la conciencia de su pertenencia inmediata y vinculante a su modelo que, como pasado es inasequible y sin embargo presente. En lo ‘clásico’ culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación en la ruina del tiempo. Claro que la esencia general de la tradición es que sólo hace posible el conocimiento histórico aquello que se conserva del pasado como lo no pasado.”<sup>324</sup>

La tradición es lo clásico porque es lo que se conserva “porque se significa e interpreta a sí mismo”, esto es, es tan elocuente que dice algo a cada presente como si se lo dijera a él particularmente. Lo clásico no es lo que se supera temporalmente, sino que él mismo o ello mismo se está superando con su propia mediación.

Se infiere, pues, con Gadamer, que tradición es estilo y que conserva tanto su aspecto normativo como histórico, aunque el segundo permanezca sobre el primero.

Gadamer señala con el modelo de lo clásico, que la conciencia histórica trata de comprender el fenómeno histórico no sólo desde su momento, sino que contiene al mismo tiempo la conciencia de la pertenencia a ese mundo, y al mismo tiempo contiene la pertenencia de la obra a nuestro propio mundo. Por este motivo:

---

<sup>324</sup> Ibid., p. 359 (lo subrayado es mío).

*“El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continúa mediación. Esto es lo que tiene que hacerse en la hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método.”*<sup>325</sup>

En este trabajo se intenta desplazar los aspectos normativo e histórico del modelo de lo clásico de Gadamer tanto al concepto de tradición en filosofía de la ciencia, como al concepto de tradición en hermenéutica, y dar cuenta, pues, de que se le puede llamar a la tradición, estilo. Empecemos por el concepto de tradición en filosofía de la ciencia.

### **Tradicón y estilo en filosofía de la ciencia**

Hemos visto que el concepto de lo clásico es estilístico e histórico, pero pasando por la historia, el concepto se convierte en un término histórico general de estilo, pues no hay que olvidar su carácter normativo. Con Gadamer, pues, tradición es estilo y este concepto conserva tanto su aspecto normativo como histórico. Ahora bien, la noción de tradición en filosofía de la ciencia puede verse como estilo en tanto que Popper, Kuhn y Laudan coinciden en su concepto de tradición en lo siguiente:

a) Es característico del concepto de tradición de estos filósofos su ser histórico.

B) El concepto de tradición, en filosofía de la ciencia, se caracteriza por ser normativo, esto es, estipula bases convencionales (teorías, criterios, valores) para evaluar las creencias y acciones de las comunidades científicas, por lo que las tradiciones son

---

<sup>325</sup> Ibid., p. 360.

modelos de conocimiento, de criterios y valores que evalúan el conocimiento de las mismas.

### **a) Aspecto histórico de la tradición en filosofía de la ciencia**

Popper, Kuhn y Laudan coinciden en caracterizar a la tradición de manera histórica. Así, pues, en Popper este aspecto se encuentra con el surgimiento de la tradición de segundo orden, con otras palabras, con el surgimiento de la ciencia misma, pues ésta nació “de la discusión crítica del mito”, antes sólo existía la tradición de primer orden, que para éste filósofo es el mito. De esta manera, la tradición de segundo orden es antigua, surgió en Grecia con la ciencia y su actitud crítica o razonadora. Es importante resaltar que para Popper sólo existe, en la historia, la tradición de segundo orden, de tal suerte que el desarrollo científico o cambio revolucionario se da en el aspecto divergente, en la crítica de lo dado, en la crítica de la tradición de primer orden que es el mito y constituye lo convergente y acumulativo, pero según Popper, no hay crecimiento científico en lo acumulativo convergente, sino en la crítica divergente.

Kuhn, por su parte, está en contra de la tradición de segundo orden, pues según él, únicamente en la ciencia convergente, fijada en un consenso adquirido por educación científica y fortalecido por la práctica de la educación científica es donde se da lugar a una revolución y entonces la tradición entendida como la ciencia normal, es abandonada para dar lugar a otra nueva, pero los cambios revolucionarios son raros y lo que existe son épocas prolongadas de ciencia convergente necesarias para el cambio revolucionario. Según Kuhn, es falsa la idea de una tradición de segundo orden universal, lo que existe son tradiciones de investigación históricamente identificables que al dar lugar a un cambio revolucionario, son dinámicas. Con este filósofo tenemos como característica de la



tradición su ser histórico: son épocas de ciencia normal que cambian en el tiempo debido a revoluciones científicas. Asimismo, es necesario señalar que cada época o tradición tiene su propia estructura, consenso y normas.

Para Laudan, el aspecto histórico de las tradiciones de investigación está dado en las relaciones de influencia de la tradición sobre las teorías específicas que abriga; los modos principales de relación entre éstas son el conceptual (que llamo normativo en este trabajo) y el histórico.

La influencia de las tradiciones de investigación conceptual (es decir, normativa para este trabajo) no implica que las tradiciones de investigación sean estáticas, sino que son históricas, pues nacen, prosperan y mueren. Las tradiciones de investigación se caracterizan por ser evolutivas, esto es, tienen cambios importantes en ellas. Laudan considera dos tipos de cambios: la modificación de una teoría T por otra teoría T, y modificaciones a nivel de núcleo.

Las tradiciones de investigación son evolutivas porque en ellas hay un conjunto de elementos que no puede ser rechazado sin cambiar la tradición.

Las tradiciones de investigación pueden ser evaluadas en forma aislada por el científico para que éste pueda elegir entre varias alternativas de ellas en forma racional y también pueda dar cuenta del desarrollo progresivo del conocimiento científico. Hay dos modos de evaluar las teorías: sincrónico y diacrónico. En el primero se encuentra la adecuación, esto es, qué tan efectivas son las últimas teorías de la tradición de investigación para resolver problemas. En el segundo caso se pregunta por la progresividad de una tradición de investigación, es decir, si en el curso del tiempo ha aumentado o disminuido sus componentes para resolver problemas y por su propia adecuación. Esta cuestión es obviamente temporal, y sin ella, no se puede dar cuenta de su carácter progresivo. En el

caso sincrónico, se observan los cambios de adecuación en un periodo de tiempo específico; en el segundo, en el diacrónico, se compara la adecuación de los conjuntos de teorías de la tradición de investigación de la versión más antigua con la reciente. Asimismo, para evaluar una teoría hay que tener en cuenta una base convencional, esto es, la elección de una tradición de investigación más progresiva, pero el mismo científico puede utilizar otras alternativas que le permitan hacer uso de otras tradiciones más progresivas.

En conclusión, todas las nociones de tradición anteriores se caracterizan por tener gran duración en el tiempo, por permanecer. En Popper, la tradición de segundo orden ha permanecido desde la Grecia antigua; en Kuhn, las tradiciones, además de tener larga duración en el tiempo, esto es, permanecer como épocas, permanecen en la historia de la ciencia. Con Laudan tenemos que las tradiciones de investigación pueden perdurar siglos, pero también que no son estáticas, pues la influencia de éstas sobre teorías específicas hace posible la modificación de teorías  $T$  por otras teorías  $T'$ , o modificaciones de núcleo; asimismo, mientras mejores resultados se tengan de las tradiciones respecto al progreso, éstas perdurarán más en el tiempo.

Tenemos, pues, que todas las tradiciones anteriores perduran en el tiempo; sin embargo, son dinámicas, pero el cambio de una tradición a otra es porque también va a perdurar en el tiempo. Además, a lo largo de la historia, lo único que tenemos son tradiciones identificables históricamente. Así, pues, las tradiciones son perdurables en el tiempo, y simultáneamente o paradójicamente, dinámicas quizá porque contienen un aspecto normativo, el cual les permite satisfacer las necesidades de su tiempo, entonces, triunfa la tradición que mejor se adecuó a la resolución de problemas. Llegamos a otro

punto importante dentro de la caracterización de la tradición: el aspecto normativo. Veamos.

### **b) Aspecto normativo de tradición en filosofía de la ciencia**

El concepto de tradición en filosofía de la ciencia es normativo, esto es, estipula bases convencionales (teorías, criterios, valores) para evaluar las creencias y acciones de las comunidades científicas, por lo que las tradiciones son modelo de conocimiento, de criterios y valores que evalúan el conocimiento de las mismas.

#### Aspecto normativo en la tradición de Popper

Según Popper, la ciencia surge con la invención de la crítica convertida en tradición sobre los mitos. Para el avance científico se necesita una tradición de segundo orden (actitud crítica) sobre otra de primer orden (mito). En la tesis de este filósofo sólo existe en la tradición de primer orden acumulación y es menos importante que la de segundo orden, pues hay menos acumulación de conocimiento en la ciencia que cambio revolucionario. De esta manera, el conocimiento científico no crece en la tradición acumulativa, sino que avanza en la tradición de modificar sus mitos tradicionales (en lo divergente). La tradición de segundo orden, como sabemos, constituye la tradición del racionalismo crítico de Popper; entonces, para el desarrollo científico se necesita seguir la pauta de la tradición de segundo orden, pues sin ella no hay ningún avance científico.

