

HAHN, Lewis Edwin (Ed.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, Vol. XXIV, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1997, 619 pp.

Tal vez uno de los fenómenos de sociología académica más interesantes y productivos del próximo siglo sea el fortalecimiento del diálogo entre la filosofía angloamericana y la filosofía europea continental. Más aún, quizá uno de los temas privilegiados en este diálogo sea precisamente el de la noción misma de diálogo, es decir, los problemas relacionados con la comunicación, la comprensión y la interpretación, tanto a nivel individual como a nivel colectivo; esto es, tanto en lo que concierne a la intersubjetividad como a la interculturalidad. La mutua arrogancia y desinterés que acompañó durante décadas a los filósofos de ambas tradiciones parece estar llegando a su fin. Ahora los estudiantes de filosofía se educan leyendo textos centrales a ambas tradiciones y no hay excusa ni razón para que ignoren lo que deben conocer. Esto es particularmente necesario para quienes hacemos filosofía desde Latinoamérica y, por tanto, no tenemos por qué sentirnos leales a una tradición filosófica en particular, desatendiendo las otras.

Para quienes confiamos en que las diferencias entre la filosofía angloamericana y la filosofía europea continental se irán disolviendo con el tiempo, la lectura y la buena conversación, el libro editado por Lewis Hahn que ahora reseñamos representa una justificación en nuestro optimismo. Hahn, profesor de filosofía en la Southern Illinois University, ha recogido una colección de veintinueve artículos sobre la obra de Gadamer y sobre los tópicos a los que Gadamer se dedica. El haber escogido artículos que se interesan por aclarar las diferencias entre las dos tradiciones más importantes de la filosofía reciente, además de hacer explícito un terreno común que haga más fácil la conversación, y el hecho de que el propio Gadamer contesta y comenta cada una de las contribuciones, hacen de esta colección un libro inevitable para quienes se interesan en hermenéutica, tanto en su versión continental como en su versión anglosajona.

Es difícil escribir una reseña sobre un libro constituido por una pluralidad de artículos, porque naturalmente no hay un argumento conductor o un solo problema que se vaya desarrollando sino muchos y variados. En el libro que nos ocupa, si hay un elemento unificador es solamente el interés por trazar relaciones entre los distintos enfoques que la filosofía reciente va produciendo acerca de una familia de problemas entrelazados entre sí: la naturaleza de la interpretación, la comprensión y la comunicación; la alteridad, la

intersubjetividad y la interculturalidad; la consciencia histórica y el relativismo histórico; el problema del realismo epistemológico y las diversas reacciones que ha generado en estas dos tradiciones filosóficas: el idealismo trascendental, el realismo interno y las diversas formas de antirrealismo. La naturaleza de las ciencias humanas y su historicidad; la experiencia estética; la lectura que hace Gadamer de los griegos en comparación con la lectura heideggeriana; la superación de la noción cartesiana de subjetividad, particularmente en Heidegger, Gadamer y Davidson. Estos, que parecen ser demasiados, son sólo algunos de los temas abordados por este excelente libro.

El libro tiene tres partes. La primera comprende una autobiografía intelectual de Gadamer, "Reflections on my Philosophical Journey", la segunda incluye los veintinueve artículos sobre Gadamer con las veintinueve respuestas de éste y, finalmente, la tercera parte es una bibliografía de este filósofo.

