

Ciencia, científicos y verdad: los aportes de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y de la conceptualización de Max Weber a la historia de la ciencia

Science, Scientists, and Truth: The Contributions of Hans-Georg Gadamer's Hermeneutics and Max Weber's Conceptualization to the History of Science

Felipe Trujillo Bilbao¹
Instituto de Historia
Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)
fetrujillo@uc.cl

Resumen

Este artículo busca establecer un vínculo entre algunos postulados de la obra Hans-Georg Gadamer *Verdad y método*, y las concepciones de la ciencia social en la obra Max Weber. Para hacerlo, se concentra en un conjunto de debates que pertenecen a lo que se puede denominar “la teoría del conocimiento histórico”. Así, se examinan los elementos centrales de la llamada hermenéutica de la comprensión para llegar al postulado gadameriano de fusión de horizontes, entendido como mecanismo de confrontación con la verdad. Paralelamente, se explica cómo el pensamiento de Weber sintoniza con las preocupaciones epistemológicas que se pueden encontrar en *Verdad y método* al cuestionar tanto las perspectivas “subjetivas” como aquellas que niegan la experiencia vital del científico en la construcción de preguntas con valor de verdad. Finalmente, la exposición concluye con una breve reflexión sobre el modo en que estas ideas sobre el conocimiento histórico atraviesan la agenda de la historia de la ciencia.

Palabras claves

Ciencia, verdad, Gadamer, Weber, conocimiento histórico

Abstract

This article attempts to establish a link between some conceptual assumptions behind *Truth and Method*, by Hans-Georg Gadamer, and Max Weber's concerning the role of social

¹ El autor agradece especialmente al Doctor Joaquín Fernandois quién dirigió muchas de las discusiones aquí presentadas en el marco de sus seminarios sobre teoría del conocimiento histórico. Además, esta investigación ha sido posible gracias al financiamiento de ANID, Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo, por otorgarme una beca de Doctorado.

science. In this sense, it is discussed some of the debates belonging to what can be called “theory of historical knowledge”. Thus, to arrive at the Gadamerian notion of a fusion of horizons, as a mechanism to confront the truth, the central elements of hermeneutics of understanding are addressed. At the same time, it is explained in what way Weber is coinciding with the epistemological concern suggested in *Truth and Method*, by questioning both the “subjective” perspectives and those that deny the scientist’s life experience in constructing questions with truth value. The article concludes with a brief reflection on how these ideas regarding historical knowledge can trespass the agenda of the history of science.

Keywords

Science, truth, Gadamer, Weber, historical knowledge

Introducción

Esta investigación busca establecer un vínculo entre la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer expuesta en *Verdad y método*, y las observaciones de Max Weber sobre el papel de la ciencia, principalmente en sus ensayos contenidos en *Sobre la teoría de las ciencias sociales* y en *El político y el científico*. Se pretende demostrar que estos textos de Gadamer y Weber consiguen sortear, desde una teoría histórica del conocimiento, tanto la ingenuidad del objetivismo de las ciencias naturales como el subjetivismo.

En el amplio campo de preocupaciones, que se pueden denominar “teorías sobre el conocimiento histórico”, existen temas centrales que han desembocado en diversas propuestas metodológicas y epistemológicas para el quehacer historiográfico. Dicho de otro modo, la pregunta por el *cómo* se produce el conocimiento histórico es la misma que hace posible el descubrimiento de diversos caminos para emprender la búsqueda del saber historiográfico. Ya lo advirtió en su momento Gastón Bachelard² al referirse a la necesidad de dirigir las investigaciones de “las ciencias del espíritu” (adoptaremos esta expresión clásica en adelante) manteniendo una “vigilia epistémica” o constante revisión de las consideraciones que giran alrededor de su reflexión. Esto ha implicado que nociones básicas para el desarrollo de agendas y programas de investigación ofrezcan también temas de reflexión intelectual: la noción de verdad, su relación con el poder y la belleza, la posibilidad de acceder al pasado, entre otras.

Lo anterior es problemático para el oficio de la historia en general, pero en particular –se discute aquí– para la historia de la ciencia (o en términos más amplios, la historia de la producción de conocimiento), puesto que no solo es algo problemático la consideración de que sea posible acceder a una verdad sobre el pasado de determinado hecho científico, sino que a esto se añade la dificultad de que tal evento cognoscitivo está sujeto igualmente a distintas limitaciones epistémicas; además de que carga con un horizonte de comprensión

² Gastón Bachelard, *Epistemología* (Barcelona: Anagrama, 1974).

relacionado con la noción de verdad y el cómo aproximarse a ella. Vale decir, por lo tanto, que la pregunta que hay que resolver no es solamente ¿qué pasó?, sino, sobre todo, ¿cómo se comprendía o conocía lo que estaba pasando en ese momento? Y más delicado todavía, ¿podemos reconstruir esa situación desde un conocimiento actual distinto del obtenido en el momento de los hechos?

Merece la pena mencionar que estos temas surgen al entender la ciencia también como un objeto de análisis histórico y, por ende, susceptible de ser interrogado históricamente, y no como un elemento inmanente que no reacciona a su momento de producción. Como dicen Gaston Bachelard y Michel Foucault, la ciencia queda al descubierto cuando se conoce su constitución a partir de prácticas no científicas: “la ciencia está amarrada a relaciones que cuestionan su supuesta autonomía absoluta y objetividad libre, para dar paso a su discontinuidad y no-identidad”.³ Visto de esa manera, la pregunta por la verdad en la historia implica el reconocimiento de la falta de autonomía de la primera en relación con la segunda.

