



ENCUENTROS CON
Hans-Georg Gadamer
GADAMER

HANS-GEORG GADAMER

ESTEBAN GASSON LARA

ENCUENTROS CON
GADAMER

Compilación de
Esteban Antonio Gasson Lara



COLECCIÓN TEXTOS UNIVERSITARIOS

133

Universidad Autónoma de Chihuahua

Chihuahua, México, 2018

Esteban Antonio Gasson Lara.

Encuentros con Gadamer/ México: Universidad Autónoma de Chihuahua, 2018.

196 p., 21 x 13.5 cm. (Colección Textos universitarios, 133)

ISBN: 978-607-536-021-8

Filosofía

Edición: Dirección de Extensión y Difusión Cultural.

Director: M.L. Ramón Gerónimo Olvera Neder

Jefe Editorial: Heriberto Ramírez Luján

Producción: Susana Cristina Perea Ochoa, Martha Estela Torres Torres

Portada: Ángel Javier Machado Favela

Diseño Editorial: Luz Olivia García Jacobo

Obra seleccionada en los términos del «Concurso para publicar textos de docencia y consulta», auspiciados por la Universidad Autónoma de Chihuahua y por el Sindicato del Personal Académico de la UACH.

Prohibida la reproducción o transmisión total o parcial del contenido de esta obra por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, en cualquier forma, sin permiso previo por escrito del autor y de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

ISBN 978-607-536-021-8

Derechos Reservados para esta 1a. edición 2018

© Esteban Antonio Gasson Lara

© Universidad Autónoma de Chihuahua

Campus Universitario Antiguo s/núm.

Chihuahua, Chih., México. C.P. 31178

Correo: editorial@uach.mx

Teléfono: (614) 439-18-53

Índice

Introducción: La herencia de Gadamer Esteban Antonio Gasson Lara	11
Capítulo I La hermenéutica de Gadamer: Phrónesis y lenguaje Mauricio Beuchot Puente	19
Capítulo II El amanecer del mundo. Conversación en la tradición a partir la hermenéutica gadameriana Roberto Sánchez Benítez	33
Capítulo III Gadamer... Omisión y barbarie Juan Durán Arrieta	53
Capítulo IV Hans-Georg Gadamer: entre la tradición y la transcendencia José Antonio Pedraza Garrido	81
Capítulo V El encuentro de Gadamer con Wittgenstein Esteban Antonio Gasson Lara	87

Capítulo VI

El prejuicio en contra de los prejuicios y la propuesta de
Gadamer

Eduardo Fernández Armendáriz 133

Capítulo VII

Phrónesis y hermenéutica filosófica

Roberto Estrada Olguín 141

Capítulo VIII

Hermenéutica Gadameriana y ciencias sociales

Víctor Hernández Márquez 179

Capítulo VIII

Hermenéutica gadameriana y ciencias sociales

Víctor M. Hernández Márquez
UACJ

Introducción

La hermenéutica de Gadamer como corriente filosófica es un fenómeno relativamente nuevo y su difusión más allá de la academia lo es aún más. Esto es evidente si tenemos en cuenta que *Wahrheit und Methode* (Verdad y método) se publicó en 1960, cuando su autor era ya una persona mayor. La lenta recepción de la obra refleja en buena medida la novedad de dicho enfoque, a pesar de la relativa familiaridad de sus temas centrales. Dos indicios apuntan a este respecto. El primero de ellos puede seguirse hurgando un poco en las enciclopedias y compendios de filosofía publicados unas cuantas décadas atrás. Si echamos un vistazo, por ejemplo, a la entrada respectiva en la quinta edición del magnífico *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora del año de 1964, podemos constatar que si bien se mencionan varias hermenéuticas, desde la hermenéutica de George Fredrich Maier de mediados del siglo XVIII hasta la hermenéutica jurídica del italiano Emilio Betti de mediados del siglo pasado, no se hace referencia aún a la hermenéutica fundamental de Gadamer, cuya obra solo figura en el listado de lecturas recomendadas. Desde luego, tampoco se encuentra aún una entrada para nuestro autor (como tampoco la hay en ambos casos en relación con Paul Ricoeur, la otra figura responsable del giro hermenéutico de la segunda mitad del siglo XX). Quienes son incapaces de apreciar el inmenso valor que posee esta obra para la comunidad