#### Aspecto normativo en Kuhn

Kuhn, por su parte, está en contra de la tradición de segundo orden, cuestiona la imagen del científico en crítica perpetua, y propone, en cambio, la existencia de tradiciones de investigación históricamente determinadas, pues es únicamente en la ciencia convergente, esto es, en una tradición determinada, fijado en un consenso adquirido por educación científica y fortalecido por la práctica de la educación científica donde se da

lugar a una revolución y entonces la tradición entendida como el pensamiento convergente, es abandonada para dar lugar a otra tradición, pero los cambios revolucionarios son raros y lo que existe son épocas prolongadas de ciencia convergente necesarias para el cambio revolucionario. Es importante señalar que las tradiciones de Kuhn involucran lenguajes, conceptos, presupuestos, teorías y metodologías, así como criterios y valores epistémicos que al aislar problemas crearán pensamiento divergente para dar lugar a la revolución científica, me parece pertinente introducir aquí lo que señala Ambrosio Velasco: “Pero es importante observar, que Kuhn coincide con Popper sobre la necesidad de valores y normas epistémicas compartidas entre los científicos, a fin de que sean posibles las discusiones críticas y el establecimiento de consensos”<sup>326</sup> Sin embargo, en Kuhn las normas convergentes no son reglas metodológicas claras y universales para resolver problemas, como en Popper; sino que son reglas que restringen o ponen límites a la discusión y argumentación: “En este sentido la racionalidad en la elección de teorías se acerca más a la deliberación moral o política sobre asuntos prácticos (phronesis) y menos a la demostración metodológica de la verdad o falsedad de tesis teóricas (episteme).”<sup>327</sup>

Así, pues, el aspecto normativo de las tradiciones de investigación en Kuhn involucra lenguajes, conceptos, presupuestos, criterios, actitudes y valores epistémicos; pero se podría quizá objetar que en los periodos críticos de cambio de una tradición a otra no ocurre la existencia de un aspecto normativo, esto es, un modelo con base en el cual se pueda decidir qué teoría es mejor a otra, sino que ocurre un proceso deliberativo en el cual se debe decidir en lugar de seguir algún modelo o norma. Sin embargo, es en la decisión

---

<sup>326</sup> Cfr. Ambrosio Velasco Gómez. “El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica”, artículo inédito.

<sup>327</sup> Ambrosio Velasco. *Op. cit.*, citando a Ana Rosa Pérez Rasanz. “Racionalidad sin fundamentos”, artículo inédito.

final del proceso deliberativo donde se crea una nueva tradición y ésta opera como modelo a seguir, con sus propios valores epistémicos; Ana Rosa Pérez en su trabajo “Racionalidad sin fundamentos”, acerca de Kuhn, señala lo siguiente:

“Las decisiones que trascienden en la ciencia, es decir, aquellas que al lograr algún acuerdo significativo generan tradiciones fecundas de investigación trazando de este modo las líneas del árbol evolutivo de las disciplinas científicas-, son resultado de una deliberación, y este hecho en lugar de hacerlas epistémicamente sospechosas muestra más bien el amplio alcance de la racionalidad, de la habilidad para pensar y razonar más allá de lo que es capturable mediante algoritmos. De aquí que Kuhn sustituya el modelo de reglas por un modelo de razones concluyentes a favor de las modestas buenas razones.”<sup>328</sup>

Si bien en los periodos críticos de cambio de una tradición a otra, los valores epistémicos compartidos de una comunidad científica “construyen, pero no determinan” las elecciones de los científicos en las teorías, la elección tomada genera una tradición y ésta constituye la ciencia convergente, fijada en un consenso adquirido por educación científica y fortalecido por la práctica de la educación científica y que también involucra lenguajes, presupuestos, teorías y metodologías, así como criterios y valores epistémicos. En fin, la tradición se convierte en un modelo a seguir, en la ciencia convergente, adquiere, pues, un aspecto normativo, pues en ella y bajo sus criterios, metodologías, teorías, etc., son educados los científicos y con base en todos los lineamientos (epistémicos, metodológicos, presupuestos) se opera durante el tiempo vigente de la permanencia de alguna tradición.

Aspecto normativo en Laudan

Es característico de las tradiciones de investigación de Laudan su aspecto normativo:

“Entre las características más importantes de cualquier tradición de investigación se encuentran: un cierto número de teorías específicas que la ejemplifican, compromisos metafísicos y metodológicos que la individualizan y la distinguen de otras, discurren a través de formulaciones diferentes y tienen una larga historia. En este sentido una tradición de investigación proporciona un conjunto de directrices para que las teorías específicas se desarrollen.”<sup>329</sup>

Lo normativo de una tradición de investigación en Laudan se encuentra en la definición misma de tradición: ‘Dicho simplemente, una tradición de investigación es pues un conjunto de ‘sies’ y ‘noes’ *ontológicos y metodológicos*. Intentar lo que está prohibido por la metafísica y la metodología de una tradición de investigación, supone que uno mismo se sitúa fuera de esa tradición y la repudia.”<sup>330</sup>

Las directrices principales de una tradición de investigación son una ontología y una metodología. La ontología especifica las entidades que la tradición concibe así como la manera en que interactúan éstas. La metodología, por su parte, estipula los modos de proceder válidos como métodos para evaluar a las teorías. Así, pues, cualquier tradición de investigación está constituida por una serie de teorías específicas que concretan su ontología al satisfacer su metodología.

Las tradiciones de investigación estipulan la ontología (de qué está hecho el mundo) y la metodología (cómo debe ser estudiado) y proporcionan los criterios para resolver

---

<sup>328</sup> Ana Rosa Pérez R. “Racionalidad sin fundamentos”, IIF-UNAM, artículo inédito, p. 14.

<sup>329</sup> Raúl Alcalá Campos. “Problemas de la tradición”, artículo inédito.

problemas empíricos o conceptuales. Estos criterios permiten evaluar a la misma tradición, no para saber si es verdadera o falsa, sino para saber cuál tradición es preferible o más adecuada que otra con fallas. De esta manera, el problema de lo metodológico y ontológico se vuelve secundario al evaluar tradiciones rivales, pues lo que le interesa a Laudan es lo conceptual y empírico, pero también lo empírico visto con aras al futuro.

Tenemos, pues, que el aspecto normativo de las directrices principales (ontología y metodología) es fundamental sólo en la estipulación de un grupo de teorías que entren a formar parte de la tradición de investigación, pero al cotejar tradiciones de investigación distintas, este aspecto normativo es secundario e interesa lo conceptual y empírico con aras al futuro ¿podríamos pensar que este último aspecto del progreso es normativo? Desde mi punto de vista, sí, pero veamos primero el aspecto normativo de las relaciones entre una tradición de investigación y sus propias teorías.

La relación entre tradición de investigación y sus propias teorías específicas es de influencia de la primera sobre las segundas; tal influencia es la siguiente:

Determinación de problemas: a) empíricos, con base en la ontología de la tradición de investigación se determina cuál es el dominio de aplicación de las teorías constituyentes; b) conceptuales, ocurre cuando se genera una tensión entre la tradición y una teoría de ésta, cuando se aceptan supuestos de una teoría que contradicen a los de la tradición.

Las tradiciones de investigación limitan porque estipulan la ontología y la metodología de las teorías específicas que podría contener.

Las tradiciones de investigación son heurísticas en tanto que con su influencia proporcionan indicios para generar nuevas teorías. La función heurística puede generar nuevas teorías o modificar teorías ya constitutivas.

---

<sup>330</sup> Larry Laudan. El progreso y sus problemas. Cit. Por Raúl Alcalá. Op. Cit., p. 6.

Las tradiciones de investigación justifican puesto que sancionan los supuestos de las teorías específicas.

Estas cuatro funciones de influencia de las tradiciones de investigación sobre las teorías específicas que puede abrigar, constituyen en conjunto un aspecto normativo: Las tradiciones de investigación tienen cuatro funciones de modelo normativo como se apunta en los cuatro puntos anteriores. No obstante, el aspecto normativo de las tradiciones de investigación sobre sus teorías no es estático, debido a la dinámica de las tradiciones: nacen, se desarrollan y mueren. El aspecto normativo nace, se desarrolla y muere puesto que el aspecto normativo de las tradiciones está en la propia definición de tradiciones de investigación.

En la evolución de las tradiciones de investigación puede haber dos cambios: la modificación de teorías constitutivas, donde se puede sustituir una teoría T por otra teoría T', o bien, modificaciones a nivel de núcleo. Pero es importante resaltar que en la evolución de las tradiciones cada una de ellas lleva su propio aspecto normativo, e independientemente de la sustitución o no de alguna tradición de investigación por otra, lo que permanecerá tendrá su propio aspecto normativo (ontológico y metodológico).

Aspecto normativo en la evaluación de las tradiciones de investigación. A Laudan le interesa más que el aspecto normativo (ontológico y metodológico) el aspecto empírico y conceptual para ver qué tradición de investigación resuelve más los problemas que otra con fallas. Sin embargo, en este punto, también hay un aspecto normativo, veamos.