Sumado a esta dificultad, en esta investigación se busca revisar estos debates a propósito de una pregunta específicamente relevante para la teoría del conocimiento histórico. A saber: ¿de qué manera el presente hace acto de presencia en la interpretación del pasado? Y, en la misma línea, ¿cómo interviene esto en la relación que podemos establecer con la verdad? Aquí ensayamos algunas respuestas a partir, específicamente, de las contribuciones que hizo Hans-Georg Gadamer con su hermenéutica de la experiencia estética en *Verdad y método*,⁴ para reflexionar sobre cómo la hermenéutica atiende al problema de la verdad y el acceso al pasado en la construcción de conocimiento histórico, particularmente para los estudios de ciencia.

Esta hipótesis encuentra su fundamento en una interpretación de los postulados de Gadamer, quién en *Verdad y método* propone analizar la situación histórica que lleva consigo la experiencia de una obra de arte. Este punto, que se revisa con mayor detalle más adelante, arroja luz sobre el problema de la verdad, atendiendo a la relación que se establece entre presente y pasado en la exposición del autor germano. Para actualizar este debate⁵ menciono brevemente algunas cuestiones relativas a la noción de presentismo, que es central para la discusión historiográfica a la que invita la presente investigación.

Además, incorporo una discusión que gira en torno al problema de cómo Max Weber entendía el rol de la ciencia. De este modo, en la obra de este pensador es posible encontrar consideraciones históricas y epistemológicas relevantes –para lo que nos interesa– sobre la condición histórica del conocimiento científico. Para ello, nuestra reflexión se detiene tanto en su obra –recopilación de escritos– *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, donde se

³ Citado por Naim Garnica, “La epistemología histórica en perspectiva. Bachelard en la epistemología francesa”, *Perspectivas metodológicas*, vol. 17, 20 (2017): 14.

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Vol. I (Salamanca: Sígueme, 2003) (*Wahrheit und Method. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [Tübingen: Mohr, 1960])

⁵ Oscar Moro Adabía, “Hermeneutical Contributions to the History of Science: Gadamer on ‘Presentism’”, *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 42, 2 (2011): 372-380.

dilucidan aspectos epistemológicamente relevantes, como en *La ciencia como vocación*,⁶ pues en ambas se discuten aspectos centrales para comprender de qué modo la ciencia participa de los asuntos públicos, lo que hace que esta se comporte de una manera histórica y, por lo tanto, pueda ser objeto de las consideraciones de la teoría hermenéutica de Gadamer.

Tomando como base lo anterior, este texto se interroga por la manera en que los postulados de la hermenéutica gadameriana permiten una aproximación a los problemas de la historia de la ciencia y apuntan a la existencia de un paralelismo entre la experiencia estética y la ciencia, en el encuentro con la verdad. Posteriormente se incorporan algunos postulados sobre la obra de Weber acerca el problema de la ciencia como asunto público. Finalmente, se plantea una reflexión historiográfica en torno al problema de la ciencia y el rol de “la verdad” en la historia de la ciencia.

La hermenéutica de la comprensión como parte del oficio del historiador

Antes de discutir las implicaciones epistemológicas que la hermenéutica de Gadamer tiene para con el problema de la verdad en la ciencia, vale la pena dilucidar los elementos más relevantes de su propuesta de una hermenéutica del acontecer de la comprensión. Esto permite no solo presentar la manera mediante la cual Gadamer vincula las nociones de objetividad, verdad y experiencia, sino también las razones por las cuales este no considera particularmente necesario el distinguir entre el conocimiento científico y el arte como medio de encuentro con la verdad. Esto tiene consecuencias para la labor del historiador – discutidas al final del artículo –, en un problema que podemos llamar “el inevitable presentismo de la investigación histórica”, que se presenta aquí a través del concepto gadameriano de “fusión de horizontes”.

Jean Gondrin⁷ hace notar que el título original de *Verdad y método* fue, antes de su edición en 1960, *Las grandes líneas de una hermenéutica filosófica* –que pasó a subtítulo–, título más esclarecedor sobre el origen epistemológico de la relación con la verdad, aunque sin duda menos atractivo desde el punto de vista editorial. El gran impacto que ha tenido la obra de Gadamer permitió que posteriores escritos se refirieran de manera más directa a la hermenéutica para dilucidar sus diferencias con otras propuestas conceptuales que se pueden encontrar en el campo, como la “hermenéutica existencial” de Martin Heidegger.⁸ Por el contrario, lo que propone Gadamer se halla mucho más cercano a los problemas que el filósofo Wilhelm Dilthey había abordado casi un siglo antes en sus reflexiones sobre una “hermenéutica de las ciencias del espíritu”,⁹ y que el mismo Gadamer amplió hacia “una hermenéutica universal del lenguaje”.¹⁰

⁶ Max Weber, “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico* (Madrid: Alianza, 1974) (*Politik als Beruf* [München: Vortrag, 1919]).

⁷ Jean Gondrin, *¿Qué es la hermenéutica?* (Barcelona: Herder, 2008).

⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), 151 y ss. (1ª ed. en alemán 1927).

⁹ Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo sobre la fundamentación del estudio de la sociedad y la historia* (Madrid: Alianza, 1980) (1ª ed. en alemán, 1880).

¹⁰ Jean Gondrin, “Hans-Georg Gadamer: una hermenéutica del acontecer de la comprensión”, en *¿Qué es la hermenéutica?*, 69.