filosófica hispanoamericana, podrían considerar semejante omisión como una muestra clara de su antigüedad, pero el segundo indicio lo encontramos en el hecho comentado por el mismo Gadamer (1975c, p. 36) sobre el rechazo de su editor al título original pensado para su magna obra, por tratarse de un nombre para un tema un tanto esotérico o marginal.

Por otra parte, *Verdad y método* es en buena medida la respuesta algo tardía a una problemática relativamente añeja sobre el papel que deben ocupar las ciencias del espíritu, y en particular, la filosofía, dentro del reacomodo del árbol del conocimiento producto de la institucionalización de las ciencias naturales durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Dicho propósito no es del todo manifiesto porque la respuesta viene dada en parte en términos de una interpretación de la filosofía de Aristóteles en relación con la distinción que establece en la *Ética Nicomaquea* entre las nociones *phronesis*, *episteme* y *techne*. La identificación gadameriana de la *phronesis* con la hermenéutica filosófica supone superar la concepción clásica o tradicional de la hermenéutica como un método o arte (*techne*) subsidiario de alguna o de toda ciencia del espíritu relativo a la interpretación de textos u obras de arte.

Sin embargo, la novedad de la interpretación de la *phronesis* como hermenéutica, descansa en cierta medida en minimizar o ignorar el papel que ocupa el tratado *Peri hermeneia* dentro del conjunto de escritos lógicos conocidos como *Órganon* y la tradición humanista italiana y francesa de la hermenéutica que se deriva de ella. Dicho de otra forma, superponer la hermenéutica como *phronesis* sobre la hermenéutica analítica significa violentar una interpretación integral de los escritos de Aristóteles a favor de una lectura un tanto parcial. El reconocimiento posterior de la existencia de dicha tradición puso en evidencia, a mi juicio, la debilidad sobre la cual se había construido tal interpretación en cuanto al trasfondo religioso bajo el cual se mueve Gadamer en relación con el peso que otorga a la tradición protestante frente a la tradición

católica, lo cual aflora incluso cuando Gadamer se refiere de manera crítica a Heidegger.¹⁵³

Al margen de si, como indicó Bernstein (1991, p. 80) en su momento, la interpretación de la *phrónesis* como hermenéutica filosófica universaliza una «virtud intelectual», que para Aristóteles es propia de solo unos cuantos, las consecuencias que tiene el reconocimiento pleno de la existencia de la tradición analítica de la hermenéutica trastoca de forma sensible la tesis que Gadamer pretende hacer valer a partir de la hermenéutica filosófica en relación con la modernidad y las ciencias que definen sus rasgos esenciales y condicionan o pretenden condicionar el modo de ser de las ciencias sociales. En lo que sigue intentaré mostrar en grandes trazos cómo la propuesta de Gadamer se enfrenta con la posición que ocupan hoy en día las humanidades o ciencias del espíritu y se relaciona con respecto al lento proceso de institucionalización que las ciencias sociales han logrado a lo largo del siglo XX.