Según Laudan, para elegir las tradiciones de investigación se debe seguir una evaluación, ésta puede ser sincrónica o diacrónica. En el primer caso se toman en cuenta cuestiones de adecuación, esto es, ver qué tan efectivas resultan las tradiciones de investigación para resolver problemas empíricos, ya sean las últimas teorías de la tradición



ignorando a sus predecesoras. Respecto a la evaluación diacrónica se toma en cuenta la progresividad de una tradición, es decir, si ha aumentado o disminuido su capacidad para resolver problemas, así como su adecuación (en un periodo histórico dado). El progreso se mide en tasa de progreso: donde se observan los cambios de su adecuación, en un periodo de tiempo determinado; y el progreso general: donde se compara la adecuación de las teorías recientes o antiguas de una tradición de investigación.

Además, al evaluar a una tradición de investigación hay que tomar en cuenta el contexto de adecuación y el contexto de utilización. En el primero, el científico, para ser racional, debe elegir la teoría o la tradición más progresiva; en el segundo caso, no se impide al científico la búsqueda de alternativas inconsistentes con la tradición en la cual se encuentra trabajando.

Como podemos observar, la evaluación de las tradiciones de investigación también puede verse como un aspecto normativo, pues al evaluar, el científico debe tomar en cuenta la adecuación y el progreso de las mismas tradiciones de investigación.

Como podemos observar, es característico, y quizá esencial en el concepto de tradición en filosofía de la ciencia su aspecto normativo e histórico. Motivo por el cual, con el modelo de lo clásico se puede ver a la tradición en filosofía de la ciencia como estilo. Veamos ahora si estos dos aspectos de dicho modelo se pueden aplicar a las diferentes nociones de tradición en la hermenéutica propuestas en este trabajo.

## Estilo y tradición en la hermenéutica

### Aspecto histórico en la tradición de Gadamer.

El problema hermenéutico de Gadamer se basa en la legitimidad de los prejuicios, misma que consiste en la autoridad, en la sujeción de los prejuicios, pues la autoridad es una fuente de verdad, autoridad no significa obediencia ciega, sino que es un acto de reconocimiento, se reconoce que otro está por encima de uno en juicio y perspectivas y que en consecuencia, su juicio es preferible o tiene primacía respecto al propio. La teoría de los prejuicios encuentra apoyo en el tipo de autoridad que el Romanticismo defendió, la tradición, que como podemos observar tiene un aspecto histórico de permanencia:

“Lo consagrado por la tradición y el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento.”<sup>331</sup>

La tradición, para conservarse en la historia, debe ser cultivada, asumida y afirmada, pues no se da permanentemente. Asimismo, la conservación es un acto de razón, caracterizada por el hecho de no traer la atención sobre sí.

Las ciencias del espíritu, deben verse desde una perspectiva histórica, pues se encuentran interpeladas por la tradición, en ellas el interés del investigador se vuelve hacia la tradición:

“Lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado. Éste sólo aparece en la

multiplicidad de dichas voces: tal es la esencia de la tradición de la que participamos y queremos participar. La moderna investigación histórica tampoco es sólo investigación, sino en parte mediación de la tradición. No podemos verla sólo bajo la luz del objeto y los resultados asegurados; también en ella realizamos nuestras experiencias históricas en cuanto que ella hace oír una luz nueva en la que resuena el pasado.”<sup>332</sup>

El aspecto histórico de la tradición significa que no podemos salirnos de nuestro pasado, que siempre estamos en condición de herederos y no de innovadores.

#### Aspecto normativo de la tradición en Gadamer

El aspecto normativo de la tradición en Gadamer se encuentra en la legitimidad de los prejuicios, basada en la autoridad: reconocer que otro está por encima de uno en juicio y perspectiva, y por tanto, su juicio es preferible al propio. Asimismo, lo normativo está en la forma de autoridad que el Romanticismo defendió: lo consagrado por el pasado que posee una autoridad que se ha hecho anónima. Así, pues, las ciencias del espíritu deben de estudiarse en la tradición: la investigación histórica es mediación de la tradición.

Como se puede observar, en la tradición de Gadamer, el aspecto histórico y normativo del “modelo de lo clásico” se encuentran en la definición misma de tradición.

Los prejuicios legitimados, pasando por la autoridad de la tradición se convierten en modelo a seguir, y en tanto que perduran, tienen un aspecto histórico.

#### Aspecto histórico en la noción de tradición en Paul Ricoeur

El aspecto histórico de la noción de tradición de Ricoeur se encuentra en la idea del tiempo histórico pensado en una red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro, la

---

<sup>331</sup> H. George Gadamer. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1991.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 353.

recepción del pasado y el presente vivido. Dicha red de perspectivas cruzadas supone la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de espera. Esta tensión tiene implicaciones éticas y políticas: se trata de impedir que devenga cisma, para ello se deben evitar esperas utópicas y buscar esperas determinadas, limitadas; para lograr esto último no se debe considerar al pasado como algo muerto, caducado, por el contrario, hay que reavivarlo, pues “sólo esperas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto de revelarlo como *tradición viva*. Así, pues, la meditación crítica del futuro lleva a una meditación análoga sobre el pasado; motivo por el cual, Ricoeur caracteriza al ser-marcado-por-el-pasado y esclarece la noción de tradición. Sin embargo, este hermeneuta no propone una hermenéutica de la tradición, sino una crítica de las ideologías, pues al esclarecer el término tradición, Paul Ricoeur distingue entre:

*La tradicionalidad*, que representa la fusión de horizontes de Gadamer y es el contenido formal de la tradición, es una dialéctica interna al espacio de experiencia.

*Las tradiciones*, que designa al contenido material de la tradición, son las cosas dichas, interpretaciones y reinterpretaciones que se encuentran en textos.

*La tradición*, que involucra la pretensión de verdad de las tradiciones, y se encuentra en Gadamer como la pretensión de verdad de las cosas mismas: el prejuicio, la autoridad y la tradición.

Según Ricoeur, pasar de las tradiciones a la tradición, es introducir legitimidad, el prejuicio se vuelve legitimado, pues pasa por la autoridad del mejor razonamiento. Frente a esto, Ricoeur propone una crítica a las ideologías, pues no hay pretensiones de verdad, sino pretensiones de ideología.

La crítica de las ideologías se coloca en un principio dialógico y es posible si se articula sobre el pensamiento de la historia que pone en relación un horizonte de espera y

un espacio de experiencia. El momento hermenéutico de la crítica se ejerce respecto al horizonte de espera sólo en la medida en que se ejerce respecto al horizonte de espera.

Ricoeur señala que es importante afirmar la noción de ser-afectado-por-el-pasado, o la eficiencia de la historia sobre todos los términos de tradición. Hay que cambiar el término *tradición*, por herencia, huella, sucesión de las generaciones, y tiempo del calendario, apunta Ricoeur.

#### Aspecto normativo en la noción de tradición de Ricoeur

El aspecto normativo en la noción de tradición de Ricoeur puede encontrarse, desde mi punto de vista, en las implicaciones éticas y políticas de la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de espera, pues se propone la tarea de impedir que la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de espera devenga cisma, para ello, nuestro filósofo se limita a dos imperativos, que son obviamente, condiciones necesarias, y esto es, un aspecto normativo, dichas condiciones son: resistir a la seducción de esperas utópicas y proponerse esperas limitadas determinadas, mismas que se encuentran en el pasado no visto como algo muerto, sino vivo. Asimismo, para evitar que la tensión devenga cisma, se necesita una meditación crítica sobre el futuro que exige su complemento sobre el pasado. Esto lleva a Ricoeur a caracterizar la noción de ser-afectado-por-el-pasado y a explicar la noción de tradición, el esclarecimiento de este término lleva a este filósofo a distinguir entre la tradicionalidad, las tradiciones y la tradición, pues sólo así se podrá comprender la propuesta de Ricoeur de crítica a las ideologías en debate con la hermenéutica de la tradición, pues pasar del contenido material a las tradiciones a la tradición es involucrar legitimidad en el prejuicio gadameriano y la autoridad que se convierte en el tribunal supremo del mejor argumento; frente a esto, se propone la crítica de las ideologías, que une en el lenguaje el trabajo y la dominación. La crítica a las ideologías tiene un valor

universal: una situación de habla caracterizada por un consenso con un principio dialógico que es posible si se articula sobre el pensamiento de la historia que pone en tensión un espacio de experiencia específico y un horizonte de espera determinado. El momento hermenéutico de la crítica se ejerce respecto al horizonte de espera sólo en la medida en que se ejerce respecto al espacio de experiencia.

Como podemos observar, Ricoeur propone una idea de tradición distinta a la de Gadamer. Es la tensión entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia lo que lleva a Ricoeur a caracterizar el ser-marcado-por-el-pasado, pues determina éste al horizonte de espera en la medida de no reconocer al pasado como algo caducado, sino vivo. El aspecto histórico se encuentra entonces en la recepción del pasado como algo vivo que influirá en el futuro en la medida que se ejerza la crítica de las ideologías. Si bien Ricoeur no propone hablar de tradición, utiliza sinónimos para acercarse al pasado, huella, herencia, tiempo del calendario, y considera necesario darle más importancia al término ser-afectado-por-el-pasado que a la noción de tradición, pues ésta introduce legitimidad ideológica, sin embargo, está de acuerdo con Gadamer en que lo esencial de la tradición es que no estamos nunca en condición de innovadores, sino siempre en condición de herederos, de tal suerte que su ser-marcado-por-el-pasado es similar a la noción de tradición de Gadamer. Como podemos observar, sí se encuentra en Ricoeur el aspecto histórico en su noción de tradición. Su aspecto normativo está en la construcción de su crítica de las ideologías, así como en el esclarecimiento de la noción de tradición entre la tradicionalidad, las tradiciones y la tradición.