En primer lugar, Gadamer se aleja de la narrativa diltheyana sobre las ciencias del espíritu, en el sentido de que afirma, en *Verdad y método*, que la verdad no es solo cuestión de método. Para hacerlo, el filósofo debió justificar que la experiencia de verdad de las ciencias del espíritu partía de una condición participativa, a diferencia de las propuestas de una única metodología de acceso a la verdad, en el caso de las ciencias naturales. Al establecer esta distancia, Gadamer pudo ocuparse de lo que se ha llamado el “problema hermenéutico”, o la manera en que la comprensión hace posible el conocimiento. Así, a juicio del filósofo, la principal preocupación de las humanidades sería la de la formación o cultivamiento (*Bildung*), el cual sería clave para la construcción de un sentido común que permitiese a su vez superar la particularidad y que “nos abre a otros horizontes y (...) nos enseña a reconocer, humildemente, nuestra propia finitud”.¹¹

En esa búsqueda de otro modelo de saber, Gadamer se inspira en la experiencia artística. Aquí radica uno de los puntos centrales en la exposición de *Verdad y método* y también del paralelismo que esta reflexión pretende establecer con la historia de la ciencia: la obra de arte, en este esquema, no proporciona solamente un gozo estético, sino que es ante todo *un encuentro con la verdad*. Lo anterior implica que en la hermenéutica gadameriana hay una ampliación del concepto de verdad, pues no es solo la conciencia metódica (como en las ciencias naturales) la que puede reivindicar la noción de verdad y del orden de lo conocible, sino que esa verdad pasar a ser parte de un activo proceso de encuentro, y por ende una búsqueda.

Pero, ¿cómo opera entonces la verdad del arte en Gadamer? ¿Qué rol juega la subjetividad en ella? Para responder a estos interrogantes, *Verdad y método* se centra en la noción de juego. Así, en la exposición de *El juego como hilo conductor de la explicación ontológica*, Gadamer señala que:

El modo de ser del juego no es tal que, para que el juego sea jugado, tenga que haber un sujeto que se comporte como jugador. Al contrario, el sentido más original de jugar es el que se expresa en su forma de voz media. Así, por ejemplo, decimos que algo juega en tal lugar o en tal momento, que algo está en juego.¹²

Esta precisión es fundamental para el desarrollo de la noción participativa que está detrás de la hermenéutica de la comprensión de Gadamer. Como se puede apreciar, la clave está no tanto en la condición del juego en sí, sino en que este implica una actitud que no es tanto de solipsismo como, más bien, de “estar fuera de sí”. Al juego, como a cualquier acto de la comprensión, se “asiste” y esto implica una problemática simultaneidad de la experiencia. Al respecto Gadamer señala:

En nuestro sentido, simultaneidad quiere decir aquí, en cambio, que algo único que nos representa por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia. La simultaneidad no es, pues, el modo como algo está dado en la conciencia, sino que es una tarea para ésta y un rendimiento que se le exige. Consiste en atenerse a la cosa de

¹¹ *Ibid.*, 73.

¹² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, 146.

manera que ésta se haga simultánea, lo que significa que toda mediación queda cancelada en una actualidad total.¹³

Como se puede apreciar, la propuesta de Gadamer se aproxima al problema del acceso a la comprensión de procesos históricos, toda vez que remite a esta actualidad total. La distancia histórica, en este sentido, es un elemento que no solo afecta a la pregunta por la posibilidad de acceder al pasado –preocupación central de toda reflexión en torno al conocimiento histórico–, sino que también suma ahora un nuevo nivel de complejidad al incorporar el problema de la actualidad de la comprensión de ese pasado, integrando las circunstancias del presente en el ejercicio comprensivo. Así, la distancia aparece como un problema solamente si se asigna a la comprensión una capacidad limitada de producir sentido. La distancia no se agota en el tiempo, señala Gadamer, pues la conexión entre una experiencia (por ejemplo, artística) y el sujeto que la vive se da siempre gracias a un conjunto cambiante de horizontes.¹⁴

Un requisito para la tarea comprensiva es, en este punto, el de estructurarse a propósito de una pregunta que –para Gadamer– cumple una función puntual en su esquema, esto es, la de cómo poner en suspenso por completo los propios prejuicios. Con ello no necesariamente se quiere decir que la formulación de preguntas (como puede ser la pregunta científica por la verdad, para el caso que aquí interesa discutir) inhiba los problemas propios de la “ingenuidad metodológica” que el filósofo denuncia, sino que supone que hay un imperativo en la formulación misma de la pregunta que invita a reconocer su propia historicidad.

La definición que ofrece en este punto Gadamer sobre la historicidad –en lo que se ha denominado su propuesta de “historia efectual”– es decidora para este punto:

La ingenuidad del llamado historicismo consiste en que se sustrae a una reflexión de este tipo y olvida su propia historicidad con su confianza en la metodología de su procedimiento. En este punto conviene dejar de lado este pensamiento histórico mal entendido y apelar a uno mejor entendido. Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá así tanto lo uno como lo otro. El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría “historia efectual”. Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual.¹⁵

Esta definición ampliamente difundida de lo que Gadamer entiende como “historia efectual” implica que la pregunta por el conocimiento histórico está dirigida no solo hacia cómo se comprenden los fenómenos históricos que la disciplina busca abordar, sino también, en un ejercicio introspectivo, se interroga por el efecto que estos mismos fenómenos tienen en la historia y en el horizonte de comprensión de quien formula esa

¹³ *Ibid.*, 173.

¹⁴ De hecho, señala Gadamer que con la distancia en el tiempo mueren prejuicios a la vez que emergen otros que guían la tarea de la comprensión.

¹⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, 370.

pregunta en primer lugar. Esto, en lenguaje gadameriano, cierra el círculo hermenéutico que se abrió con el juego, la comprensión y el lugar del otro.