La batida en retirada de las ciencias del espíritu

La aparición de las ciencias naturales durante el siglo XIX coincidió en buena medida con una transformación radical de los saberes institucionalizados al interior de la universidad europea. Este cambio en la configuración de las disciplinas no fue de modo alguno un proceso uniforme y continuo, sino que se vio sujeto a distintas fricciones, resistencias y revueltas de muy variada intensidad en los distintos países europeos donde tuvo lugar. En buena medida esos cambios formaban parte del surgimiento del Estado Moderno y, por consiguiente, desde el punto de vista sociológico resulta particularmente relevante por el grado de complejidad que mostraron las sociedades que

¹⁵³ Este reconocimiento, no exento de reticencias, se deja ver claramente en la reseña que hizo Gadamer del estudio de Hasso Jaeger (en Gadamer 1976): «... por el artículo de Jaeger, que tiene para mí el mérito de haberme incitado al estudio de Dannhauer, sé que también la lógica aristotélica como analítica, en el sentido de *methodus* resolutive, constituye una posible orientación para la formación de la teoría hermenéutica. Lo cierto es que el docto trabajo de Jaeger solo me ha aportado ese «también». Sobre la hermenéutica universal de Dannhauer (véase Grondin (1999), pp. 81-85)

experimentaron este cambio. Y una forma sencilla de apreciar su magnitud es tomando en cuentas las instituciones sociales que acompañan este cambio.

Francia fue, obviamente, la primera nación en echar a andar este tipo de transformaciones. Las primeras instituciones aparecieron en la víspera del siglo XIX, es decir, en 1795; una de ellas era la Escuela Politécnica, la cual representaría lentamente una competencia seria para la universidad tradicional en la medida que su prestigio se vio asociado a nombres de la talla de Berthollet, Monge y Lagange. La otra nueva institución era de hecho el instrumento en la implementación del modelo de la educación como un derecho que al Estado correspondía garantizar: la Escuela Normal, si bien su estatus como institución de educación superior ocurrió mucho después, en 1845. En su dimensión macro, la gran transformación de la universidad se puede palpar al comparar las 120 universidades existentes en todo el mundo en 1800 con las 250 registradas al término del siglo (cf. Bayen 1978). En Prusia, el Código General de 1794 puso en la letra lo que ya era una realidad décadas antes, al convertir formalmente a las universidades en instituciones del Estado. Por consiguiente, el profesorado formalizó también su estatus como servidor público, aunque quedó en manos de los universitarios la gestión de los asuntos puramente académicos, y como era de suponerse, los filósofos se encargaron de reclamar la centralidad de los estudios filosóficos, incluso sobre disciplinas próximas como la teología y el derecho, de tal modo que los tecnológicos (*Technische Hochschulen*) experimentaron un lento proceso de consolidación que solo se alcanzó plenamente al llegar el siglo XX (cf. Ringer (1995), pp. 38-52). En 1806, el Estado Prusiano introduce la obligatoriedad en la educación así como en el servicio militar, lo cual le permitió en unas cuantas décadas formar un ejército eficiente capaz de asegurar las batallas frente a Dinamarca, Austria y Francia, y, con ello conseguir la unificación de los pueblos alemanes (cf. Lepenies (2006), pp. 18ss)

Desde luego, la relativa masificación de la educación y la transformación de los currículos de los sistemas medio y superior fueron vistos con horror por casi todos los docentes

que se encontraban a gusto con el sistema anterior. Para los mandarines alemanes, como los denominó Fritz Ringer, el cambio representaba una muestra evidente de la decadencia de las sociedades modernas.¹⁵⁴ El creciente prestigio social de las ciencias naturales había desplazado poco a poco la centralidad de las tradicionales ciencias del espíritu al interior de la universidad. Fue bajo este escenario de cuestionamiento y descredito que las ciencias del espíritu echaron a andar sus propios diagnósticos y defender sus resultados frente a la sospecha de su falta de positividad y utilidad, cuando no de la acusación siempre latente de no ser otra cosa que simple charlatanería.