## **Tradición y estilo en Vattimo**

### **Aspecto histórico en la hermenéutica de Vattimo**

La noción de tradición en Vattimo es correlato de su historicismo y éste es el principal componente que da sentido a su hermenéutica, este filósofo introduce a su hermenéutica el significado de ser para la muerte del Dasein de la obra Ser y tiempo de Heidegger. El sentido de la caducidad biológica es lo que le permite a Vattimo establecer un vínculo con la tradición; según Vattimo, con la idea de la historia del ser se produce toda desfundamentación, pues la metafísica queda destituida no por insuficiencias epistémicas, sino por su propio acontecer. Para Vattimo, la hermenéutica no es sólo una teoría de la historicidad (de los horizontes) de la verdad, ella misma es una verdad radicalmente histórica.

Vattimo propone una desfundamentación de la hermenéutica basada en el historicismo de esta última, pues en lo único que se basan las interpretaciones es en la herencia histórica. Esta concepción de la hermenéutica se presenta, según Vattimo, como la interpretación más persuasiva de una situación o una época, como historicismo, su verdad se encuentra en el mismo historicismo así como en la mejor interpretación de un curso de eventos. De esta manera, la verdad está en la interpretación y sólo puede hablarse de verdad en lo heredado.

### **Aspecto normativo en Vattimo**

Este aspecto se encuentra relacionado con la idea del historicismo, al considerar a la hermenéutica sólo dentro del historicismo, se llega a la desfundamentación de la misma, su verdad es radicalmente histórica. Lo único que tenemos para lanzar una interpretación, según Vattimo, es la herencia histórica, por tanto, no hay hechos, sólo interpretaciones,

pues la hermenéutica es respuesta a un GeSchik, pues no hay retroceso del ser. Con base en la desfundamentación de la hermenéutica y con Nietzsche, este pensador propone una hermenéutica nihilista, caracterizada por ser una respuesta a una historia del ser interpretada como acontecer. En lugar de una fundamentación de la hermenéutica, propone una filosofía de la interpretación, pues no hay hechos, sólo interpretaciones y la verdad estriba en la mejor interpretación.

### **Conclusiones**

Como podemos observar, en la noción de tradición en filosofía de la ciencia, así como en el concepto de tradición en hermenéutica, podemos hablar de estilo, en tanto que es posible aplicarle “el modelo de lo clásico” de Gadamer, en su aspecto normativo e histórico. Esta conclusión nos conduce, quizá, a una pluralidad de interpretaciones, pues, aunque en la filosofía de la ciencia aparezcan tradiciones de investigación, tenemos que éstas triunfan mediante un consenso basado en la interpretación progresiva, asimismo, también podemos hablar de progreso en la hermenéutica, en tanto que prevalecen en el tiempo las mejores interpretaciones hasta que no haya razones para cambiar de una tradición a otra.

Por otro lado, las cuestiones acerca de relativismos o universalismos en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica, parecen no tener cabida, puesto que las tradiciones de investigación dan cuenta de un carácter progresivo, mismo que permanece hasta que no llega otra interpretación o tradición más progresiva a ocupar su lugar, asimismo, quizá en todas las nociones de tradición se podría pensar en una tradición que involucra el tiempo histórico en pasado, presente y futuro, en tanto que constantemente se revisan las tradiciones pasadas y se mide su capacidad de progreso visto con aras al futuro.



Finalmente, es muy importante señalar que la tesis de los paradigmas y cambios de paradigma de Kuhn no contradice radicalmente la tesis de Gadamer acerca de la historia efectual, pues este último filósofo, para explicarla, se apoya en el modelo de lo clásico, conservando su aspecto normativo e histórico, y esto es lo que caracteriza a las tradiciones, tanto en la filosofía de la ciencia, como en la hermenéutica, el permanecer en el tiempo y tener un aspecto normativo, motivo por el cual hay una analogía entre estos dos ámbitos del conocimiento, ambos tienen cortes epistémicos que pueden llamarse estilo, ahora bien, hay otra analogía entre los dos ámbitos del conocimiento: los cambios de paradigma o tradiciones cambian debido al uso de racionalidad práctica, más parecida al tipo de racionalidad práctica del campo de la ética planteado por Aristóteles: la *phrónesis*, como lo veremos en las conclusiones del progreso de la hermenéutica análogo a la filosofía de la ciencia de este trabajo.

### **Conclusiones a la noción de progreso en la hermenéutica**

Para establecer cómo se da la noción de progreso en la hermenéutica, nos parece conveniente tomar en cuenta el modelo del progreso propuesto por la nueva filosofía de la ciencia. Así, pues, no intentamos que el progreso en la hermenéutica sea idéntico al de la filosofía de la ciencia, pero sí observamos que el desarrollo histórico del conocimiento propuesto por los hermeneutas es muy parecido al desarrollo del conocimiento científico del modelo de la nueva filosofía de la ciencia. Asimismo, observamos que la hermenéutica, al igual que la filosofía de la ciencia, tiene racionalidad, se trata del tipo de racionalidad práctica o *phrónesis* aristotélica, y en la hermenéutica, aunque no tiene una racionalidad epistémica, como en la filosofía de la ciencia, podríamos decir también, que la hermenéutica progresa porque hace uso de la racionalidad práctica, pues en ésta está la clave del desarrollo del conocimiento hermenéutico.

Los filósofos de la ciencia están de acuerdo con los historiadores de la ciencia en aceptar que la ciencia es una actividad que progresa y que la mejor manera de estudiar dicho progreso es a partir de la historia real de la ciencia. En esto coinciden Kuhn y Laudan, también han coincidido en una metodología que es resultado del estudio de la historia de la ciencia, y proponen elementos de análisis complejos –paradigmas, tradiciones de investigación- donde se siguen criterios normativos que constriñen las decisiones de los científicos en la resolución de problemas. Asimismo, están de acuerdo en que no existe un algoritmo que permita a los científicos decidir rápida e instrumentalmente entre una teoría más progresiva que otra. Así, pues, en tanto no existe un algoritmo para

decidir entre una teoría más apta que otra y la historia real de la ciencia ha mostrado que lo que hay son paradigmas o tradiciones de investigación, entonces optamos por el modelo de Kuhn acerca del desarrollo del conocimiento científico, pues se basa en la historia real de la ciencia y, al menos, ha dado solución al problema de cómo se opera entre la elección de una teoría y otra a falta de un algoritmo de decisión.

El modelo de Kuhn del desarrollo del conocimiento científico establece que existe ciencia normal y ciencia extraordinaria. La primera corresponde a la investigación científica realizada en un período largo de tiempo, es la investigación organizada bajo un mismo marco de supuestos básicos y se caracteriza por ser una actividad de resolución de problemas (enigmas), cuyo objetivo es lograr el acuerdo entre la teoría vigente y los hechos. Otra característica de los paradigmas es que están gobernados por reglas porque el conjunto de compromisos compartidos (conceptuales, teóricos, ontológicos, metodológicos e instrumentales) impone fuertes constreñimientos a la práctica científica. Los períodos de ciencia extraordinaria, en cambio, ocurren porque las tradiciones de investigación de ciencia normal se enfrentan, con el paso del tiempo, con anomalías que no pueden ser resueltas por las mismas tradiciones de ciencia normal, por lo cual se buscan otras nuevas teorías para resolver dichas anomalías, este período de ciencia extraordinaria termina en una revolución, en el cambio de un paradigma por otro. A falta de un algoritmo para decidir entre una teoría y otra, Kuhn propone una racionalidad *consensual*, pero donde hay un acuerdo entre expertos en la materia. Se trata del tipo de racionalidad de la *phrónesis* aristotélica: “El carácter restrictivo, pero no determinante, de los criterios epistémicos deja

a los científicos en una situación muy parecida a la descrita en el modelo de *razonamiento práctico*, elaborado por Aristóteles para el campo de la ética.”<sup>333</sup>

Ahora bien, si tomamos como base el hecho de que el desarrollo del conocimiento científico se da a partir de cortes epistémicos, paradigmas, y, además, el hacer uso de la racionalidad práctica en los períodos de ciencia extraordinaria, lleva a un *consenso*, esta situación es muy parecida al modelo del desarrollo del conocimiento planteada en la hermenéutica filosófica de Gadamer, en su noción de historia efectual, fusión de horizontes y el problema de la aplicación de la hermenéutica, donde se hace uso del tipo de racionalidad más bien cercana a la *phrónesis* aristotélica. Asimismo, es importante subrayar que las hermenéuticas de Vattimo y Ricoeur retoman las nociones de historia efectual y fusión de horizontes, así como el problema de la aplicación que lleva a la *phrónesis* de Gadamer.