Sumado a lo anterior, en la propuesta de Gadamer es clave la noción de experiencia estética a la hora de establecer una comprensión más transversal de cómo es el proceso de aproximación a la verdad. A juicio de Gadamer, lo estético opera en un nivel paralelo a la verdad y en cierto sentido funciona de modo similar a la ciencia. La experiencia, en general, y la estética en particular, goza de autonomía. En *Verdad y método* se establece tempranamente que la verdad tiene una relación cercana con la de apertura y, por ende, con la eliminación de los prejuicios como punto de partida para posibilitar una hermenéutica.

De esta manera, la experiencia estética emerge como algo que es intraducible. Constituye, de hecho, como observa Rojas Sierra,¹⁶ una forma eminente de relación entre el ser humano y el mundo. Dice Gadamer al respecto que “no solo las artes interpretativas requieren una representación, sino, en cierto modo, toda conformación a la que llamemos una obra de arte exige del observador ante el que se presenta que la construya. Pues ella no es lo que es. Es algo que no es. Es algo que solo el contemplador se edifica hasta ser aquello como lo que aparece y se pone en juego”.¹⁷ Esto quiere decir que la experiencia estética es a la verdad como una suerte de acontecer que solo se resuelve en la experiencia misma (y que se conforma a partir del juego, que ya se discutido más arriba).

Verdad y ciencia: los aportes de Max Weber a la tarea de las ciencias del espíritu

Aunque pertenecen a tradiciones de pensamiento distintas, Weber y Gadamer reflexionaron sobre problemáticas de similar importancia para el quehacer historiográfico, a pesar de que en Weber no fuera esta su preocupación principal. Esto es en parte debido a que sus postulados interpelan de manera medular al entramado de proposiciones que sostienen la noción de un conocimiento histórico, como ya se ha visto para el caso de “la comprensión” y “la relación con el pasado distante”, en el caso de Gadamer. Aquí propongo una aproximación a ambos autores que ha sido aún poco explorada, con notables excepciones,¹⁸ que se centra en la relación entre ciencia, valores, moral y verdad.¹⁹

Por lo general, se ha difundido la tesis de que Max Weber ofrece un tratamiento insuficiente de la verdad, o cuando menos demasiado centrado en la ciencia, que sería inadecuada fuera de las ciencias naturales. Sin embargo, en su encuentro con Gadamer existen posibilidades de una aproximación, de orientación subjetiva, en el asunto de la construcción de conocimiento en las ciencias sociales, problematizando de ese modo nociones analíticamente complejas, tales como la de objetividad.

¹⁶ Anderson Rojas Sierra, *La experiencia estética según Gadamer. Una interpretación para repensar el significado del arte y su autonomía*. Tesis de Maestría en Filosofía (Universidad Nacional de Colombia, 2021).

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Estética y hermenéutica* (Madrid: Tecnos, 1996), 132.

¹⁸ Edward Gimbel, “Interpretation and Objectivity: A Gadamerian Reevaluation of Max Weber’s Social Science”, *Political Research Quarterly*, vol. 69, 1 (2016): 72-82.

¹⁹ Javier Franzé, “Verdad y política: la crítica de Eric Voegelin a Max Weber sobre la relación entre ciencia y valores”, *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 3 (2006): 31-60.

En este punto, Max Weber aportó un fructífero texto que ha sido objeto de diversas investigaciones y contribuciones en materia de epistemología de las ciencias. Me refiero a la noción de “neutralidad valorativa” en la labor científica, en la clásica obra de *El político y el científico*. Sobre ello, se pretende llegar aquí específicamente al punto de encuentro con la hermenéutica de Gadamer, a propósito, no solo de la noción de verdad que se discute, sino también sobre cómo los juicios de valor juegan un rol en la construcción del conocimiento, como ya se ha examinado previamente para *Verdad y método*.

Philippe Corcuff, en una detallada investigación sobre los aportes de la obra Weber, destaca que la tensión entre conocimiento y juicios de valor encuentra una salida justamente en *El político y el científico*:

Weber nos da una pista para trabajar sobre esta tensión. No prohíbe totalmente a los científicos “que expresen los ideales que los alientan, incluso juicios de valor”, pero exige que “tanto el autor como los lectores tengan clara conciencia en cada instante de *cuáles* son los criterios empleados para medir la realidad y obtener a partir de ellos los juicios de valor.”²⁰

Este extracto arroja luz sobre el problema de la reflexividad en el encuentro con la verdad, aproximándolo directamente a la concepción gadameriana que hasta aquí se ha revisado. Más que una invalidación de la científicidad de la experiencia, esta reflexividad opera como un instrumento de consolidación del rigor, pues sitúa la experiencia en un lugar central. La verdad, aquí, no es el resultado de un proceso heroico e individual, sino un efecto compartido que tiene varios componentes –como la controversia científica en el caso de Weber o el horizonte en Gadamer–.

Lo anterior ilustra de manera precisa la preocupación que da origen a este texto. La pregunta científica, aunque esté orientada por un concepto más amplio como el de verdad –supuestamente desprovisto de parcialidades y subjetividad–, siempre está condicionada por su contexto u horizonte de producción. El paralelismo con la propuesta de Gadamer es pues sustantivo. En *Verdad y método*, este indica que la estadística y la ciencia natural tienden a presentar un conjunto de datos como verdad mediante la ilusión de que aparecen desprovistos de condicionantes en su producción. Gadamer lo denomina “objetivismo ingenuo”, pues no reconoce que hay condiciones ni un horizonte histórico que permiten que tales datos sean considerados como parte de una narrativa de verdad y ciencia.²¹

Esta advertencia, también la señala Weber y se puede observar en sus reflexiones epistemológicas. Si se analiza *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, es posible encontrar allí una discusión en torno a la capacidad representativa de los conceptos respecto de la “realidad objetiva” a la que buscan referirse. Más que velar por una producción analítica con pretensiones de objetividad, Weber reconoce que el punto de vista histórico en los conceptos puede orientarse hacia su validez cuando se apunta hacia sus elementos más

²⁰ Philippe Corcuff, “El político y el científico”, *Andamios. Revista de investigación social*, vol. 13, 31 (mayo-agosto, 2016): 162.