Quisiera mencionar ahora algunos de los artículos que me llamaron más fuertemente la atención, para luego concentrarme en algunos puntos de mayor detalle. Karl-Otto Apel ("Regulative Ideas or Truth Happening? An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding") se interesa sobre las ideas regulativas y el desocultamiento de la verdad, en un intento por dar una respuesta a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión válida. Roderick Chisholm ("Gadamer and Realism: Reaching an Understanding"), probablemente el filósofo que mayor influencia ha tenido en la epistemología norteamericana reciente, aborda el problema del realismo epistemológico en Gadamer y su confrontación con el idealismo trascendental y las diversas formas de antirrealismo. La filosofía del arte es tratada por Joan Stambaugh ("Gadamer on the Beautiful"), Thomas Alexander ("Eros and Understanding: Gadamer's Aesthetic Ontology of the Community") y Diane Michelfelder ("Gadamer on Heidegger on Art"). El tema de la historia y las ciencias humanas es tratado por Donald Philip Verene ("Gadamer and Vico on *Sensus Communis* and the Tradition of Human Knowledge"), Herta Nagl-Docekal ("Towards a New Theory of the Historical Sciences: The Relevance of *Truth and Method*"), Carl Page ("Historicistic Finitude and Philosophical Hermeneutics") y Wyatt Aiken, ("Hermeneia: An Anatomy of History and *Ab-wesenheit*"). Los problemas de hermenéutica general son tratados por George Lucas ("Philosophy, its History and Hermeneutics"), Stanley Rosen ("Horizontverschmelzung"), Robert Sokolowski ("Gadamer's Theory of Hermeneutics"), Robert Sullivan ("Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics"), Francis Ambrosio ("The Figure of Socrates in Gadamer's Philosophical Hermeneutics"), Graeme Nicholson ("Truth in Metaphysics and in Hermeneutics"), G. B. Madison ("Hermeneutics' Claim to Universality"), James Risser ("The Voice of the Other in Gadamer's Hermeneutics"), Dennis Schmidt ("Putting Oneself in Words") y Robert May Schott ("Gender, Nazism and Hermeneutics").

David Hoy ("Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson") compara los trabajos de estos dos filósofos en torno de la naturaleza de la interpretación y la superación del paradigma epistemológico cartesiano. Hoy trata de mostrar cómo el proyecto davidsoniano de la interpretación radical está en línea convergente con la empresa heideggeriana y gadameriana de superación de la subjetividad cartesiana. De lo que se trata es de dejar de entender al sujeto como re-presentación del mundo, como el "escenario interior" que denuncia Gilbert Ryle en Descartes¹, y pasar a entenderlo como acción, como agencia, como una constitución de la interacción social. No es pues, en sentido estricto, una superación del sujeto sino de cierta concepción del sujeto. Esto se puede encontrar con claridad en Wittgenstein y Davidson y, naturalmente, en la tradición pragmatista americana.

Más aún, Hoy sostiene que la filosofía de Davidson está en condiciones de defender a la hermenéutica de Gadamer de por lo menos dos de las críticas habituales provenientes de dos flancos distintos: de un lado, aquella crítica según la cual la filosofía de Gadamer conduce al relativismo cultural y, del otro, la crítica según la cual la hermenéutica de Gadamer está demasiado atada a la noción de tradición, convirtiéndose en última instancia en una forma de conservadurismo filosófico. Para lograr estos fines, Hoy intenta integrar el davidsoniano "principio de caridad" con la hermenéutica de Gadamer. Hoy analiza la noción davidsoniana de creencia y el holismo de lo mental con la finalidad de mostrar cómo conduce en última instancia a una posición como la de Heidegger, según la cual "las entidades discretas (*Vorhanden*, a la mano) son en sí mismas siempre individuadas contra un contexto de significación, que incluye usos y otras prácticas sociales" (p. 121)².

La interpretación que Hoy hace de Heidegger, Gadamer y Davidson está influida por las recientes lecturas que ven en ellos un elemento pragmatista, según el cual, y ya que en esa tradición una creencia es entendida como una disposición para actuar, un sistema de creencias debe verse como un sistema integrado de prácticas sociales o, lo que es lo mismo, regularidades sociales compartidas, conformando así juegos de lenguaje y formas de vida³. Con frecuencia estas creencias son disposiciones para actuar de las que no somos plenamente conscientes, por lo que constituyen una interacción pre-

¹ Cf. Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Londres: Hutchinson, 1949.

² Todos los artículos del libro están en inglés. Richard Palmer tradujo del alemán la autobiografía de Gadamer. Matthias Lütkehermölle y Dennis J. Schmidt son los traductores de las respuestas de Gadamer a cada uno de los artículos. Ralf Sommersmeier es el traductor del artículo de Apel. Todos los textos que cite en castellano son traducciones mías del inglés.

³ Cf. por ejemplo, Dreyfus, Hubert, *Being in the World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, Massachusetts: Massachusetts Institute of Tech-

conceptual y pre-verbal con el mundo. Es evidente que la atención a Wittgenstein es uno de los elementos que ha permitido una lectura integradora de estos diversos filósofos. Así, señala Gadamer que “Cuando aprendí a hablar inglés un poco mejor, aunque lentamente, y estuve más familiarizado con los filósofos americanos, me resultó evidente que hay puentes viables de la filosofía analítica con la hermenéutica. De hecho, muy poco tiempo después que terminase *Verdad y método* en 1960, empecé a leer al último Wittgenstein y encontré mucho de lo que hacía tiempo ya era familiar para mí. En aquella época, por supuesto, el reconocimiento de la famosa expresión wittgensteiniana “juego de lenguaje” ya se había producido en Alemania” (p. 19).

