

La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad

Ambrosio Velasco Gómez

Introducción

Hans-Georg Gadamer es uno de los filósofos que más ha influido en el cambio de conceptos fundamentales en la filosofía del siglo XX y, con ello, ha abierto nuevos caminos para acceder a horizontes más amplios que orientarán el desarrollo de la filosofía en el siglo XXI. Estas contribuciones innovadoras son especialmente relevantes en el contexto actual de la filosofía que confronta, por un lado, el agotamiento de las principales categorías epistémicas, éticas y políticas de la modernidad y, por otro, el nihilismo relativista de las propuestas posmodernas. Entre las principales contribuciones gadamerianas en este contexto quiero destacar las siguientes:

a) Crítica a la confianza dogmática en “el método” como único medio para justificar racionalmente nuestras creencias y acciones.

b) Crítica de la idea de sujeto individual y trascendental y reconstrucción de un sujeto histórico y socialmente arraigado.

c) Revaloración de la centralidad de la hermenéutica para comprender el proceso de formación y desarrollo de la subjetividad histórica y socialmente arraigada.

d) Resignificación del concepto de objetividad en el ámbito de la intersubjetividad.

e) Rehabilitación del concepto de tradición como el ámbito de formación y reconstrucción de las personas y de la racionalidad de sus creencias y acciones.

f) Rehabilitación del concepto de racionalidad práctica o *phronesis* como la racionalidad común a las ciencias naturales, sociales, las humanidades, la ética y la política.

g) Recuperación del concepto de verdad como *aletheia* en el campo de las ciencias y las humanidades.

En este trabajo pretendo mostrar que la crítica y reelaboración de estos conceptos gadamerianos representan una alternativa para superar los dilemas y aporías a que nos conducen las confrontaciones entre historicismos relativistas posmodernos y los enfoques filosóficos que aún defienden categorías universalistas que hemos heredado de la modernidad y que han mostrado su impertinencia histórica y social.

Crítica a la confianza dogmática en el método

Gadamer acertadamente cuestiona la validez del proyecto moderno de buscar un método algorítmico que nos asegurase la justificación racional de nuestras creencias y acciones. Este proyecto, iniciado desde los comienzos mismos de la modernidad en el siglo XVII, busca ante todo la certeza del conocimiento. La certeza debe basarse en un procedimiento repetible por cualquier sujeto, de tal manera que distintas personas puedan llegar al mismo resultado siguiendo un mismo camino o método.¹ La certeza garantizada por el método se convierte en el único criterio de verdad, y, por lo tanto, en el criterio para decidir qué es objeto de ciencia y qué no puede serlo.

Por otra parte, en la concepción moderna de ciencia, el método permite eliminar toda subjetividad y juicio personal, así como todo prejuicio cultural que pueda distorsionar el conocimiento objetivo.²

Las pretensiones de la primacía del método en la ciencia moderna tienen tres grandes implicaciones. Primeramente, la usurpación metodológica del objeto de estudio, en cuanto que sólo lo que es tratable por el método repetible puede ser objeto de la ciencia. Lo que no es metodológicamente maleable no puede originar conocimiento científico. En este sentido, quedan fuera del ámbito de la ciencia el mundo moral, político e histórico. Para Descartes, como para Pascal, en este ámbito no rige la razón sino la autori-

¹ "Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia [...]. Por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la clásica regla de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de la verdad lo que satisface el ideal de certeza" (Hans-Georg Gadamer, "¿Qué es la verdad?", en *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1994, p. 54).

² "La pretensión de la ciencia es superar lo aleatorio de la experiencia subjetiva, mediante un conocimiento objetivo" (H.-G. Gadamer, "¿Qué es la verdad?", en *op. cit.*, p. 55).