Si bien hubo quienes se afanaron por alcanzar una unidad entre las nuevas ciencias y la filosofía, lo cierto es que dicha transformación condujo a lo que gracias a P. W. Snow denominó *las dos culturas*. En Alemania, como en otros tantos lugares, era obvio que ante las nuevas ciencias naturales, las tradicionales ciencias del espíritu requerían aclarar en qué sentido podían reclamar para sí su *cientificidad*. Sin embargo, la propia historia de los pueblos alemanes muestra rasgos peculiares sobre la forma como hizo frente a esas transformaciones, que merecen ser al menos mencionados para comprender mejor las reacciones que despertaron y la forma como Gadamer participa aún de dicha resistencia a partir de la interpretación que hizo de semejante evolución a lo largo de sus numerosos escritos, la cual no se encuentra exenta de los vaivenes y las ambigüedades propias de las circunstancias y los públicos ante los cuales fueron formulados por un pensador que, además, ha tenido el privilegio de ser testigo de lo ocurrido en prácticamente todo el siglo XX.

La constitución histórica de la terminología

Gadamer suele referirse de manera indistinta a lo que nosotros denominamos *humanidades* como *ciencias del espíritu*,

¹⁵⁴ El lector que se dé a la tarea de comparar el apartado § 2, a) de *Verdad y método* (et passim) con el estudio de Ringer (1995, pp. 29-35; pp. 97ss) sobre el concepto *Bildung* podrá constatar el gran contraste entre ambas formas de ver las cosas y podrá apreciar algunos rasgos sociológicos y políticos de este reordenamiento de los saberes. De hecho, ciertos pasajes del documentado estudio de Ringer dan la sensación de cierto déjà vu.

ciencias filosóficas o *ciencias histórico filológicas*, pero también en ocasiones se refiere a estas como *ciencias humanas*. La fluctuación en el uso de tan variada terminología no es desde luego algo gratuito, pues con la elección de una u otra expresión, Gadamer quiere dar mayor precisión a la configuración particular de las humanidades dentro de un periodo determinado o llamar la atención sobre los rasgos de las mismas según la óptica de una cierta tradición de pensamiento. En particular, Gadamer prefiere la denominación *ciencias del espíritu* porque «la expresión señala claramente hacia el legado romántico de las ciencias humanas, hacia la influencia de Hegel (y de Schleiermacher) a través de Dilthey» (Gadamer 1985, p. 123). Dicha elección se hace en confrontación con la denominación *ciencias culturales* empleada por la escuela neokantiana en su vertiente cultivada en el suroriente de Alemania.

De acuerdo con la forma de plantear las cosas de Heinrich Rickert (1942), la denominación *ciencias del espíritu* se hace sobre la base de una clasificación de las ciencias según sus respectivos objetos de estudio, mientras que la denominación *ciencias culturales* obedece, no al criterio material de clasificación, sino al criterio formal; es decir, según su método. Para Gadamer, este criterio metodológico es un error, pues lo que hace diferente a las ciencias del espíritu no es y no puede ser una cuestión de método, sino su forma de ser verdad.¹⁵⁵ Quienes no se hayan familiarizado con la noción ontológica de *verdad*, lo dicho antes puede sonar como una forma de expresar lo mismo de una forma distinta. Sin embargo, Gadamer sigue a Heidegger en su crítica a la concepción de la *verdad* como una correspondencia entre el juicio y el hecho,

¹⁵⁵ Esto no siempre queda de manifiesto, pues el propósito de *Verdad y método* se ha interpretado erróneamente en repetidas ocasiones como una suerte de discurso del método de las ciencias del espíritu. A pesar de sus reiteradas aclaraciones de Gadamer, la confusión persiste, debido a que él mismo parece sugerir lo contrario; por ejemplo, en el ensayo citado anteriormente parece sugerir que el criterio neokantiano descansa sobre el mismo criterio material cuando señala que las *Kulturwissenschaftlichen* juegan «con la contraposición entre naturaleza y cultura. « (Gadamer 1985, p. 124)

que presuntamente la modernidad ha privilegiado en detrimento de una noción más originaria de verdad.