En torno al mismo tema, Bjorn Ramberg (“The Source of the Subjective”) analiza los orígenes de la subjetividad. Ramberg interpreta la hermenéutica de Gadamer en términos de una teoría externalista de la intencionalidad como las de McDowell o Davidson. Como en el caso de Hoy, de lo que se trata es de mostrar la reacción ante el modelo representacionista del sujeto cartesiano, para sustituirlo por una visión del sujeto como agente⁴. Asimismo, se trata de entender los estados mentales ya no como atributos de alguna entidad sino como descripciones de la acción misma. “Ser una criatura intencional es comprometerse y estar comprometido en un cierto tipo de procesos, más que ser el portador de estados individuales y atómicamente especificables. En este proceso, en la interpretación de ciertos objetos y eventos como expresiones de totalidades intencionales de los otros, nos constituimos hermenéuticamente a nosotros y cada uno como sujetos con pensamientos e intenciones” (p. 469).

Además, la ventaja de asumir una posición externalista es que permite superar las diversas formas de idealismo y antirealismo para acceder a una epistemología realista más refinada. “La naturaleza de lo mental, como esencialmente integrada con el mundo, descrita en las posiciones externalistas acerca de los contenidos mentales, alivia la amenaza de idealismo lingüístico que supuestamente existe en las tesis de Gadamer y Heidegger acerca de la naturaleza lingüística del ser. Aunque es verdad que las cosas son lo que son sólo bajo descripciones, también es claro para el externalista que las descripciones son descripciones sólo en un mundo de objetos. Esta posición acerca del contenido mental asegura la naturaleza pública del mundo en donde y a través del cual la subjetividad aparece como puntos de vista normativamente constituidos” (pp. 469-470).

nology, 1991; Rorty, Richard, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Vol. II*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Okrent, Mark, *Heidegger's Pragmatism*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1988.

⁴ Un libro relativamente temprano que aborda lúcidamente este tema es el de Macmurray, John, *The Self as Agent*, Londres: Faber and Faber, 1957.

El propio Davidson incluye un artículo titulado "Gadamer and Plato's *Philebus*". Este texto nos señala más de una semejanza entre ambos filósofos. Davidson se doctoró en Harvard con una tesis sobre el diálogo *Filebo* bajo la supervisión de Werner Jaeger, y Gadamer dedicó su primer libro, *La ética dialéctica de Platón*⁵, al mismo diálogo. Estas coincidencias permiten a Davidson comenzar a elaborar un análisis de la filosofía del lenguaje de Gadamer. Davidson muestra su acuerdo con la tesis hermenéutica de que "sólo en la comunicación interpersonal puede haber pensamiento y una comprensión del hecho de un mundo objetivo y compartido" (p. 431).

Para Davidson la comprensión de los eventos mentales (creencias, sentimientos, deseos, etc.) sólo puede darse frente a un contexto que incluya una interpretación holista de la vida mental de un individuo. Más aún, el significado sólo es posible en el lenguaje, como producto de un diálogo entre un hablante y cierto intérprete. Es en ese sentido que el significado trasciende a las intenciones individuales de los hablantes. Una de las tesis centrales de ambos filósofos es, en términos de Gadamer, que "el crecimiento en el lenguaje es un camino para el conocimiento del mundo. No sólo tal 'aprendizaje' sino cualquier experiencia tiene lugar en el desarrollo formativo constante (*Bildung*) de nuestro conocimiento comunicativo del mundo" (p. 29); "Considero el aprender a hablar y el adquirir una orientación en el mundo como entrelazados inseparablemente en el tejido de la historia cultural del hombre" (p. 42); a lo cual se refiere Davidson cuando indica que "hemos borrado la frontera entre conocer un lenguaje y conocer nuestro lugar en el mundo"⁶.