dad; los empiristas como Mill y Helmholtz serían más condescendientes y aceptarían que el método científico (en este caso inductivo) sí podría aplicarse de manera limitada a las ciencias morales o históricas. Pero tanto en la vertiente racionalista como empirista, la concepción moderna de ciencia basada en un método unitario y excluyente, o bien, dejaba fuera del conocimiento racional a la historia, la ética y la política o las reducía a ciencias inexactas, de segunda clase. Principalmente, la física se convirtió así en el modelo de la ciencia moderna. Es importante observar que esta concepción difiere sustantivamente de la de los griegos, para quienes únicamente las matemáticas podían ser *episteme* porque sus objetos ideales no cambian con el tiempo. Los fundadores de la concepción moderna de la ciencia extrapolaron la idea de los objetos inmutables de la matemática a la idea de la estructura inmutable de la naturaleza de las leyes naturales que pueden ser descubiertas y demostradas por un método riguroso.³ Por ello, la ciencia tiene como principal objetivo el descubrimiento de esas leyes naturales y, con base en ellas, explicar los eventos y acontecimientos particulares. Así, el ideal de la ciencia metódica se asoció con el conocimiento nomológico de la realidad. De nueva cuenta, la dificultad para encontrar leyes sociales, morales, políticas o históricas, constituía un argumento para negar la posibilidad de un conocimiento objetivo y científico de estos campos en sentido pleno. En suma, la usurpación metodológica del objeto de estudio implicó, primeramente, una concepción mecanicista fija de la naturaleza, a semejanza de los objetos de la matemática, en segundo lugar, una orientación estrictamente nomológica y causal del conocimiento, y, en tercero, como consecuencia de lo anterior, una exclusión de lo social, lo moral, lo político y lo histórico, del ámbito de las ciencias. En todo caso podrían ser consideradas como ciencias imperfectas.

Una segunda consecuencia de la preeminencia del método científico es la negación de la relevancia de las capacidades personales del sujeto en la elaboración del conocimiento. La sensibilidad y la capacidad de juicio son relegadas por el recurso a un método algorítmico riguroso y concluyente

³ “El concepto de ciencia es el descubrimiento decisivo del espíritu griego que dio nacimiento a lo que llamamos la cultura occidental [...]. La ciencia estuvo representada para los griegos, sustancialmente, por la matemática. Ésta es la auténtica y única ciencia racional. Versa sobre algo inmutable y sólo cuando algo es inmutable se puede conocer sin necesidad de observarlo cada vez [...].

[...] la perspectiva de la ciencia moderna desplazó el concepto antiguo de ciencia hacia unos fundamentos nuevos [...]. Es la idea del método y de la primacía de éste sobre la cosa: las condiciones del saber metodológico definen el objeto de la ciencia” (H.-G. Gadamer, “Problemas de la razón práctica”, en *Verdad y método II*, pp. 309-310).

que garantiza la racionalidad y objetividad del conocimiento. El sujeto se convierte simplemente en un usuario que aplica mecánicamente el método y gracias a ello desarrolla el conocimiento científico. De nueva cuenta tesis de la reducción de la objetividad y la racionalidad a la metodología repercutirá negativamente en el ámbito del conocimiento moral, político y sociohistórico, pues los filósofos modernos reconocen acertadamente que en estos ámbitos no es posible eliminar totalmente el punto de vista subjetivo y, por ello, las ciencias del espíritu no pueden alcanzar la solidez y exactitud de las naturales.

Una tercera implicación de absolutismo metodológico consiste en la desconsideración del condicionamiento histórico-cultural del conocimiento. El recurso del método científico parece operar como una vacuna que inocular a los sujetos de toda afección de la cultura e ideología de su contexto social específico. La ciencia se presenta así como una actividad independiente del resto de la vida humana. Esta abstracción del contexto social de la ciencia impide reconocer y reflexionar sobre la validez de los prejuicios que todo sujeto hereda como miembro de su sociedad y de su propia comunidad científica. En este sentido, la ilusión de objetividad que proporciona la creencia dogmática en las capacidades del método científico impiden a los hombres cuestionar los prejuicios fundamentales presupuestos en su propia actividad científica.⁴

En resumen, la creencia en el poder del método científico ha conducido a una confusión de la verdad con la certeza, de la realidad con lo metodológicamente moldeable, así como a una sustitución del sujeto histórico y social y de su contexto por la mera aplicación mecánica de un método científico.

Ante esta imagen del conocimiento y de la civilización dominada por el saber metodológico y técnico,⁵ Gadamer nos ofrece una concepción alternativa, más histórica, más objetiva y sobre todo más humana. Las claves de esta nueva concepción están precisamente en restituir al sujeto su contexto de vida social y en reconocer la centralidad de la comprensión crítica de ese mundo de vida como condición de posibilidad del desarrollo del conocimiento verdadero.