#### Progreso en Gadamer

Pues bien, la noción del desarrollo del conocimiento científico de Kuhn, como cambios de paradigma, no contradice radicalmente el análisis de la tradición de Gadamer, en tanto que los cortes epistémicos se harían insignificantes si no se caracterizasen por el estilo, es decir, el modelo o las reglas por las cuales se estructuran dichos paradigmas. Es precisamente bajo la modalidad de los cortes epistémicos –paradigmas– como estamos sometidos a la historia efectual de Gadamer.

La noción de historia efectual para Gadamer significa que, cuando, desde la distancia histórica que caracteriza y determina en su conjunto nuestra situación hermenéutica, intentamos comprender un fenómeno histórico, estamos sometidos siempre a los efectos de la historia efectual; con otras palabras, debemos ser conscientes de la historia efectual, pues

---

<sup>333</sup> Ana Rosa Pérez Ranzans. “Racionalidad sin fundamentos”, en artículo inédito, p. 11.

ésta constituye nuestros prejuicios hacia el propio texto, al comprender un fenómeno histórico, desde la distancia que determina nuestra situación, nos hallamos bajo los efectos de la historia efectual, ésta nos determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación.<sup>334</sup>

Así, pues, la noción de paradigma no contradice la tesis de la historia efectual de Gadamer, pues recordemos también que para explicarla, este filósofo se apoya en el modelo de lo clásico, conservando su aspecto normativo e histórico, y esto es lo que caracteriza al paradigma kuhniano: el permanecer en el tiempo y el tener un aspecto normativo: fuertes constreñimientos para la práctica científica en la resolución de problemas. Los paradigmas entonces son muy parecidos al modelo de lo clásico de Gadamer.

Pero en Gadamer ¿hay algo que fomente el progreso en la historia efectual? La respuesta es que sí, y donde se encuentra la posibilidad de dicho progreso es en su noción de fusión de horizontes.

Gadamer señala con el modelo de lo clásico que la conciencia histórica trata de comprender el fenómeno histórico no sólo desde su momento, sino que contiene al mismo tiempo la conciencia de pertenencia de la obra a nuestro propio mundo. Por este motivo: *“El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continúa mediación”*.<sup>335</sup>

La noción de historia efectual implica la fusión de horizontes, pues el intérprete, al enfrentarse con un texto del pasado, se acerca a él sin abandonar su propio horizonte; para Gadamer, la comprensión histórica exige la tarea de adentrarse al horizonte histórico y

---

<sup>334</sup> H. George Gadamer. *Verdad y método I*, p. 414.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 360.

representárselo a uno mismo, hay que ver el pasado no desde nuestros propios prejuicios, sino desde su horizonte histórico; el horizonte del presente con el horizonte del pasado se fusionan en un diálogo. Según Gadamer, para comprender se necesita un horizonte para desplazarse a un horizonte cualquiera. El desplazarse es la fusión de horizontes.

La fusión de horizontes implica una noción de progreso, porque el horizonte del presente no es estático, sino que se encuentra en un proceso de formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba nuestros prejuicios: “La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición, pues en ellas lo nuevo y lo viejo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos.”<sup>336</sup> Como podemos observar, en la fusión de horizontes, es decir, en la comprensión, se da un proceso de tradición e innovación: lo viejo y lo nuevo crecen juntos. Además, se da un aumento de sentido, pues en la fusión de horizontes, con el paso del tiempo, se van completando o ampliando en significado las distintas interpretaciones sobre un mismo texto: “En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizontal que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente a su superación.”<sup>337</sup> En la comprensión y su resultado, la interpretación, se da una productividad o creatividad del texto, sucede entonces un proceso de tradición e innovación. Asimismo, en la comprensión de un texto por varios hermeneutas se va generando un aumento de significado del mismo. También, Gadamer establece en “La continuidad de la historia”, en Verdad y método II que si bien la conciencia histórica efectual establece que nuestra conciencia no se libera del pasado, el pasado percibido nos fuerza a acabarlo y asumir su verdad en cierto modo, pues si el conocimiento de la alteridad

---

<sup>336</sup> Ibid., p. 377.

<sup>337</sup> Loc. cit.

aspira a mantener separados sus propios conceptos y los conceptos de épocas diferentes, al final siempre conjugan ambas conceptualidades, motivo por el cual no hay antítesis entre el instante de la existencia y la continuidad de la historia, pues ha mostrado que en la concepción del instante como discontinuidad del acontecer se basa la posibilidad de preservar y percibir la continuidad de la historia; sin embargo:

“La transmisión y la tradición no gozan de la inocencia de la vida orgánica. También pueden ser combatidas con pasión revolucionaria si aparecen inertes y rígidas. La transmisión y la tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos. Al respondernos y suscitar nuevas preguntas demuestran su propia realidad y vigencia.”<sup>338</sup>

Es a través de la noción de fusión de horizontes como puede haber progreso en la hermenéutica de Gadamer, ya sea como aumento de sentido o significado en la interpretación, como innovación o hasta cambios revolucionarios.

Asimismo, la noción de fusión de horizontes supone una previa rehabilitación de las nociones de prejuicio, autoridad y tradición, puestas en cuestión por la Ilustración. En la comprensión hermenéutica se trata de obtener el horizonte correcto respecto a los objetos de la tradición que se van a interpretar sin renunciar al horizonte que nos pertenece y desde el cual interpretamos; es en la tradición donde debemos de buscar las líneas de sentido que rebasan al individuo y que orientan la comprensión, por eso, la comprensión es una vía de crítica al subjetivismo.

---

<sup>338</sup> H. George Gadamer. “La continuidad de la historia”, en Verdad y método II, p. 143.

En la hermenéutica de Gadamer se establece entre el texto y el intérprete un diálogo que parte de un *acuerdo previo*, pues se trata de una comprensión abierta a la tradición; tiene estructura de diálogo porque es el encuentro con la tradición, pero una buena conversación o diálogo es aquella en la que los intérpretes saben *preguntar*; la comprensión comienza por la pregunta, preguntar es de lo que parte la hermenéutica. La pregunta y la respuesta desempeñan la función hermenéutica de la interpretación.

El modelo de la conversación pregunta-respuesta, es decir, diálogo, representa un nuevo paradigma epistemológico porque rompe con la concepción del conocimiento entendida como sujeto-objeto y se opone al subjetivismo, pues en la esfera dialógica rige la esfera del nosotros en lugar del yo. Asimismo, se puede afirmar que hay progreso en el diálogo de la comprensión, pues se contestan preguntas, y en tanto se le da prioridad a la pregunta y se responde, entonces hay progreso, pues se tiene una meta: la pregunta y se alcanza dicha meta al responder.

Además, hay progreso en la dimensión práctica del diálogo hermenéutico porque hay consenso, en el proceso del diálogo ambos interlocutores se ven modificados; mediante el acuerdo hermenéutico se establece una transformación hacia lo común y ya no se es el que se era: “La comunidad de toda comprensión, que se basa en su carácter lingüístico, me parece que constituye un punto esencial en la experiencia hermenéutica. Construimos permanentemente una perspectiva general cuando hablamos un lenguaje común y, de esta manera, participamos en la comunidad de la experiencia del mundo. Esto queda testimoniado en las experiencias de resistencia, por ejemplo, en una discusión. Es fecunda cuando se encuentra un lenguaje común. En este caso, los participantes se separan luego como personas afines. Los aspectos individuales con los cuales ingresaron se han



modificado y, con ello, también los participantes mismos. Esto es igualmente una especie de progreso.”<sup>339</sup>

La metáfora de la discusión exitosa ilustra la fusión de horizontes como un modelo fecundo cuando a través de las preguntas el intérprete hace hablar al texto. Así, pues, en la hermenéutica de Gadamer hay progreso porque se establece un consenso en el proceso del diálogo, se contestan las preguntas mediante la perspectiva general del lenguaje común.

La fusión de horizontes se realiza en la aplicación; el problema central de la hermenéutica, el de la aplicación, establece que la comprensión hermenéutica no crea una teoría abstracta aplicable a cualquier momento posterior a su aplicación, sino que es un tipo de comprensión más parecida al saber moral desarrollado por Aristóteles en la Ética nicomaquea (phrónesis) que a la episteme; este último para los griegos es la ciencia: matemáticas, un saber inalterable que reposa en la demostración en tanto que el saber moral tiene por objeto al ser humano y como éste actúa, no puede comprobar su ser, sino que su saber debe dirigir su hacer.

Lo que Kuhn explica acerca de los períodos de ciencia extraordinaria, donde a falta de un algoritmo para la decisión entre una teoría y otra se dé lugar a una racionalidad consensual entre expertos, lo encuentra Gadamer basándose en la phrónesis aristotélica. En este sentido, podríamos señalar que en la racionalidad práctica o phrónesis hay progreso, pues mediante ella se adquiere conocimiento científico, pero no sólo en ese ámbito, sino en el campo hermenéutico o cualquier otro. La justificación del conocimiento en la phrónesis estaría dado por el consenso de expertos en la ciencia o por el consenso de la tradición en la hermenéutica.

---

<sup>339</sup> H. George Gadamer. La razón en la época de la ciencia, pp. 79-80.