Esta es evidentemente una de las tesis centrales del segundo Wittgenstein, que ha sido heredada y desarrollada por los filósofos influidos por él. Es también una tesis que está en Heidegger⁷. Decir que toda consciencia es lingüística equivale a decir que toda consciencia es social, es decir, intersubjetiva. Este es el núcleo de la tesis wittgensteiniana de que no existe un lenguaje privado. Dice Gadamer: "Mi propia posición está muy cerca de la de Wittgenstein, cuyo pensamiento tengo siempre en cuenta... Las palabras que usamos al hablar nos son mucho más familiares, de tal forma que nosotros *somos* en las palabras, por así decirlo... El lenguaje es un medio, un elemento: el lenguaje es el elemento en el que vivimos, como los peces viven en el agua. En la interacción lingüística lo llamamos conversación. En el intercam-

⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum "Philebos"*, Leipzig: Meiner, 1931.

⁶ Davidson, Donald, "A Nice Derangement of Epitaphs", en: Lepore, Ernest (Ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives in the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Basil Blackell, 1986, p. 466.

⁷ Cf. por ejemplo, Heidegger, Martin, *De camino al habla*, Barcelona: Serbal-Guiard, 1987.

bio de palabras la cosa mentada se hace más y más presente” (p. 22); también: “¿Cuál es el lenguaje de la filosofía? ¿Hay un ‘lenguaje’ de la filosofía? Al final, al plantearnos estas preguntas reconocemos que el objeto de la filosofía es el lenguaje mismo” (p. 25).

Pero hay que cuidarse de suponer que ‘lenguaje’ equivale a ‘lenguaje verbal’. El lenguaje verbal es sólo una de las diversas formas que el lenguaje puede tomar, y hacer esa identificación sería la forma más desnuda de logocentrismo. Un lenguaje es una estructura simbólica compartida por una comunidad y, así, afirmar la conexión entre lenguaje y pensamiento es afirmar el carácter social e intersubjetivo del pensamiento. Más aún, tanto Heidegger como Wittgenstein desarrollaron la intuición de que el conocimiento de la realidad comienza con la interacción pre-conceptual, pero al interior de una comunidad y una forma de vida que le da contexto y sentido⁸. Y comentando el artículo de David Hoy, dice Gadamer: “Si tomo como base la información que debo al trabajo del señor Hoy, ciertamente parece que hay una real proximidad entre el concepto davidsoniano de ‘interpretación radical’ y mi propia extensión del concepto de hermenéutica. Incluso diría que lo que se ha presentado bajo el concepto de ‘interpretación radical’ corresponde precisamente a lo que yo, tomando como base la *eumeneia* platónica y los *elenchoi* de la *eumeneia*, intento considerar como la proposición auto-evidente de todo intento de comprensión” (p. 129).

Hay, sin embargo, un importante punto de desacuerdo entre ambos filósofos. Mientras Gadamer considera que el compartir una tradición es condición necesaria para la comunicación y la comprensión, Davidson rechaza que la comunicación presuponga, o incluso requiera, un lenguaje o tradición común. “Me parece un error decir que el acuerdo respecto de un objeto demande que primero debe ser establecido un lenguaje común. Yo diría más bien que es sólo ante la presencia de objetos compartidos que puede realizarse la comprensión. Lograr acuerdo acerca de un objeto y comprender el hablar del otro no son momentos independientes sino parte del mismo proceso interpersonal de la triangularización del mundo” (p. 432).

Este punto de divergencia que pareciera ser accesorio es en realidad central, porque lo que está en cuestión es cómo debemos entender la relación entre estos tres conceptos: convención, lenguaje y comunicación. Las filosofías tradicionales del lenguaje (y debemos incluir a Gadamer allí) solían considerar que la relación es ésta: la convención (o el acuerdo) es condición de posibilidad del lenguaje y éste lo es de la comunicación. Es decir, no hay comunicación sin lenguaje y no hay lenguaje sin acuerdo previo. Davidson invierte esa relación, considerando que la comunicación es condición de posi-

⁸ Cf. Guignon, Charles, “Philosophy after Wittgenstein and Heidegger”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. L (1990), pp. 649-672.