⁴ La importancia de los presupuestos no cuestionables en el quehacer científico ha sido reconocido por los filósofos de la ciencia pospositivista como Kuhn, Lakatos, Laudan, etcétera.

⁵ “Esta concepción de la ciencia moderna influye en todos los ámbitos de nuestra vida. El ideal de verificación, la limitación del saber a lo comprobable culmina en el re-producir iterativo. Así, ha surgido de la legalidad progresiva de la ciencia moderna, el universo íntegro de la planificación y de la técnica” (H.-G. Gadamer, “¿Qué es la verdad?”, en *op. cit.*, pp. 54-55).

Concepción gadameriana del sujeto y la objetividad

La usurpación metodológica de la subjetividad concreta de las personas presupone la idea de que el sujeto es un individuo que establece relaciones sociales con otros sujetos igualmente individuales. Estas relaciones son por lo común consideradas como un obstáculo para alcanzar el conocimiento objetivo y racional. El reconocimiento objetivo, tanto desde una perspectiva empirista (Bacon) como racionalista (Descartes) ha de empezar por una purga de los prejuicios que se producen en la vida social, para así posibilitar al individuo la aplicación de la razón metodológica.

Gadamer recurre a la fenomenología hegeliana, husserliana y heideggeriana para oponerse a esta concepción solipsista del sujeto. De Hegel, recuerda la idea de vida moral, de la *sittlichkeit*, que constituye el marco social de comprensión y orientación práctica de los hombres. Es este marco de la moralidad lo que constituye “el espíritu objetivo” que se opone al aislamiento ahistórico del sujeto trascendental kantiano. Dilthey retomará esta idea hegeliana en su proyecto hermenéutico como el ámbito en donde ocurre toda comprensión y reflexión humanas. Posteriormente, Husserl reelaborará esta idea en el concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*), al que todo sujeto pertenece originalmente y que define su horizonte intencional. Finalmente, Heidegger radicaliza la idea husserliana de mundo de la vida en su noción de “hermenéutica de la facticidad” que define para todo ser humano una situación y un horizonte hermenéuticos, que a su vez constituyen la estructura de la pre-comprensión como un rasgo óntico y no como una situación que pueda de alguna manera ser eliminada o suspendida.⁶ “Tanto la teoría de Husserl sobre el mundo de la vida como el concepto heideggeriano de hermenéutica de la facticidad afirman la temporalidad y finitud del ser humano frente a la tarea infinita de la comprensión y de la verdad”.⁷

Objetividad y comprensión

Al defender una concepción histórica y socialmente arraigada de la subjetividad, Gadamer desarrolla también una noción de objetividad que parte pre-

⁶ Sobre la importancia que Gadamer reconoce a esta idea heideggeriana ver el primer inciso (El descubrimiento de la preestructura de la comprensión por Heidegger) del capítulo IX, en *Verdad y método I*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 331.

⁷ H.-G. Gadamer, “Problemas de la razón práctica”, en *Verdad y método II*, p. 313.

cisamente de lo aceptado intersubjetivamente por una determinada comunidad. Pero Gadamer no reduce la objetividad a algo fijo y dado socialmente, sino que también incluye en la noción de objetividad, la alteridad de lo que no es familiar. Esta alteridad no ha de ser considerada como algo que hay que dominar y someter metodológicamente, sino por el contrario, algo que hay que comprender dialógicamente. A través de la comprensión dialógica de lo extraño, podemos cuestionar nuestras creencias más familiares, nuestra objetividad dada en cierta situación y desarrollarla de manera más amplia, es decir, incluyente y progresiva. Esta concepción hermenéutica de la objetividad heredada de la fenomenología alemana muestra que “la conciencia y sus objetos no son dos mundos separados... la conciencia y el objeto son de hecho dos aspectos que permanecen juntos y que cualquier bifurcación es un dogmatismo”.⁸

Así pues, en la concepción gadameriana, el desarrollo de nuestro saber objetivo no está fundado en un método algorítmico que se aplica reiterativamente sobre lo que de alguna manera ya se conocía, sino en la comprensión de lo extraño, de lo distinto y distante a lo que nos ha sido dado históricamente en nuestra situación y horizonte hermenéuticos particulares. Gracias a la comprensión podemos acceder desde nuestro horizonte familiar a horizontes y significados ajenos y novedosos y así entablar un diálogo que conducirá a una fusión de horizontes y, con ello, a un cambio de la situación hermenéutica de la que partimos.⁹ Este proceso constituye precisamente el círculo hermenéutico que no es meramente

[...] subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos [...] ¹⁰

⁸ H.-G. Gadamer, “Philosophical Foundations of the Twentieth Century (1962)”, en H. G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, editado por David Long. Los Ángeles, Universidad de California, 1977, p. 119.