²¹ Al respecto Gadamer señala, “Esto nos es conocido a través de la historia de las ciencias, en las que aparecen demostraciones irrefutables de cosas evidentemente falsas. Pero en su conjunto el poder de la historia de efectuar no depende de su reconocimiento” (*Verdad y método*, 371).

“unívocos” o “generales”, lo que está muy en sintonía con la relación siempre necesaria que Gadamer establece entre lo personal y el contexto histórico de su desarrollo.

Considerando lo anterior, más allá de las distancias en el lenguaje filosófico, con el que ambos autores tratan el problema de la comprensión, puede afirmarse que Weber también se está refiriendo a la incorporación del horizonte de comprensión hermenéutico. Se sigue en este punto la reflexión que realiza Francisco Osorio, quién reconoce en Weber el planteamiento de una conceptualización antropológica y semiótica: “que el hombre es un animal suspendido en redes de significado que él mismo ha tejido, considero la cultura como esas redes y el análisis de ella debe ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en búsqueda de leyes, sino una interpretativa en búsqueda de significados”.²² Hay en este punto una rica discusión sobre los matices y diferencias en la aproximación a la hermenéutica que es posible encontrar en autores relevantes para las ciencias sociales y las humanidades, especialmente Gadamer y Paul Ricoeur, pero en los cuales no se entrará en detalle por no ser objeto expreso del texto.²³

Cuando Max Weber, en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, se pregunta por la noción de objetividad, lo hace apelando no directamente a las consideraciones metodológicas necesarias para acceder a ella, como podría pensarse también respecto de lo que Gadamer critica de la obra de Dilthey, sino que, por el contrario, se aproxima a este concepto mediante un trabajo de dilucidación de los tipos de fenómenos susceptibles de ser incorporados dentro de esta noción. Ahora bien, vale la pena señalar que lo que Max Weber quiere destacar en el análisis es el carácter primordial de la dimensión económica, elemento que no está presente en la discusión que aquí se propone; más sí es de interés el rol central que Weber otorga a las consideraciones culturales a la hora de caracterizar los fenómenos que interesan a las ciencias sociales, políticas, económicas e históricas.

Aquí es posible hallar la principal sintonía que ambas propuestas comparten: la necesidad de salir de lo subjetivo y personal para el acceso o encuentro con cualquier tipo de verdad. En el caso de Weber, particularmente, esto se hace mediante una expansión hacia lo general de los fenómenos –elemento que ya se encontró en Gadamer respecto de los horizontes–. Hay un punto en que Weber se refiere específicamente al historiador, que puede ser ilustrativo de lo que se está señalando:

El saber hasta qué punto el historiador (en el sentido más amplio de la palabra) es capaz de realizar con seguridad esta atribución con ayuda de su fantasía metódicamente educada y alimentada con su experiencia personal de vida, y hasta qué punto está expuesto a la ayuda de unas ciencias especializadas, las cuales se la facilitan, es algo que depende de cada caso particular. Pero por doquier, incluso en el campo de

²² Francisco Osorio, “La explicación en antropología”, *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 4 (1998): 201.

²³ Sin embargo, para quienes se interesen por este debate es recomendable revisar la sección “La comprensión hermenéutica” del texto de Francisco Osorio, donde este autor discute cuáles son las distancias que Paul Ricoeur toma respecto de la hermenéutica gadameriana a propósito de lo que se denomina “la materia del texto” en el filósofo, y que Ricoeur recompone como “el mundo de la obra”. Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, vol. I (París: Seuil, 1983). Un exhaustivo análisis de su trabajo en Daniel Vella, “La entrada en el mundo de la obra narrativa audiovisual a través de *Temps et Récit* de Paul Ricoeur”, *Vivat Academia*, 117, (2011): 1059-1073.

fenómenos económicos complejos, la seguridad de la atribución es mayor cuanto más seguro y amplio sea nuestro conocimiento general.²⁴

Esta cita podría invitar al lector a pensar en que Weber propone un “generalismo” como mecanismo de comprensión de fenómenos históricos. Antes de contestar a ello, vale la pena distinguir otros dos elementos relevantes de este extracto:

- i) El reconocimiento de Max Weber de la imposibilidad de resolver el problema de la objetividad en las ciencias mediante el método –lo que denomina aquí fantasía metódica–.
- ii) La declaración de que el oficio del historiador está indivisiblemente asociado a las experiencias vitales –o en lenguaje gadameriano, tradición– que coadyuvan en la construcción de su agenda de investigación.