Todo lo anterior respecto a la fusión de horizontes es aplicable a la hermenéutica de obras de arte literarias, puesto que señala Gadamer: “La estética debe subsumirse en la hermenéutica (...) las obras de arte deben comprenderse en la mediación del pensamiento con la vida actual”<sup>340</sup> Así, pues, la comprensión de las obras literarias se halla dentro de la historia efectual. Además, es importante subrayar que Gadamer explica la tarea hermenéutica con el ejemplo de la filología: “Este es el punto decisivo. La comprensión histórica se muestra como una especie de filología a gran escala.”<sup>341</sup> , y tal afirmación la elabora Gadamer porque entre el filólogo y el historiador existe una tensión, pues el filólogo es historiador porque intenta ganar a sus fuentes literarias una dimensión histórica propia, para él comprender es integrar un texto en el contexto de la historia de la lengua, el estilo, la forma, etc., y, finalmente, en la historia; sin embargo, los restos del filólogo del reconocimiento de la ejemplaridad de los textos significa que éste ya no refiere los textos nada más a un destinatario, reconstituido sino también a sí mismo; deja que lo ejemplar valga como modelo:

“Cada vez que se acepta un modelo entra en acción una manera de comprender que no deja las cosas como están, sino que toma decisiones y se ve obligado. Por esta referencia de sí mismo a un modelo reviste siempre un cierto carácter de seguimiento. Igual que el seguimiento es algo más que una simple imitación, su comprensión es también una forma siempre renovada de encuentro y reviste por sí misma un carácter de acontecer, precisamente porque no deja las cosas como están sino que

---

<sup>340</sup> H. George Gadamer. Verdad y método I, pp. 215-222.

<sup>341</sup> Ibid., p. 413.

encierra *aplicación*. También el filólogo teje su parte en la vasta trama de procedencia y tradición que nos sustenta a todos.”<sup>342</sup>

Ahora bien, el quehacer del filólogo dentro de la historia efectual, no contradice la tesis de Kuhn acerca de los paradigmas y cambios de paradigmas. En ambos modelos ocurre un desarrollo del conocimiento muy parecido, si hay cambio de paradigma en Kuhn es por el tipo de racionalidad práctica; asimismo, si hay cambio en Gadamer, es por la aplicación, esto es, por la *phrónesis* o racionalidad práctica. Asimismo, es conveniente hacer hincapié en que ambos filósofos son historiadores y a lo que acuden para elaborar su teoría es precisamente a la historia.

#### Progreso en Ricoeur

Para comprender cómo se da el progreso en la hermenéutica de Paul Ricoeur es conveniente explicar en qué consiste su hermenéutica de la conciencia histórica. Según este filósofo, el tiempo histórico, esto es, el tiempo humano, puede ser visto como una red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro, la recepción del pasado y lo vivido del presente. En la idea de tradición –concepto fundamental para la comprensión– están presentes estas tres categorías, de modo tal que dicho concepto supone la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia (futuro y pasado en el presente). Espacio de experiencia y horizonte de espera son categorías metahistóricas que permiten caracterizar las distintas formas en que los seres humanos han pensado en todas las épocas su existencia histórica. Son trascendentales en la medida en que son condición de posibilidad de las distintas ideas que se refieren al pensamiento de la historia, y, por otra parte, tienen implicaciones éticas y políticas, relacionadas con la razón práctica.

---

<sup>342</sup> Loc. cit.

En la categoría espacio de experiencia están presentes las ideas de lo adquirido convertido en hábito, de la posibilidad de distintos itinerarios y una relación estructural que impide que el pasado sea una simple cronología. En la categoría horizonte de espera, el término espera incluye todas las manifestaciones que apuntan al futuro (temor, querer, cálculo, racional, etc.) y que se inscriben –al igual que la experiencia- en el presente (futuro hecho presente).

Las implicaciones éticas y políticas se relacionan con la caracterización de la edad moderna a partir de un estrechamiento del espacio de experiencia (el pasado aparece lejano en tanto cumplido) y un retroceso del horizonte de espera (el futuro se presenta cada vez más incierto). Entonces, el presente se halla quebrado entre dos tiempos que huyen: la tarea ética y política consiste en impedir que la tensión devenga cisma. Dicha tarea se especifica en dos imperativos. Primero: no dejarse seducir por ideas utópicas, las esperas deben ser finitas para ser responsables y comprometidas. Segundo, se necesita resistir al estrechamiento del espacio de experiencia, producido por la consideración del pasado como lo acabado y cumplido. En este sentido, la relación con el pasado no debe ser la relación con algo muerto, sino que es necesario reavivar en él tendencias no cumplidas. Estos dos imperativos permiten que las esperas modestas y finitas tengan sobre el pasado el efecto de mostrarlo como una tradición viviente. El término para caracterizar esta acción es “iniciativa” en el plano individual, y “fuerza del presente” en el plano social y político. La iniciativa es “el presente vivo, activo, frente a un presente contemplado o reflexionado. El presente no es lo que llega, sino lo que yo hago que llegue. La fuerza del presente es entonces la transacción entre los dos imperativos de la tarea: resistir el estrechamiento del espacio de experiencia, liberando potencialidades del pasado, relacionar el presente con las

esperas utópicas, según lo razonable y comprometido, esto es, finito; Ricoeur utiliza fuerza del presente en el sentido nietzscheano.

Ricoeur propone una hermenéutica crítica, pero guiado por la idea de que sin memoria no se puede afirmar el “principio de esperanza”.

Es importante subrayar que Paul Ricoeur está preocupado por el progreso del tiempo histórico, motivo por el cual se sitúa en el presente y aquí establece la meditación crítica sobre el pasado (espacio de experiencia, esto es, pasado en el presente). Asimismo, su hermenéutica se compromete al establecer, para la reflexión crítica, esperas no utópicas, sino finitas. Para comprender este entrecruzamiento de perspectivas, Ricoeur establece la noción de ser-marcado-por-el-pasado, y luego explica el presente histórico.

El ser-marcado-por-el-pasado es derivado de la noción espacio de experiencia y también de Gadamer en Verdad y método con el tema de historia efectual, ésta es el correlato de ser-marcado-por-el-pasado.

Pues bien, aquí tenemos que la tesis del desarrollo del conocimiento científico de Kuhn como cambios de paradigma, tampoco contradice la tesis de Ricoeur en su hermenéutica de la conciencia histórica, en virtud de que presupone la historia efectual de Gadamer y ésta designa la forma o estilo en que se estructuran o articulan dichas tradiciones. El concepto de tradición de Ricoeur es más sofisticado que el de Gadamer, el filósofo francés esclarece la noción de tradición de Gadamer y distingue entre la tradicionalidad, las tradiciones y la tradición.

La tradicionalidad designa la dialéctica que se realiza en el espacio de experiencia entre la eficiencia del pasado y la recepción del pasado. Señala nuestra tarea de intercambio entre pasado interpretado y presente interpretante; puede entenderse con la

fusión de horizontes. El tema de Verdad y método que responde a tradición transmitida es el de historia efectual.

El término las tradiciones indica que no estamos en condición de innovadores, sino de herederos; las tradiciones se refieren a las cosas ya dichas, esto es, *textos* del pasado. Aquí corresponde la dialéctica de la lógica de la pregunta y la respuesta de Gadamer, el pasado nos interroga en la medida que lo interrogamos, nos responde en la medida que le respondemos.

La tradición está relacionada con la pretensión de verdad sostenida por las herencias portadoras de sentido.

Ahora bien, es precisamente bajo la noción de ser-afectados-por-el-pasado de Ricoeur, en la historia efectual, donde podríamos hallar una analogía con los paradigmas de Kuhn, en las tradiciones, pues presuponen la condición de que no estamos en actitud de innovadores, sino de herederos. Asimismo, la tradicionalidad, es decir, la fusión de horizontes constituye la posibilidad de cambio de tradiciones, pues esta dialéctica es interna al espacio de experiencia entre la eficiencia del pasado (pasado que sufrimos) y la recepción del pasado (pasado que operamos); el momento de la crítica se encuentra en la posición negativa y positiva respecto al horizonte de espera como al espacio de experiencia. Se ejerce respecto al horizonte sólo en la medida en que también se ejerce respecto al espacio de experiencia.

Finalmente, la tesis de Ricoeur para la hermenéutica de la conciencia histórica consiste en afirmar que la historia es el entrecruzamiento de la historia y la ficción, es el *tiempo humano*. Este entrecruce da como resultado una estructura epistémica y ontológica. En este sentido, hay una incorporación de lo imaginario a la historia; se incorpora entonces a la historia el relato de ficción, y en esta incorporación, con la historia real, ocurre un

entrecruzamiento que hace de la hermenéutica que se parta de un pensar ya dado (pasado), en este sentido se recuerda, es el ser-marcado-por-el-pasado, pero también se imagina hacia el futuro (horizonte de espera), la memoria y el proyectarse tienen lugar en el presente, su hermenéutica es la precomprensión de un antes hacia un después. En este sentido, la hermenéutica de este filósofo presupone la tradición, es de lo que parte, proyectándose a esperas finitas, responsables. En la comprensión hermenéutica se da entonces progreso en la fusión de horizontes (espacio de experiencia) pasando por la dialéctica del horizonte de espera.

En este sentido, se toman en cuenta las tradiciones como ser-afectado-por-el-pasado, pero, además, en el momento hermenéutico de la crítica se quedan con tradiciones que abren posibilidades utópicas, o bien, se da lugar al cambio de las mismas tradiciones.