Esta forma del ser verdad se encuentra vinculada con la experiencia básica del comprender y es exterior a los modos de pensamientos que la modernidad identifica con la ciencia en sentido positivista. Es así, como frente a la universalidad del método científico, la hermenéutica opone la universalidad de la experiencia del comprender y consigue mostrar al mismo tiempo las limitaciones de la ciencia moderna. Esto es, según Gadamer, algo que se vuelve evidente cuando se encara la experiencia de la verdad en el arte dentro de la ciencia del arte.

Esto puede parecer confuso si se pierde de vista los dos sentidos de ciencia que se confrontan dentro del discurso de la hermenéutica filosófica. Es decir, por un lado tenemos el concepto alemán de ciencia (*Wissenschaft*) forjado en el siglo XVIII, teniendo como modelo las disciplinas que Gadamer identifica con las ciencias del espíritu del romanticismo alemán, pero que también llama *ciencias filosóficas*. En este sentido, una ciencia consiste en el estudio sistemático y exhaustivo de un tema dentro de dichas disciplinas, sin que esto implique la observación detallada y/o la experimentación del objeto de estudio. Por el otro, tenemos la noción de ciencia, elaborada en el siglo XIX bajo la causa positivista, pero que Gadamer retrotrae hasta Galileo como su fundador. El gran equívoco fue, según este punto de vista, pretender asimilar las ciencias del espíritu a las nuevas ciencias positivistas de la naturaleza. Pero este error no fue cometido propiamente por los científicos naturales, sino por los filósofos que, como J. S. Mill, pretendieron convertir en canon de todas las ciencias el método particular de las ciencias naturales.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Gadamer comenta brevemente y con cierta empatía la conferencia de Helmholtz sobre la relación de las ciencias naturales con la ciencia en general (afirmando incluso que Dilthey «no llega en el fondo en sus esfuerzos lógicos mucho más allá de las escuetas constataciones de Helmholtz.» (Gadamer 1977, p. 36), a pesar de la injerencia de sus investigaciones científicas en el dominio de la estética: «Me gustaría mencionar que es posible, por medio de la física acústica y la teoría fisiológica de la sensación auditiva, una aproximación a los principios sobre los cuales se construye nuestro sistema musical, una cuestión que cae esencialmente en la esfera de la estética». (Helmholtz 1862/1995, p. 95)

Ahora bien, no hay que perder de vista que las ciencias del espíritu tal y como las concibe Gadamer no son las humanidades a secas; es decir, la filosofía, la filología, la historia sin más; sino la forma como estas fueron cultivadas por el romanticismo alemán a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Y lo mismo ocurre cuando Gadamer se refiere al humanismo, el cual remite al humanismo alemán del siglo XVIII y no al humanismo renacentista, como queda de manifiesto la identificación que hace en *Verdad y método* entre *Bildung* y humanismo. Por consiguiente, en sus escritos existe una identidad o apropiación del romanticismo alemán y protestante de las humanidades, que no es del todo asimilada por un número considerable de sus lectores, y que por tal motivo debemos denominar *neoromanticismo*. Y es, desde luego, a esta corriente de pensamiento a la cual apela cuando se remite al valor hermenéutico de la tradición. De modo que cuando Gadamer vuelve la vista hacia el mundo antiguo, y en particular hacia Platón y Aristóteles, lo hace desde esta óptica.¹⁵⁷ En el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método*, Gadamer lo plantea de tal forma que no escapa a equívocos y perplejidades:

... parto del hecho de que las ciencias del espíritu históricas, tal como surgen del romanticismo alemán y se impregnan del espíritu de la ciencia moderna, administran una herencia humanista que las señala frente a todos los demás géneros de investigación moderna y las acerca a experiencias extra-científicas de índole diversa, en particular a la del arte. Y esto tiene su correlato en la sociología del conocimiento.