Ahora bien, teniendo en consideración estas apreciaciones, vale la pena examinar si efectivamente para Weber el conocimiento general es equivalente a lo que en Gadamer se denomina horizonte. La respuesta radica en la definición del concepto de cultura que se propone en la propia obra de Weber, la cual complejiza y hace que se aproxime de una manera mucho más provechosa a la de horizonte que una simple consideración que apelase a “los conocimientos generales”:

La cultura es un fragmento finito de entre la incomprensible inmensidad del devenir del mundo, al cual se ha conferido –desde el punto de vista del hombre– un sentido y un significado. E incluso sigue siendo así para el hombre, cuando éste, devenido enemigo mortal, se opone a una cultura concreta y exige “el retorno de la naturaleza.”²⁵

En este fragmento es posible evidenciar de qué manera Weber conceptualiza la complejidad inherente a la tarea de la comprensión. Cuando se refiere el pensador a la oposición entre naturaleza y la cultura concreta está haciendo alusión a lo que Gadamer llama “el problema del horizonte en la comprensión de la conciencia histórica”; a saber: que todo conocimiento histórico no lo es solo por acontecer en el pasado, sino por estar construido sobre un horizonte de comprensión particular que lo convierte en objeto de reflexión histórica.

Interpretación, objetividad y ciencia: puntos de encuentro entre Max Weber y Hans-Georg Gadamer

Uno de los elementos que han convertido a la obra de Max Weber en un referente obligado para la reflexión epistemológica contemporánea es, sin duda, su heterogeneidad. La reflexión que el pensador hace sobre la naturaleza del conocimiento en las ciencias sociales incorpora elementos de distintas tradiciones; entre ellas, de particular interés para esta discusión, la de la comprensión. En términos más concretos y operacionales, Weber reconoce a lo largo de su obra que la validez de la objetividad en el conocimiento empírico reposa en categorías que tienen una particular característica de ser subjetivas. Vale decir

²⁴ Max Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales* (México D.F.: La red de Jonás, 1981). p 41.

²⁵ *Ibid.*, p. 42.

que están basadas en presupuestos de nuestro conocimiento y encarnan valores de verdad a los cuales no es posible acceder mediante ese mismo conocimiento empírico.

Por otro lado, Gadamer también reconoce elementos en su hermenéutica para la comprensión que permiten ver su transversal preocupación por las condiciones en las cuales es posible caer si se hace una lectura ingenua de la objetividad, la misma que aquella de la que Weber busca alejarse. El punto de encuentro está descrito, por ejemplo, en una revisión de la obra de Weber que realizó Edward Gimbel: “Gadamer trabajó desde una veta weberiana, acogiendo los elementos subjetivos en la comprensión humana, e igualmente insistiendo en que la objetividad será deseable como un fin”.²⁶

Esta reconciliación de Gadamer con la objetividad tiene una razón de ser en su propuesta: la fusión de horizontes. Aquí convergen todos los elementos que hasta aquí se han planteado para la discusión sobre la teoría del conocimiento histórico:

- i) La idea de que la acción que orienta la labor de la historia es la de la comprensión.
- ii) La consideración y vigilia epistémica en torno al problema de la objetividad y de la posibilidad de acceder al conocimiento.
- iii) La reconciliación con una perspectiva intermedia –o en lenguaje gadameriano, una voz media– en torno a la verdad y su relación con el sujeto que busca la verdad.

Resta destacar aquí las implicancias de la noción de fusión de horizontes en Gadamer para explicitar lo que ya se ha mencionado sobre su relación directa con los postulados de Weber, por un lado, y luego trasladar estas reflexiones al plano específico de la historia de la ciencia, como se mencionó en un inicio. La fusión de horizontes, entonces, tiene relación con la vigilia epistémica y la dificultad del acceso a la verdad en la comprensión de fenómenos históricos, toda vez que es el resultado de una conciencia que se da cuenta de su finitud. El propio Gadamer señala que su propuesta evita ser capturada por la subjetividad y prefiere transitar hacia una voz media a través una hermenéutica del acontecer soportada en la noción de tradición, donde se median presente y pasado.²⁷

La fusión entonces incorpora el horizonte del pasado al contar con las condiciones del presente y, por ende, con sus prejuicios. El ejercicio resultante, a juicio de Gadamer, posee cierta intemporalidad que hace atractiva la reflexión inicial de la obra del pensador: la similitud con el encuentro de la experiencia ante el goce estético. Sobre esto, Gondrin señala:

Como nos ha enseñado la experiencia del arte, la comprensión es una experiencia tan fusional que ya casi no puede distinguirse entre lo que concierne al objeto y lo que concierne al sujeto que comprende. Ambos se fusionan entonces en un encuentro logrado de sujeto y objeto, donde se puede reconocer la versión gadameriana de la *adaequatio rei et*

²⁶ Edward Gimbel, “Interpretation and Objectivity”, 79. Traducción propia.

²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, 360.

intellectus, de la adecuación de la cosa al pensamiento, que constituye la definición clásica de verdad.²⁸

En el extracto anterior, Grondin se aproxima a varios problemas y cuestiones que son de interés para la presente investigación. En primer lugar, la misma definición de fusión de horizontes es útil para clarificar la relación posible que permite discriminar entre las advertencias que el propio Gadamer comparte con Weber acerca del peligro de caer o bien en la pura subjetividad o en el objetivismo ingenuo. En segundo lugar, recuerda la condición participativa de la comprensión que se mencionó al inicio de este texto. En tercer lugar, reconoce activamente que detrás de este ejercicio –no metodológico– se esconde también la definición de verdad que ocupa el lugar central en la obra de Weber.

Comprender, entonces, tiene una dimensión práctica como actividad que “se aplica”. Aquí se reúnen otros componentes, centrales también, de la propuesta de Weber: la orientación a las preguntas y el sentido de un conocimiento orientado a valores –cuestión que se discute con detalle en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*–. Mientras Gadamer sostiene que para comprender una obra es necesario “poner de lo suyo”, Weber insiste en que la formulación de las preguntas que orientan la producción de conocimiento también está marcada por la trayectoria vital del científico que las recita.