bilidad del lenguaje y éste lo es del acuerdo. Es decir, primero se da la comunicación, luego se constituye el lenguaje y finalmente se produce el acuerdo. ¿Cómo puede sostenerse semejante tesis? La idea de Davidson es que la comunicación no requiere acuerdo previo ni información compartida, sólo requiere la capacidad de elaborar teorías al paso según las cuales el intérprete elabora hipótesis acerca del comportamiento general del hablante, lo que incluye naturalmente el comportamiento verbal, y la capacidad del intérprete de ir modificando las hipótesis en la medida en que nueva información lo vaya haciendo necesario. La interacción entre hablante e intérprete produce comunicación o por lo menos lo que cada uno de los interlocutores cree que es comunicación. Si *realmente* se produce comunicación o no es una pregunta que no puede ser contestada, porque requiere de un punto de vista privilegiado, que no sea ni el del hablante ni el del intérprete, desde el cual se constata si lo que A quiso decir es lo que B *realmente* entendió y viceversa. Semejante punto de vista privilegiado no es humanamente accesible y, por tanto, la comunicación es simplemente la constatación de cada uno de los interlocutores de que sus hipótesis explican satisfactoriamente, y se ven corroboradas por, el comportamiento del otro. Así pues, la comunicación (y, por supuesto, también la incomunicación) se produce sin que haya necesariamente lenguaje, comunidad o tradición compartida.

Este fenómeno se puede evidenciar en un caso que nos toca especialmente: el descubrimiento y conquista de América por los pueblos europeos. Como lo describe Tzvetan Todorov en su libro *La conquista de América*⁹, éste fue un complejo proceso histórico en el que cada una de las dos culturas (y cada uno de los individuos miembros de estas culturas) producía complejas hipótesis y teorías al paso con la finalidad de entender al otro y así, eventualmente, predecir o alterar su comportamiento. Cada una de estas culturas comenzó proyectando su propia racionalidad y sistema de creencias en la otra, haciendo modificaciones cuando las hipótesis originales no eran corroboradas por el comportamiento de los otros, dando lugar entonces a nuevas teorías al paso. Es en la interacción entre teorías al paso que se crea la comunicación. La pregunta sobre si los europeos realmente entendieron a los indios americanos o si éstos entendieron a aquéllos sólo puede formularse desde un tercer punto de vista que, en este caso, bien puede ser el nuestro, el cual con quinientos años de ventaja histórica nos permite reconstruir sus mutuas interpretaciones y preguntamos si éstas correspondían a lo que hoy nosotros creemos que ellos eran. Así pues, lo que en el fondo estamos haciendo cuando interpretamos un acontecimiento histórico como la conquista de América es cons-

⁹ Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México: Siglo XXI, 1987.

truir teorías al paso desde el siglo XX para hacer inteligibles los datos que tenemos de lo que ocurrió en el siglo XVI. Nosotros somos un interlocutor más en esta conversación de quinientos años. Nuestra única, aunque importante, ventaja es que nosotros contamos con datos que nos permiten saber hasta qué punto las hipótesis que ellos construyeron en el siglo XVI se acercaban a los hechos, *i.e.*, a nuestras hipótesis de hoy¹⁰.

Esta aplicación de la teoría del lenguaje davidsoniana a un caso concreto y particularmente interesante para nosotros nos muestra cómo, en efecto, la comunicación no presupone ningún tipo de lenguaje o acuerdo. Por el contrario, primero se da la comunicación y cuando ésta se hace regular y sistemática (es decir, cuando las hipótesis exitosas son más que las fallidas y entonces se empiezan a constituir reglas para la construcción de hipótesis exitosas) comienza a constituirse lo que llamamos un lenguaje: un conjunto de reglas compartidas acerca del uso exitoso, para lograr efectos deseados en el otro, de ciertas expresiones, gestos, movimientos, sonidos, etc. Finalmente, una vez que hay un lenguaje constituido tomamos consciencia de que hay reglas que compartimos y entonces se crea el acuerdo o la convención.

Resultará claro entonces el papel que cumple la tradición en Gadamer y Davidson. Para el primero, y como frecuentemente se ha dicho, la tradición compartida tiene una inercia demasiado poderosa, al punto que al propio Gadamer no le resulta fácil explicar cómo es que ésta se constituye y se transforma. Para el segundo, por el contrario, la tradición se va constituyendo en la interacción; en muchos artículos Davidson se ha dedicado a analizar en detalle cómo se produce este fenómeno.