⁹ La idea de la comprensión como fusión de horizontes la desarrolla Gadamer en el capítulo IX de *Verdad y método I*, pp. 376-377.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 363.

El concepto gadameriano de tradición

El concepto de tradición es probablemente uno de los más importantes en el pensamiento gadameriano, precisamente porque en él se integra la concepción dinámica interdependiente de lo subjetivo y lo objetivo a través de la comprensión. Este proceso del acontecer de la tradición constituye tanto la transmisión de una cultura, de los presupuestos o prejuicios propios del “espíritu objetivo de una comunidad históricamente determinada”, como el cuestionamiento y transformación de lo históricamente dado en la tradición. Este proceso de herencia y transformación no sólo representa el desarrollo del saber de una comunidad, sino también el desarrollo de la comunidad misma. Por ello, afirma Gadamer, que “El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo ‘metodológico’, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión”.¹¹

Lo peculiar de este momento ontológico de la comprensión consiste fundamentalmente en el diálogo que se establece entre la formación¹² cultural propia de quien comprende y la formación cultural de la obra que se busca comprender. A través de este diálogo que promueve el intérprete, la propia formación cultural y con ella la situación y horizonte hermenéuticos del intérprete se va transformando paulatinamente y este desplazamiento constituye a su vez un cambio del mismo ser del intérprete. Este proceso de desplazamientos de las formaciones culturales, horizontes y situaciones hermenéuticas constituye el movimiento de la tradición a la que pertenecemos. El acontecer de la tradición a través de la comprensión no puede ser controlable por metodología alguna, pues se trata del proceso mismo de desarrollo del hombre y de su contexto cultural, proceso que precede toda manipulación metodológica por parte del sujeto:

*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 continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método.*¹³

¹¹ *Idem.*

¹² Gadamer elucida el concepto de formación (*Bildung*) al mero inicio de *Verdad y método*. En una versión preliminar pero suficientemente clara, Gadamer explica que “La formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de la cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre” (H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 39).

¹³ *Ibid.*, p. 360.

Es importante resaltar que el acontecer de la tradición a través de la comprensión es posible gracias a dos condiciones fundamentales: el distanciamiento cultural de aquello que se comprende y el pluralismo de voces de la tradición que surgen entre lo propio y familiar y lo distante y distinto.¹⁴ En esta confrontación dialógica que la comprensión pone en marcha, la tarea fundamental es primeramente elucidar y explicitar los presupuestos o prejuicios que nos han sido legados por la tradición en nuestra situación hermenéutica, y después “distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen los malentendidos”.¹⁵ El reconocimiento de la validez de ciertos prejuicios constituye al mismo tiempo un reconocimiento de la autoridad de la tradición que nos los ha legado. Tal reconocimiento es para Gadamer no un acto de sometimiento y obediencia ciega, sino “una acción de la razón misma que haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada”.¹⁶

Pero la pregunta que aquí hay que formular es en torno a la noción de racionalidad que tiene presente Gadamer.

Racionalidad práctica vs. racionalidad metodológica

Gadamer opone a la noción de racionalidad metódica de la modernidad la idea de racionalidad práctica que Aristóteles elaboró bajo el concepto de *phronesis*. Siguiendo a Aristóteles, Gadamer señala que la racionalidad práctica, a diferencia de la teórica que es propia de la *episteme*, no es demostrativa ni puede formularse en principios generales que puedan enseñarse. La racionalidad práctica está siempre ligada a las situaciones concretas que demandan un juicio correcto de lo que es moral o políticamente procedente en esas circunstancias.¹⁷ Este tipo de decisión exige que quien decide está ubicado dentro de la situación y participa en una comunidad de valores,

¹⁴ “Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica [...]. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*” (*Ibid.*, p. 365).

¹⁵ *Ibid.*, p. 369.