Este punto, el de las preguntas, es crucial para recomponer el vínculo entre verdad, ciencia y obra de arte. Para Gadamer, la comprensión requiere que el intérprete se asocie a la obra observada a partir de su época, su lenguaje y sus preguntas. Estos interrogantes –clarifica el filósofo– son las “preguntas de nuestro tiempo”. Así, comprender es “aplicar” un sentido concreto al presente. Ahora resta ver de qué manera esto se aplica a la verdad como problema y a la ciencia como mecanismo para relacionarse con ella.

Lo anterior Gadamer lo ejemplifica con la traducción. Este ejercicio requiere aplicar recursos de una lengua para que otros sean capaces de comprender, fusionando un texto original con uno producido luego de la traducción. Lo interesante a efectos de una discusión en torno a ciencia y verdad de este ejemplo que propone el filósofo es que las traducciones requieren de “rigor y verdad”. Un intérprete no aplica una arbitrariedad subjetiva, sino que hace aparecer al elemento lingüístico de la comprensión mediante ese encuentro con la verdad.

Así con todo, resuelto el problema de cómo identificar el modo en que la fusión de horizontes habilita una discusión en torno a la objetividad y su condición participativa, queda explicitar el vínculo de este postulado –para el arte y para la ciencia– con la verdad, cuestión que se aborda aquí junto con la explicación de cómo estos principios reverberan en la agenda de la historia de la ciencia.

Conclusiones: de la estética de la verdad a la historia de la ciencia. Aportes del debate hermenéutico a la teoría del conocimiento histórico

²⁸ Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, 84.

El reconocimiento de la necesidad de una reivindicación del sentido y la verdad con el acceso inmediato al mundo de la vida y con la experiencia ante predicativa constituye uno de los motivos centrales permanentes en el pensamiento de Gadamer.²⁹

Como ya se ha indicado, *Verdad y método* hace de la figura de la verdad una de sus preocupaciones centrales. Sin embargo, como también se ha advertido, este protagonismo no viene dado necesariamente por la condición científica de verdad sino más bien por lo que se puede considerar como la experiencia de verdad. No obstante, esta sigue estando vinculada a otros conceptos como el de conocimiento, cuestión que permite que aquí sean interrogados estos postulados a la luz de las preocupaciones, primero de la teoría del conocimiento histórico y, seguidamente, de la historia de la ciencia.

Lo anterior adquiere sentido cuando se toma en consideración que la propuesta de conocimiento que se encuentra en *Verdad y método* descansa en conceptos claves para la historia de la ciencia como el de tradición y el de la verdad, entendido este como una experiencia y no como el resultado de un proceso metodológico particular. Ambas ideas implican una cercanía de la noción gadameriana de verdad con la noción del presente. De hecho, como ya se ha examinado, la misma noción de fusión de horizontes –pieza fundamental en Gadamer– implica una reconciliación de los distintos tiempos mediante la comprensión del suceso pasado a partir de los prejuicios del presente del intérprete.

Si se sigue la argumentación que expone Moro Abadía, esto afecta de manera muy directa en la tarea historiográfica a partir del concepto de historicismo. El autor reconoce dos usos principales de este concepto: (a) el presentismo como una escuela o enfoque historiográfico; y (b) el presentismo como un problema propio de la investigación histórica. Es precisamente en este segundo punto en el que nos detendremos en esta parte del texto. Junto con lo anterior, algunos de los postulados que se han revisado de la obra de Weber también aparecen permeando la reflexión previa a una historia de la ciencia.

De manera sintética, y como ya se ha mostrado, el pensamiento de Gadamer reconoce que el ejercicio de la comprensión tiene un vínculo inexorable con el presente, toda vez que son las condiciones del intérprete las que van a entrar en juego a la hora de participar en un ejercicio de comprensión. Así, como indica Moro Abadía,³⁰ Gadamer sostiene una suerte de “inevitable presentismo” en la historia. Esto, como se verá, se amplifica en la agenda de investigación de la historia de la ciencia por varios motivos, los cuales dialogan también con las advertencias de Weber presentadas en *El político y el científico*:

²⁹ Vigo Pacheco y Alejandro Gustavo, “Hans Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea”, *Cuadernos de Estudios Públicos*, 87 (2002): 239-247.

³⁰ Oscar Moro Abadía, “Hermeneutical Contributions to the History of Science: Gadamer on ‘Presentism’”, 372-380. En esta investigación el autor explora dos tipos de definiciones de presentismo y también explora dos maneras de vincular la obra de Gadamer al problema de la ciencia, aunque lo hace concentrándose en la agenda de la disciplina en la década de 1980 y a partir de un diagnóstico de falta de comunicación entre la hermenéutica y la historia de la ciencia. Una historia crítica de la hermenéutica, en Mary Dooley y Robert Kearney, “Hermeneutics, Including Critical Theory”, en Neil J. Smelser y Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (Stanford: Centre for Advanced Study in The Behavioral Sciences, (2001), 6665-6672.

- i) La historia de la ciencia está condicionada por un conjunto de conceptos para entender las trayectorias científicas que no estaban disponibles durante los eventos científicos que se buscan narrar.
- ii) La historia de la ciencia dialoga directamente con definiciones contextuales de verdad que, como Weber señala especialmente, son solo comprensibles en el marco del horizonte específico de ese evento o fenómeno histórico.
- iii) La historia de la ciencia no puede ocupar la narrativa del pasado para legitimar el presente, pues debe tener en cuenta de que la noción misma de verdad irrefutable ha estado históricamente construida y es sensible a cambios, como también advierte Weber.