Aunque el libro editado por Lewis Edwin Hahn es muy completo, hay un tema sobre el que desafortunadamente no presenta ningún artículo: la interpretación gadameriana de las ciencias naturales. Este es un tópico importante si recordamos que *Verdad y método* tiene como uno de sus temas centrales la distinción entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften*. Hay varios artículos sobre las ciencias humanas pero ninguno dedicado explícitamente a discutir esta distinción. Esto es lamentable porque una de las críticas que se puede hacer, desde la filosofía angloamericana reciente, a la concepción de Gadamer sobre las ciencias naturales es que ésta es obsoleta o por lo menos ambigua. Los rasgos que Gadamer atribuye a las ciencias naturales y que supuestamente las distinguen de las ciencias humanas están en cuestión desde los trabajos en filosofía de la ciencia de los últimos cuarenta años: las nociones de progreso, acumulación, inducción, experimentación, etc. De al-

¹⁰ El antropólogo Clifford Geertz lo pone de esta manera: "lo que llamamos nuestros datos son en realidad nuestras construcciones de las construcciones que otra gente hace del comportamiento de sus compatriotas", en: Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Londres: Hutchinson, 1975.

guna manera, y como sugiere el propio Gadamer en el epílogo de *Verdad y método*¹¹, su crítica al positivismo llega demasiado tarde, pero no porque ya no haya cómo revertir el proceso de la invasión del positivismo, sino porque esta crítica ya ha sido planteada al interior de la filosofía de la ciencia, y desde la década del cincuenta, por autores como Norwood Russell Hanson, Karl Popper y Thomas Kuhn, entre otros. En líneas generales podría decirse que la concepción gadameriana de las ciencias naturales es pre-kuhniiana y es esto lo que le permite trazar una distinción tan fuerte con las ciencias humanas.

Un análisis detallado de la comprensión que Gadamer tiene de las ciencias naturales puede ser encontrado en el libro de Joel Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*¹². Weinsheimer llega a sostener que, a diferencia de Husserl y Heidegger, la concepción que Gadamer tiene de las ciencias naturales es pre-popperiana, y por tanto incluso baconiana, en tanto Gadamer considera el método inductivo como lo central en la demarcación de las ciencias naturales frente a las ciencias humanas¹³. Una concepción verdaderamente holista del conocimiento debería integrar las ciencias naturales y las ciencias humanas de tal manera que su distinción sea puramente clasificatoria y, en el fondo, administrativa. En Gadamer no queda claro si las ciencias naturales y las ciencias humanas describen la misma realidad de maneras diferentes o describen dos realidades *en algún sentido* distintas. Esta ambigüedad, que procede de Schleiermacher y Dilthey, contamina buena parte de la hermenéutica contemporánea.

La concepción que Gadamer tiene de las ciencias naturales afecta su concepción de las ciencias humanas y, por tanto, su proyecto mismo. Gadamer es consciente de ello y por eso en el libro que reseñamos elabora una autocrítica: "Sin duda la imagen de las ciencias naturales que tenía en mente cuando concebí mis ideas hermenéuticas para *Verdad y método* era bastante parcializada. Ahora me resulta claro que en este respecto todo un enorme campo de problemas hermenéuticos fueron dejados de lado, un campo que va mucho más allá de mi propio conocimiento de los procesos y procedimientos de la investigación científica actual" (p. 40); señala además: "En las ciencias naturales también hay algo así como una problemática hermenéutica. Su camino no es el del metódico progreso paso a paso. Esto ha sido mostrado de manera muy persuasiva por Thomas Kuhn y ya estaba implícito en "La época de la imagen del mundo" de Heidegger, así como en la interpretación aristotélica de la naturaleza (Cf. *Física* B,1). Ambos aclaran que el paradigma reinante es decisivo tanto para las preguntas que la investigación suscita,

¹¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Editorial Sígueme, 1988, p. 641.

¹² Weinsheimer, Joel, *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, New Haven: Yale University Press, 1985.

¹³ *Ibid.*, pp. 15-36.

como para los datos que ella examina, y esto no es simplemente el resultado de la investigación metódica” (p. 28).

La autocrítica es justa y tendrfa que dar lugar a una discusión más fecunda acerca de la hermenéutica de las ciencias naturales, así como a un replanteamiento de la distinción entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften*.

Lo último que resta decir es que esta colección es una excelente contribución al proyecto de seguir integrando la filosofía anglosajona y la filosofía europea continental, y es por tanto un libro de lectura obligatoria para quienes, como el autor de esta reseña, viven obsesionados y confundidos por lo que a veces parece ser una incomunicación sistemática, otras veces un mutuo desinterés, y en algunos casos simplemente un acto de injustificable desconocimiento.

Pablo Quintanilla
Pontificia Universidad Católica del Perú