¹⁶ *Ibid.*, p. 347. Esta tesis gadameriana de la autoridad de la tradición es uno de los principales blancos de la crítica de Habermas a Gadamer. (Cf. Jürgen Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”.) He analizado este debate en mi artículo “El debate Gadamer-Habermas sobre el concepto de tradición”, en Mariflor Aguilar, coord., *Reflexiones obsesivas*. México, UNAM, 1998.

¹⁷ “La tarea de la decisión moral es acertar con lo adecuado en una situación concreta, esto es, ver lo que en ella es correcto y hacerlo” (*Ibid.*, p. 388).

principios y creencias, esto es en cierto *ethos*. "Se trata de la facticidad de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros; es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida..."¹⁸

La participación en un *ethos* o facticidad moral y política es una condición necesaria pero no suficiente para el ejercicio de la racionalidad práctica. Se requiere también cierta virtud o capacidad de juicio reflexivo para poder elegir lo que es más conveniente en cada situación. Esta capacidad juiciosa no puede enseñarse, sino sólo aprenderse por medio de la participación responsable en la aceptación y desarrollo del mismo *ethos*. Gadamer vincula a través de Vico el *ethos* griego con el *sensus communis*, con el *bon sens* de Bergson y con el *common sense* que defiende Thomas Reid. Lo común en todos estos conceptos es que proponen una idea de racionalidad fundada en un conocimiento y sentimiento común de una determinada sociedad "que evita tanto las deficiencias del dogmático científico que busca leyes sociales como el utopista metafísico".¹⁹

Dentro de esta comunidad de pensamiento y voluntad, la persona prudente puede ejercer su capacidad de juicio con la pretensión de ser reconocida por los demás miembros de la comunidad como un juicio correcto. Para lograr este reconocimiento consensual resulta inútil toda metodología demostrativa. Más bien, se requiere capacidad persuasiva por medio de un uso adecuado de la retórica dialógica que inclina el juicio sin necesidad lógica, pero razonablemente convincente.

Así pues, la racionalidad prudencial que defiende Gadamer en contra de la racionalidad metodológica y demostrativa de la ciencia moderna se caracteriza por estar fundada en un complejo de conocimientos y sentimientos socialmente compartidos que pone límites a lo que puede ser considerado como correcto, conveniente o verosímil, pero que es suficientemente flexible para permitir diferentes alternativas. La elección de una alternativa en una situación concreta depende de la capacidad de juicio de la persona, pero también en su capacidad persuasiva para lograr consenso en su comunidad. Desde luego que los argumentos persuasivos que resultan aceptables y los criterios mismos de la corrección del juicio dependen del *sensus communis*.

Afirmar que la racionalidad depende de juicios y procesos dialógicos normados por criterios específicos a una comunidad, en un determinado momento histórico, parecería condenarnos a un relativismo epistémico y ético, pues cada comunidad tendría sus propios criterios de racionalidad y sus propios consensos. Gadamer rechaza esta posibilidad, recordándonos

¹⁸ H.-G. Gadamer, "Problemas de la razón práctica", en *op. cit.*, p. 313.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 56.

precisamente que el diálogo y consenso que se da al interior de una comunidad puede también ejercerse entre comunidades distintas, gracias a lo cual los mismos consensos básicos y criterios de eticidad y racionalidad pueden ser puestos en cuestionamiento para un reconocimiento más amplio de su validez, o para desecharlos y sustituirlos por otros criterios más adecuados. De nuevo, en este diálogo intercomunitario (o intertradicional) la hermenéutica cumple una tarea fundamental al hacer accesibles contenidos de culturas extrañas. Así pues, lejos de conducirnos al relativismo, la pluralidad de lenguajes, consensos y criterios son una condición de la racionalidad de las tradiciones y de las culturas mismas.²⁰

El concepto de verdad como *aletheia*

Si la racionalidad del *sensus communis* de cada cultura depende de su capacidad para comprender dialógicamente contenidos y significados novedosos de otras culturas distintas, resulta que la finalidad o valor principal de la comprensión es la develación o descubrimiento de nuevos significados y acontecimientos para ser integrados críticamente en el *sensus communis* propio y de esta manera promover su cambio progresivo, que a su vez redituará en horizontes hermenéuticos más amplios que permitan nuevas interpretaciones y nuevos descubrimientos, y así sucesivamente. Por ello, lo que valida a una interpretación no es su correspondencia con algún significado original, o con algún conocimiento básico ya adquirido, sino más bien su capacidad para develar lo que estaba oculto anteriormente.