La hermenéutica de Ricoeur no contradice la tesis de Kuhn acerca de los cambios de paradigma, además, sucede un proceso análogo con la racionalidad en los cambios de tradiciones, se trata de racionalidad práctica, pues se presupone la fusión de horizontes, del diálogo de las preguntas y respuestas, se hace uso de la razón práctica al confrontar el pasado y proyectarlo con el futuro.

### Progreso en Vattimo

De los tres hermeneutas, consultados en este trabajo, sólo Vattimo hace una comparación entre la ciencia y el arte, parte precisamente del análisis del desarrollo del conocimiento científico de Kuhn. El primer filósofo sostiene la posibilidad de construir un discurso en las artes análogo al propuesto por Kuhn en la ERC, pues los paradigmas se sustentan en un modelo estético, asimismo, asienta este pensador, con la persuasión, la imposición de un paradigma tiene muchos rasgos análogos a las de una revolución artística,

como son su difusión, articulación y establecimiento como canon de ulteriores elecciones operativas, de valoraciones y elecciones de gusto.

Por otro lado, Vattimo sostiene la tesis de que la hermenéutica, en sus versiones más reconocidas implica la tendencia de “una visión monumental de la verdad”. Con base en Heidegger asienta que el historizarse del ser-ahí tiene lugar en la decisión auténtica y se transmite en una posibilidad heredada y elegida, el acceso a la verdad está ligado a la autenticidad que remite al pasado; éste es entendido como un texto clásico, una obra de arte, capaces de servir de modelo, por lo que se puede llamar monumento, pero la autotransmisión es siempre una constitución crítica de la tradición, las posibilidades heredadas son reconocidas en su finitud y convertidas en objeto de una decisión. Esta decisión implica el progreso, no implica simple repetición ingenua, sin un cambio en la misma. Vattimo está contra la idea de que el estudio hermenéutico de la tradición sea mera repetición, y el motivo por el cual no se repite ésta es porque la interpretación es siempre un novum. Según Vattimo, la cuestión por la cual no se ve el progreso en la hermenéutica es porque ésta no teoriza su novedad, pero el evento interpretado puede ser ruptura con el pasado o repetición o persecución de la misma.

Es importante subrayar que Vattimo establece que la única vía de acceso a la verdad está dada en la historia, con base en Heidegger y Gadamer establece que tenemos experiencia del mundo dentro de un horizonte en el que las cosas vienen a ser únicamente el proyecto arrojado que siempre somos nosotros, tal proyecto es la lengua que hablamos y que nos habla, como conjunto de costumbres, como patrimonio de textos y como diálogo impersonal.

En conclusión, el modelo del desarrollo científico como cambios de paradigma propuesto por Kuhn, no contradice el modelo de las hermenéuticas acerca del progreso en



las mismas, pues todas parten de la historia efectual de Gadamer. Asimismo, tanto en la nueva filosofía de la ciencia como en la hermenéutica tenemos que el desarrollo progresivo, como cortes de tradición se da a partir del uso de racionalidad práctica. Por este motivo, no debería de haber separación entre ciencia y arte de acuerdo a la noción del progreso. La tesis de Popper, así como la de Kuhn acerca de dicha distinción aparece como obsoleta. Así, pues, es importante subrayar que tampoco debería de haber una separación tajante de acuerdo con los tipos de racionalidad para hacer un deslinde entre ciencia y arte, pues el desarrollo del conocimiento científico comparte, en los cambios de paradigma la misma racionalidad que la hermenéutica como estudio de obras literarias en los cambios revolucionarios de ésta.

Por otro lado, el análisis del capítulo “Tradición y estilo” resulta válido para ambos ámbitos del conocimiento: la filosofía de la ciencia y la hermenéutica literaria, puesto que a lo largo del desarrollo de las nociones de progreso en las dos disciplinas ha mostrado que efectivamente ocurren cortes epistémicos que funcionan como estilo, es decir, como modelo a seguir y que perduran a lo largo de la historia, tesis que no contradice ni a la historia efectual ni a los cambios de paradigma. Es curioso que los cambios de estilo o de tradición en las dos culturas estén dados por el tipo de racionalidad más cercano a la *phrónesis* aristotélica.

Así, pues, el desarrollo de este trabajo ha mostrado que en la hermenéutica, como estudio metateórico de la obra literaria hay progreso. Los discursos de la filosofía de la ciencia y de la hermenéutica aparecen entonces como muy cercanos, motivo por el cual no debería de haber distinción entre ciencia y arte de acuerdo a la noción de progreso. Si bien la distinción entre ciencia y arte estaba dada de nivel metateórico, en la filosofía de la ciencia a nivel objeto, como obra de arte singular, es importante subrayar que la lectura de

las obras de arte nos sitúa a nivel metateórico, la comprensión de éstas es un estudio metateórico, pues se elabora un discurso en la interpretación a partir de otro discurso: la obra literaria; en este sentido, la lectura a través de la fusión de horizontes es lo que hace posible la existencia de progreso en la literatura.

En conclusión, la Filosofía de la Ciencia debería abrigar ambas disciplinas, puesto que, de acuerdo a la idea de progreso, no habría deslinde en los dos ámbitos del conocimiento. En este sentido, una Epistemología general, en su más amplio sentido general de la Filosofía de la Ciencia, se debería de referir al conjunto de disciplinas físico naturales como humanísticas, ambos aunque separados, finalmente se complementan. Así, pues, la Estética es el correspondiente simétrico de esa Filosofía de la Ciencia, pues la suma de ambas globaliza la serie completa de los correspondientes productos culturales ampliamente elaborados. Sin embargo, en la actualidad, esto aún aparece separado. En mi opinión, en dicha Filosofía de la Ciencia reside uno de los aspectos del futuro filosófico, en el sentido de asunción crítica, abstractiva y especulativa de toda teoría. Pero por ahora sólo nos compete señalar que el progreso en ambas disciplinas, la filosofía de la ciencia y la hermenéutica de textos literarios se da y es muy parecido, motivo por el cual no debería de haber deslinde en ambas culturas por la idea de progreso.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá, Raúl. Problemas de la tradición, artículo inédito.
- Álvarez, Sebastián. “Racionalidad y método científico”, en Olivé, León (edit.). Racionalidad epistémica, Trotta (EIAF, 9), Madrid, 1995, pp. 147-170.
- Aristóteles. Ética nicomaquea. Política, 16ª. ed, Porrúa (Sepan cuántos, 70), México, 1997.
- Armstrong. Lecturas en conflicto: validez y variedad en la interpretación, UNAM, México, 1992.
- Aullón de Haro, Pedro. “Epistemología de la teoría y la crítica de la literatura”, en Aullón de Haro (edit.) Teoría de la crítica literaria, Trotta, Madrid, 1994, pp.11-26.
- Bengoia Ruiz de Azúa, Javier. De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea, Herder(Sección de Teología y Filosofía, 195), Barcelona, 1992.
- Beuchot, Mauricio. Interpretación y realidad en filosofía actual, UNAM, México, 1996.
- De Torre, Guillermo. Historia de las literaturas de vanguardia I, Guadarrama, Madrid, 1971, pp. 17-78.
- Etxeberria Mauleon, Xabier. Imaginaio y derechos humanos desde Paul Ricoeur, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995.
- Feyerabend, Paul. “Consuelos para el especialista”, en Lakatos I. y Musgrave, A. (eds.). La crítica y el Desarrollo del conocimiento, Grijalbo, Barcelona, 1975, pp. 345-390.
- Flichman, Eduardo. “Prigogine y Kuhn, dos personajes en la historia externa de la ciencia y Epistemología contemporáneas”, en Nudler, Óscar (comp.) . La racionalidad: su poder y sus Límites, Paidós (Básica, 90), Bs. As., 1996, pp. 449-460.
- Gadamer, H. George. Elogio de la teoría. Discursos y artículos, Península, Barcelona, 1993.
- Estética y hermenéutica, Tecnos, Madrid, 1996.
- La actualidad de lo bello, Paidós, (Pensamiento contemporáneo), Barcelona, 1994.
- La herencia de Europa. Ensayos, Península, Barcelona, 1990.
- La racionalidad en la época de la ciencia, Alfa, Barcelona, 1981.