¿De qué se impregnan las ciencias del espíritu si se confrontan con otras formas de investigación científica?, y más aún, ¿qué es exactamente lo que quiere decir Gadamer cuando apela aquí a una sociología del conocimiento?, ¿se refiere aquí

¹⁵⁷ La universalidad de la hermenéutica filosófica descansa de esta forma en un presupuesto del romanticismo neohumanismo alemán: «... con la nueva irrupción del Humanismo, hubo que asimilar nuevamente a los grandes clásicos latinos y griegos como modelos de toda cultura humana superior». (Gadamer, 1981, p. 66)

veladamente a la sociología del saber de Max Scheler? Esto último parece factible ya que la relación de Gadamer con la sociología del conocimiento contemporánea es problemática, por decirlo lo de menos, sobre todo cuando se trata de la sociología del conocimiento de la filosofía.

Ciencias del espíritu y ciencias sociales

De hecho, Gadamer no se ocupa de las ciencias sociales más de manera marginal en sus escritos.¹⁵⁸ Y las más de las veces, lo hace de forma tal que el lector no tiene claro bien a bien a qué vienen esas observaciones. Por ejemplo, cuando Gadamer discurre sobre el grado de diferenciación social alcanzado en Europa en cuanto a la diversificación de su representación conceptual a través de la religión, la filosofía, el arte y la ciencia, señala hasta qué punto el conocimiento de otras culturas resulta de alguna manera determinado y alterado por los supuestos subyacentes en la conciencia histórica del investigador; y añade: «En ciencias como la etnología, antropología y etología empieza a hacerse sospechoso el abanico de preguntas de la ingenua investigación de campo» (Gadamer 1990^a, p. 44). Sin embargo, Gadamer omite, o bien, ignora que este fue desde sus inicios uno de los problemas fundamentales de la epistemología de la antropología francesa, el cual fue planteado con inusual claridad por el filósofo y antropólogo Lucien Lévi-Bruhl, a tal grado que este fue replanteado varias décadas después desde la perspectiva inglesa de la comprensión en ciencias sociales, según la filosofía del llamado «segundo Wittgenstein», que Gadamer encuentra en ciertos aspectos afín.

En parte, ese silencio apenas contenido se entiende si se repara en el hecho de que el surgimiento de las ciencias sociales ocurre siguiendo el mismo patrón naturalista, que llevó a la filosofía natural a la conformación de las ciencias naturales (cf. Gadamer 1985, p. 125). Sin embargo, la sociología alemana y en particular la teoría de Weber de la *Verstehen* social tampoco es puesta en diálogo con la hermenéutica filosófica, a pesar del

¹⁵⁸ Con la notable excepción del epílogo a Verdad y método añadido a la tercera edición.

reconocimiento expreso de Gadamer sobre la importancia de Weber para su generación. Lo poco que alcanza a expresar resulta de igualmente dudoso en cuanto su sentido y alcance efectivo. Por ejemplo, Gadamer asimila la teoría de los tipos ideales de Weber como una de tantas otras construcciones teóricas hecha en la época bajo la tutela de Dilthey:

«Las teorías tipológicas en pedagogía y antropología, en psicología, en sociología, en teoría del arte y en historiografía que se difundieron en aquella época, demostraron palpable-mente que su fecundada dependía siempre de la dogmática latente en ellas. En todas estas tipologías de Max Weber, Spranger, Lit, Pinder, Kretschmer, Jaensch, Lersch, etc., se ha visto que poseían un valor de verdad limitado, pero lo perdieron al tratar de abarcar la totalidad de todos los fenómenos, es decir, al intentar ser completas.» (Gadamer 1968, p. 67)

Este comentario es doblemente sorprendente, no solo porque adscribe la posición metodológica de Weber a Dilthey, cuando en cualquier caso, cabría hacerlo en relación con Rickert, —como parece reconocerlo el mismo Gadamer en otro lugar—¹⁵⁹ y a quien se siente más próximo, sin por ello apartarse en aspectos cruciales para este último; sino porque pasa de largo sobre la famosa tesis de Weber que vincula los valores protestantes con el florecimiento del talante capitalista propio de la modernidad. Por lo demás, Gadamer ignora el sentido convencional e hipotético de los tipos ideales weberianos, como puede apreciarse en una conocida caracterización:

«Este [el tipo ideal] es una figura mental. No es la realidad histórica y mucho menos la realidad ‘auténtica’, como tampoco es en modo alguno una especie de esquema en el cual se pudiera incluir la realidad a modo de ejemplar. Tiene más bien el significado de un concepto límite puramente ideal, con el cual se mide la

¹⁵⁹ Cf. Gadamer (1980), p. 311, en donde comenta el rechazo de Weber a la teoría del valor de la escuela neokantiana, para dar lugar a una ciencia libre de juicios de valor, pero que en otros lugares tilda de quijotesca y patética. Cf. Gadamer (1966), p. 160 y 162.

realidad a fin de esclarecer determinados elementos importantes de su contenido empírico, con el cual se compara. Tales conceptos son formaciones en las cuales construimos unas relaciones con la utilización de la categoría de la posibilidad objetiva, que nuestra fantasía formada y orientada según la realidad juzga adecuadas.» (Weber 1993, p. 65)

La referencia es oportuna ya que Gadamer supone una idea positivista subyacente a la idea misma de ciencia social, como puede desprenderse de sus comentarios a la propuesta de Habermas para hacer uso de su hermenéutica filosófica en las ciencias sociales.¹⁶⁰ Es en principio entendible que Gadamer no se haya encontrado complacido, por el lugar que Habermas le asigna a la historia efectual como una suerte de propedéutica para la superación de los prejuicios propios de la precomprensión dentro de la ciencia social. Pero no solo Gadamer encuentra infructuoso subordinar su hermenéutica a una suerte de crítica de la ideología al interior de la teoría social, sino que asume como insuperable la condición moderna de la ciencia social, la cual no pasó de ser un simple *acontecimiento* intelectual durante el siglo XIX sin repercusiones serias en el ordenamiento real de las sociedades europeas, aunque durante el siglo XX la ciencia social ha contribuido al control social por medio de la tecnología y la racionalidad de la ciencia en sentido positivista. Pero hay además, otra razón de peso, ya que la hermenéutica filosófica supone superar la concepción de la filosofía como teoría de la ciencia, epistemología, filosofía de la ciencia o como quiera llamársele (cf. Gadamer 1974), de modo que cualquier consideración de la hermenéutica filosófica como instrumento

¹⁶⁰ Esto es evidente cuando dice: «Si la explicitación de las condiciones hermenéuticas que concurren en las ciencias comprensivas induce a las ciencias sociales, que no pretenden «comprender» sino detectar científicamente, la estructura real de la sociedad, con inclusión de las comprensibilidades presentes en la lingüisticidad, a crear sistematizaciones metodológicas que faciliten su labor, ello representa sin duda un logro científico». (Gadamer 1967, p. 231) Las cursivas son mías. Comparece el tono diplomático de este ensayo con la reacción más directa expuesta en el epílogo a Verdad y método, p. 646.

o método de la ciencia social supone socavar los principios sobre los cuales se ha levantado su propuesta.

Dicho de otra forma, la ciencia y la técnica que se deriva de ella corresponde a la relación que guarda la *episteme* con la *techne* en el mundo antiguo, y si la ciencia social se modela a imagen y semejanza de esta, se encuentra muy lejos de la *phrónesis*, de la comprensión adecuada para habitar este mundo. Y si la ciencia social tiene como propósito incidir en la realidad social, el objetivo se halla fuera de su alcance, pues en tanto *techne*, carece de modos adecuados de orientación.