Gadamer señala que este valor heurístico de las interpretaciones corresponde al concepto originario de verdad que los griegos denominaban *aletheia*.²¹ La interpretación para que sea verdadera tiene pues que develar lo desconocido, tiene que descubrirlo para que pueda ser confrontado dialógicamente con lo ya conocido y familiar. Así, el diálogo plural que pro-

²⁰ “[...] es un craso error concluir de la existencia de diversas lenguas que la razón está escindida. Lo contrario es lo cierto. Justamente por la vía de la finitud, de la particularidad de nuestro ser, visible también en la diversidad de las lenguas, se abre el diálogo infinito en dirección a la verdad que somos” (H.-G. Gádamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*, p. 223).

²¹ “[...] fue muy esclarecedor que Heidegger, en nuestra generación, recurriera al término con que los griegos designaron la verdad. No fue Heidegger el primero en averiguar que *aletheia* significaba propiamente desocultación. Pero él nos ha enseñado lo que significa para la concepción del ser que la verdad tenga que estar arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento” (H.-G. Gadamer, “¿Qué es la verdad?”, en *op. cit.*, p. 53).

picia el desarrollo racional de nuestra tradición está fundado en la verdad que se descubre por medio de la comprensión.

Conclusiones

La importancia de la resignificación que hace Gadamer de los conceptos de verdad, comprensión, tradición y racionalidad no se limitan al ámbito de las ciencias sociohistóricas y de las humanidades, que constituyen su principal campo de reflexión filosófica; también resultan pertinentes en el ámbito de las ciencias naturales. El desarrollo de la filosofía pospositivista de las ciencias naturales tiende hacia una convergencia con las tesis principales de Gadamer que hemos analizado. Autores como Popper,²² Kuhn,²³ Lakatos²⁴ y Laudan,²⁵ entre otros, también han reconocido la insuficiencia de los métodos lógicos y algorítmicos para evaluar hipótesis y teorías científicas, han aceptado el carácter práctico de la racionalidad científica, la importancia del descubrimiento y la relevancia de las tradiciones para el desarrollo progresivo de la ciencia.²⁶ Lo más interesante de esta convergencia es que es resultado de una relación más estrecha de la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia, de tal manera que las concepciones de racionalidad que estos filósofos proponen son efectivamente más objetivas y apegadas a las prácticas reales de las comunidades científicas. También en el ámbito de la historia y filosofía de las teorías políticas, autores como Alasdair MacIntyre, coinciden con las tesis centrales de Gadamer sobre la racionalidad de las tradiciones políticas y morales.²⁷

Estas convergencias de la filosofía de la ciencia y de la filosofía política constituyen importantes argumentos para sustentar la idea de que los conceptos filosóficos fundamentales que ha elaborado Gadamer en el ámbito de

²² Cf. Karl R. Popper, "Hacia una teoría racional de la tradición", en *Conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos, 1977.

²³ Cf. Thomas Kuhn, "Ciencias naturales y ciencias humanas", en *Acta Sociológica*. México, UNAM, junio, 1997.

²⁴ Cf. Imre Lakatos, "La metodología de los programas de investigación y las reconstrucciones racionales de la historia de la ciencia", en I. Lakatos y A. Musgrave, comps., *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Madrid, Grijalbo, 1968.

²⁵ Cf. Larry Laudan, *Beyond Positivism an Relativism*. Los Ángeles, Westview Press, 1997.

²⁶ He analizado esta convergencia de la filosofía de la ciencia con la hermenéutica en mi artículo "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia", en *Diánoia*. México, FCE-UNAM, 1997.

²⁷ Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, Universidad de Notre Dame, 1988 (especialmente caps. XVIII y XIX).

las humanidades y de las ciencias humanas son también pertinentes para dar cuenta de la racionalidad en el ámbito de las ciencias naturales, de la ética y de la política.

El carácter generalizable de los conceptos gadamerianos fundamentales constituyen una alternativa muy promisoría para superar el dilema que afrontamos a final de este siglo entre el historicismo relativista, que nos ofrecen los enfoques posmodernos, y el racionalismo universalista, que nos ha legado la modernidad desgastada. Así pues, la filosofía gadameriana nos sitúa en los comienzos del tercer milenio más allá de la confrontación entre modernidad y posmodernidad.