- Verdad y método I, Sígueme, Salamanca, 1991.
- Verdad y método II, Sígueme, Salamanca, 1991.
- Gómez, Ricardo. “Límites y desventuras de la racionalidad crítica neoliberal”, en Nudler, Óscar (comp.). Op. Cit., pp. 425-448.
- “Racionalidad: epistemología y ontología”, en Olivé, León (edit). Racionalidad epistémica, Trotta (EIAF, 9), Madrid, 1995, pp. 19-40.
- Habermas, Jürgen. La lógica de las ciencias sociales, rei, México, 1993.
- Hacking, Ian. Representar e intervenir, Paidós-UNAM (PCYF, 1), México, 1996.
- Revoluciones científicas, FCE (Breviarios, 409), México, 1985.
- Hegel, F. Fenomenología del espíritu, FCE, México, 1980.
- Heidegger, Martin. El ser y el tiempo, 5ª. Reimpr., FCE, México, 1988.
- Illera, Alicia Estilística, poética y semiótica literaria, 3a. ed., Alianza Universidad, Madrid, 1986.
- Kuhn, T. S. “Comensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, en ¿Qué son las revoluciones Científicas, Paidós (Pensamiento contemporáneo, 6), Barcelona, 1989, pp. 95-136.
- “Consideración en torno a mis críticos”, en Lakatos, I. y Musgrave, A. (eds.). La crítica y el desarrollo del conocimiento, Grijalbo, Barcelona, 1975, pp. 391-344.
- La estructura de las revoluciones científicas, 10a. reimpr., FCE(Breviarios, 213), México, 1993.
- La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio científico, FCE, México, 1982.
- “Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación”, en Lakatos, I. y Musgrave, A. Op.cit., pp. 81-114.
- “Notas sobre Lakatos”, en Ibid., pp. 511-530.
- ¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos, Paidós (Pensamiento contemporáneo, 6), Barcelona, 1989.
- “Racionalidad y elección de teorías”, en ¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos, Paidós (Pensamietno contemporáneo, 6), Barcelona, 1989, pp. 137-151.
- Lakatos, Imre. “La falsación y la metodología de los programas de investigación científica”, en Lakatos,

I. y Musgrave A. (eds.). La crítica y el desarrollo del conocimiento, Grijalbo, Barcelona, 1975, pp. 203-244.

-----“La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales”, en Ibid., pp. 455-510.

Laudan, Larry. La ciencia y el relativismo, Alianza, Madrid, 1993.

-----Progress and it's problems, University Press, Cambridge, 1985.

-----“Un enfoque de solución de problemas al progreso científico”, en Hacking, Ian. Revoluciones científicas, FCE (Breviarios, 409), México, 1985, pp. 273-293.

Lázaro Carreter, Fernando., et. al. Cómo se comenta un texto literario, 6ª. Reimpr. , Publicaciones Cultural, México, 1992.

Lorenzano, César. “Hipotético-deductivismo”, en Moulines, C.U. La ciencia: estructura y desarrollo, Trotta (EIAF, 4), Madrid, 1993, pp. 31-56.

Maceiras, Manuel. “Paul Ricoeur: una ontología militante”, en Calvo, Tomás (edit). Paul Ricoeur: Los Caminos de la interpretación, Anthropos (ATT, 37), Barcelona, 1991, pp. 45-66.

Mardones, José María. “El neoconservadurismo de los posmodernos”, en Vattimo, et.al. En torno a la Posmodernidad, Anthropos, Bogotá, 1994, p. 27.

Martínez, Humberto. Pensar y situar, UAM (Filosofía, 64), México, 1996.

Martínez Velazco, Jesús. “L. Laudan: Progreso y racionalidad en la ciencia”, en Reexamen del Neopositivismo, Salamanca (SCLF, 6), Salamanca, 1992.

Masternam, Margaret. “La naturaleza de los paradigmas”, en Lakatos, I. Y Musgrave, A. Op.cit., pp. 159-202.

Moulines, C. U. Exploraciones metacientíficas, Alianza Universidad (Textos, 38), Madrid, 1982.

-----Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos, Alianza Universidad, Madrid, 1991.

Newton-Smith. La racionalidad de la ciencia, Paidós (Básica, 40), Barcelona, 1987.

Peñalver, Mariano.”Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo”, en Tomás Calvo, edit., Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento de Paul Ricoeur, Anthropos(ATT, 37), Barcelona, 1991.

Pérez de Tuleda. “Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico”, en Calvo, Tomás (edit.). Op.cit., pp. 369-384.

Pérez Rasan, Ana Rosa. “Modelos de cambio científico”, en Moulines, C. U. (edit.). La ciencia: Estructura y desarrollo, Trotta, (EIAF, 4), Madrid, 1993, pp. 181-202.

- Racionalidad sin fundamentos, artículo inédito.
- ”Racionalidad y desarrollo científico”, en Racionalidad epistémica, Trotta (EIAF, 9), Madrid, 1995.
- Popper, Karl, R. Búsqueda sin término. Autobiografía intelectual, Tecnos, Madrid, 1991.
- El mito del marco general. En defensa de la ciencia y la racionalidad, Paidós (Básica, 91), Barcelona, 1997.
- En busca de un mundo mejor, 2a. reimpr., Paidós (Estado y sociedad, 21), Barcelona, 1995.
- Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico, Paidós, Barcelona, 1989.
- “La ciencia normal y sus peligros”, en Lakatos, I. y Musgrave, A. Op.cit., pp. 149-158.
- La lógica de la investigación científica, rei, México, 1996.
- La miseria del historicismo, 4a. reimpr., Alianza, Madrid, 1992.
- ”La racionalidad de las revoluciones científicas”, en Ian Hacking. Revoluciones científicas, FCE(Breviarios, 409), México, 1985.
- Radnitzky, G. Andersson. “K. Popper: a favor de la verdad y la razón”, en Dianoia. Anuario de Filosofía, UNAM-FCE, México, 1982.
- Radnitzky, G. Andersson, et. al. Progreso y racionalidad en la ciencia, Alianza Universidad, (Textos, 40), Madrid, 1982.
- Rescher, Nicholas. La lucha de los sistemas, UNAM-IIF, México, 1995.
- Ricoeur, Paul. El discurso de la acción, Cátedra, Madrid, 1985.
- Finitud y culpabilidad, Taurus, Madrid, 1985.
- La metáfora viva, Europa, Madrid, 1980.
- Hermeneutics and the Human Sciences, University Press, Cambridge, 1991.
- Historia y verdad, Encuentro, Madrid, 1990.
- Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, Siglo XXI, México, 1995.
- Tiempo y narraciónI, Siglo XXI, México, 1995.

-----Tiempo y narración II, Siglo XXI, México, 1995.

-----Tiempo y narración III, Siglo XXI, México, 1996.

Rivadulla, Andrés. “Inducción y verosimilitud”, en Moulines, C. U. (edit.). La ciencia: estructura y Desarrollo, Trotta (EIAF, 4), Madrid, 1993, pp. 127-146.

Rorty, Richard. La filosofía y el espejo de la naturaleza, Cátedra, Madrid, 1983.

Segura, Armando. Heidegger, en el contexto del pensamiento ‘debole’ de Vattimo, Universidad de Granada, Granada, 1996.

Shapere, Dudley. “Significado y cambio científico”, en Hacking, Ian. Revoluciones científicas, FCE (Breviarios, 409), México, 1985, pp. 58-115.

Segre, Cesare. Principios de análisis del texto literario, Crítica, Barcelona, 1985, pp. 225-246.

Stegmüller, Wolfgang. Estructura y dinámica de teorías, Ariel, Barcelona, 1983.

Todorov, Tzvetan, et.al. Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje, 14a. ed., Siglo XXI, México, 1989.

Toulmin, Stephen. “La distinción entre ciencia normal y ciencia revolucionaria”, ¿resiste un examen?”, En Lakatos, I. y Alan Musgrave. Op.cit., pp. 133-144.

Vattimo, Gianni. El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, 3a.ed., Gedisa, Barcelona, 1990.

-----El pensamiento débil, Cátedra (Teorema), Madrid, 1988.

-----Ética de la interpretación, Paidós, Barcelona, 1991.

-----La secularización de la filosofía, Gedisa, Barcelona, 1997.

-----Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, Paidós (Studio, 72), Barcelona, 1992.

----- Más allá de la interpretación, Paidós (Pensamiento contemporáneo, 39), Barcelona, 1995.

Velasco, Ambrosio. El concepto de la tradición en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica, artículo inédito.

Watkins, John. “Contra la ciencia normal”, en Lakatos, I. y Musgrave A. Op.cit., pp. 115-132.

Williams, Pearce L. “La ciencia normal, las revoluciones científicas y la historia de la ciencia”, en Lakatos, I. y Musgrave, A. Op.cit., pp. 145-148.

## HEMEROGRAFÍA

- Almarza-Meñica, Juan Manuel. "La praxis de la hermenéutica filosófica según H. G. Gadamer", en Estudios filosóficos (Valladolid), XXXIV: 1985, enero-abril, pp. 149-184.
- Begue, Marie-France. "Poética e imaginación creadora en la antropología de Paul Ricoeur", En Escritos de filosofía, (Bs. As.), 1992, núm. 21-22, pp. 237-255.
- Beuchot, Mauricio. "Hermenéutica y retórica en Hans George Gadamer", en Semiosis, Enero-junio 1987, Xalapa, Ver., núm. 18, pp. 141-148.
- Darós, W. R. "La defensa del nihilismo posmoderno", en Revista de Filosofía, México, D. F., núm. 89, pp. 151-187.
- Laudan, Larry. "Progress or rationality? The prospects for normative naturalism", en American Philosophical Quarterly, vol. 24, núm. 1, January, 1987, pp. 19-31.
- Ortiz-Oses, Andrés. "Hermenéutica filosófica", en Estudios filosóficos, (Valladolid), XXXIV: 1985, enero-abril, pp. 55-82.
- Vattimo, Gianni. "El arte: de la estética a la historia", en Relaciones, 127, 1994, pp. 5-19.