REFERENCIAS

- BERNSTEIN, RICHARD J. (1991), *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, versión de Martí Mur Ubasart, México, Buenos Aires: Siglo XXI.
- BAYEN, MAURICE (1978), *Historia de las universidades*, traducción de A. Giral Pont, Barcelona: Oikos-Tau.
- CAHAN, DAVID (ed.) (2003), *From natural philosophy to the sciences. Writing the history of nineteenth-century science*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- FERRATER MORA, JOSÉ (1964), *Diccionario de Filosofía*, 5ta ed., Madrid: Alianza.
- GADAMER, HANS-GEORGE (1966), «Sobre la planificación del futuro», en Gadamer (1992), pp. 153-169.
- (1967), «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método*», en Gadamer (1992), pp. 235-241.
- (1968), «Hermenéutica clásica y filosofía hermenéutica», en Gadamer 2001, pp. 57-84.
- (1974), «¿Filosofía o teoría de la ciencia?», en Gadamer (1981), pp. 95-109.
- (1975^a), «Hermeneutics and social sciences», *Cultural Hermeneutics 2*: 307-316.
- (1975^b), «Summation», *Cultural Hermeneutics 2*: 329-330.
- (1975^c), «Autopresentación», en Gadamer 2001, pp. 21-54 y Gadamer (1992), pp. 375-402.
- (1976), «¿Lógica o retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica», en Gadamer (1992), pp. 283-291.
- (1977), *Verdad y método*, versión de ANA AGUD APARICIO Y RAFAEL DE AGAPITO, Salamanca: Sígueme.
- (1980), «Problemas de la razón práctica», en Gadamer (1992), pp. 309-318.
- (1981), *La razón en la época de la ciencia*, versión de ERNESTO GARZÓN VALDÉS, Buenos Aires, Barcelona: Editorial Alfa.

- (1985), «Sobre la transformación de las ciencias humanas», en Gadamer (1995), pp. 123-129.
- (1990^a), «El futuro de las ciencias filosóficas europeas», en Gadamer (1990), pp. 41-64.
- (1990b), *La herencia de Europa. Ensayos*, versión de PILAR GIRALT GORINA, Barcelona: Península
- (1992), *Verdad y método II*, versión de MANUEL OLASAGASTI, Salamanca: Editorial Sígueme.
- (1993), *El problema de la conciencia histórica*, versión e introducción de A. DOMINGO MORATALLA según la edición francesa, Madrid: Tecnos.
- (1995), *El giro hermenéutico*, versión de ARTURO PARADA, Madrid: Cátedra.
- (2001), *Antología*, edición de JEAN GRONDIN, versiones de CONSTANTINO RUIZ-GARRIDO Y MANUEL OLASAGASTI, Salamanca: Sígueme.
- GRONDIN, JEAN (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, traducción de ANGELA ACKERMANN, Barcelona: Herder.
- (2014) *A la escucha del sentido. Conversaciones con Marc-Antoine Vallée*, traducción de María Pons Irzazábal, Barcelona: Herder.
- HELMHOLTZ, HERMANN VON (1862/1995), «On the relation of natural science to science in general», in *Science and culture. Popular and philosophical essays*, edited and with an introduction by David Cahan, Chicago, London: The University of Chicago Press, pp. 76-95.
- LEPENIES, WOLF (2006) *The seduction of culture in German history*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- RICKERT, HEINRICH (1942), *Ciencia cultural y ciencia natural*, versión de Manuel García Morente, prefacio de José Ortega y Gasset, Buenos Aires, México: Espasa Calpe.
- RINGER, FRITZ K. (1995), *El ocaso de los mandarines alemanes. Catedráticos, profesores y la comunidad académica alemana, 1890-1933*, versión de José M. Pomares, Barcelona: Pomares-Corredor.

SCHELER, MAX (1973), *Sociología del saber* (Die Wissensformen und Gesellschaft), versión de José Gaos, Buenos Aires: Ed. Siglo Veinte.

WEBER, MAX (1993), «La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales», en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, traducción de Michel Faber-Kaiser según la edición de *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tubinga 1968), Barcelona: Península.