Así con todo, la relación entre verdad, experiencia y ciencia se da en un contexto donde la tradición y lo estético como intemporal aparecen protagónicamente. La historia de la ciencia se enfrenta a un doble desafío a partir de lo que anuncia la hermenéutica de la comprensión, puesto debe reconocer no solo la condición inexcusable del presentismo en la producción de conocimiento histórico, sino también en la manera en que sus “objetos de investigación” se relacionan a su vez con el conocimiento, en condiciones históricas específicas.

A modo de síntesis, es posible señalar que la exposición de las principales propuestas de Gadamer planteadas en *Verdad y método* dialogan con las advertencias en torno al tema de cómo se produce la verdad y la objetividad en las ciencias sociales, en la obra de Weber. Ambos autores, protagonistas destacados en el pensamiento contemporáneo, plantean interrogantes que ayudan a evitar planteamientos ingenuos en torno, no solo a la posibilidad de acceso a la verdad, sino a la condición misma del historiador como intérprete, y a la dificultad de distinguir un conocimiento puramente científico de uno estético, dado que los dos están mediados por la experiencia de un horizonte.

A modo de recapitulación: hemos realizado una revisión y propuesta en torno al aparato conceptual propio de la hermenéutica de la comprensión buscando mostrar que las implicaciones epistemológicas que de este se derivan son compartidas por otros marcos explicativos, como el que propone Max Weber. El objetivo expreso ha sido considerar la historia de la ciencia como una agenda de investigación atravesada por los problemas que dilucida la hermenéutica, los cuales tienen que ver con un conjunto de conceptos que problematizan no solo la historia contemporánea, sino, de manera más transversal, todos los esfuerzos por construir una fusión de horizontes en el encuentro con el pasado. De todos modos, como destacó Alejandro Vigo sobre la vida y obra de Gadamer, el problema hermenéutico no es solo propio de la teoría de la comprensión, sino que, en su condición activa, también lo es de la práctica que caracteriza a la vida humana y, por tanto, constituye una actividad eminentemente humanista.

Bibliografía

Bachelard, Gastón, *Epistemología* (Barcelona: Anagrama, 1974).

Corcuff, Philippe, “El político y el científico”, *Andamios. Revista de investigación social*, vol. 13, 31 (mayo-agosto, 2016): 157-174.

Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo sobre la fundamentación del estudio de la sociedad y la historia* (Madrid: Alianza, 1980).

Dooley, Mary y Kearney, Robert, “Hermeneutics, Including Critical Theory”, en Neil J. Smelser y Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (Stanford: Centre for Advanced Study in The Behavioral Sciences, 2001), 6665-6672.

Franzé, Javier, “Verdad y política: la crítica de Eric Voegelin a Max Weber sobre la relación entre ciencia y valores”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 3 (2006): 31-60.

Gadamer, Hans-Georg, *Estética y Hermenéutica* (Madrid: Tecnos, 1996).

Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 2003).

Garnica, Naim, “La epistemología histórica en perspectiva. Bachelard en la epistemología francesa”, *Perspectivas metodológicas*, vol. 17, 20 (2017): 13-24.

Gimbel, Edward, “Interpretation and Objectivity: A Gadamerian Reevaluation of Max Weber’s Social Science”, *Political Research Quarterly*, vol. 69, 1 (2016): 72-82.

Gondrin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?* (Barcelona: Herder, 2008).

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997).

Moro Abadía, Oscar, “Hermeneutical Contributions to the History of Science: Gadamer on ‘Presentism’”, *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 42, 2 (2011): 372-380.

Osorio, Francisco, “La explicación en antropología”, *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencia Sociales*, 4 (1998): 201-240.

Ricoeur, Paul, *Temps et Récit*. Vol. I (París: Seuil, 1983).

Rojas Sierra, Anderson, *La experiencia estética según Gadamer. Una interpretación para repensar el significado del arte y su autonomía*. Tesis de Maestría en Filosofía (Universidad Nacional de Colombia, 2021).

Vela, Daniel, “La entrada en el mundo de la obra narrativa audiovisual a través de *Temps et Récit* de Paul Ricoeur”, *Vivat Academia*, 117 (2011): 1059-1073.

Vigo Pacheco, Alejandro Gustavo, “Hans Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea”, *Cuadernos de Estudios Públicos*, 87 (2002): 239-247.

Weber, Marx, *El político y el científico* (Madrid: Alianza, 1974).

Weber, Marx, *Sobre la teoría de las ciencias sociales* (México D. F.: La red de Jonás, 1981).

Perfil académico

Felipe Trujillo Bilbao es antropólogo, magíster y doctor Historia por la Universidad Católica de Chile. Ha publicado investigaciones sobre la historia de la ciencia y la Guerra fría, y la historia reciente de la ingeniería chilena. Es becario de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo, ANID, y se desempeña como docente y profesional en la Universidad Alberto Hurtado, en Chile.

Academic profile

Felipe Trujillo Bilbao is an anthropologist, holds a master and a PhD in History at the Catholic University of Chile. He has published research on the history of science and the Cold War, and on the recent history of Chilean engineering. He is currently fellow of the National Agency for Research and Development, ANID, and works at the Alberto Hurtado University, in Chile.

Fecha de recepción: 8 de octubre de 2021.

Fecha de aceptación: 28 de noviembre de 2022.

Publicación: 31 de diciembre de 2022.

Para citar este artículo: Felipe Trujillo Bilbao, “Ciencia, científicos y verdad: los aportes de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y de la conceptualización de Max Weber a la historia de la ciencia”, *Historiografías*, 22 (julio-diciembre, 2022), pp. 55-70.