

Vincenzo P. Lo Monaco

NIHILISMO Y RAZÓN HERMENÉUTICA
LAS RAÍCES FILOSÓFICAS DEL
CUALITATIVISMO*

Desde siempre la filosofía ha enriquecido su culto merced a una variedad de santos patronos a los que poder invocar de cuando en cuando según menester y devoción. Hasta entrada la edad moderna el patronazgo no ofrecía demasiada elección, a no ser la de cerrar filas en las dos grandes tropas filosóficas que, mal que bien, cercana o mediatamente, se encomendaban a Platón y Aristóteles. Descartes jamás logró ocultar su desazón ante las andanzas protoempíricas de Aristóteles, prefiriendo la razón más eidética y umbrática de la res cogitans. Kant, que nunca vio con buenos ojos el *deus ex machina* cartesiano, optó en cambio por repescar al Estagirita para fundamentar la universalidad del conocimiento en la trascendentalidad de las categorías según las cuales el intelecto construye el objeto. Sin embargo, a poco de fundamentada la ciencia newtoniana, hubo de comprobar amargamente que el descenso del yo trascendental a la especie social y éticamente determinada acarrea dificultades muy grandes, pues no es tan fácil -como lo vaticinara Spinoza- dar

* Este texto constituye la primera versión de la primera parte de un ensayo de mayor envergadura pensado para ser presentado en el IV Colloquio Internazionale tra la Universidad Central de Venezuela e l'Università degli Studi di Napoli Federico II, a realizarse en Nápoles en mayo de 1993.

cuenta de la racionalidad de las exigencias morales mediante la insistencia en la exclusividad categórica de su universalidad. Puesto a lidiar con tamaña dificultad, el pensamiento maduro de Kant enfrentó la cuestión moral más como faena histórica que como certeza metafísica. Fue Hegel quien puso de manifiesto por vez primera la posibilidad de romper los vínculos que unen a la filosofía con las ciencias naturales para repensarla ligada a las ciencias históricas y sociales. Desde el mismo marco de la filosofía trascendental, estableció la prioridad de la comprensión histórica respecto de la positividad de la ciencia natural, allanando el camino a la conformación metódica de las *Geisteswissenschaften*.

Más que en Fichte o en Schelling, es en el historicismo de Dilthey donde es posible hallar la actuación de la nueva configuración del conocimiento, si bien, en contraste con Hegel, la comprensión y autocomprensión históricas se desplazan a un horizonte antropológico y cultural más amplio. De hecho, al menos desde Dilthey se percibe claramente en la discusión sobre el conocimiento humano una tendencia a distinguir entre ciencias "nomotéticas", las ciencias de la naturaleza que explican los hechos subsumiéndolos bajo leyes generales empíricamente contrastadas, y ciencias "ideográficas" o "hermenéuticas", cuyo ethos estriba en comprender el "significado" de los hechos a través de las motivaciones y del entorno socio-cultural de sus actores. Quienes niegan que la explicación nomológica sea el método y el fin del conocimiento, se basan en la supuesta imposibilidad o inconveniencia de usar una metodología heredada de las ciencias naturales, dado que las dos formas del conocimiento serían diferentes y, en ocasiones, hasta irreductibles y contrapuestas. En el plano filosófico, esta línea de argumentación cuenta con

adherentes tan ilustres, aunque disímiles, como von Wright, Winch, Gadamer y Habermas. Pero, en los tiempos más recientes, se ha introducido en la metodología general bajo el nombre de "enfoque cualitativo".

No hace mucho tuvimos la oportunidad de mostrar, en otra parte¹, que la perspectiva cualitativa es errada, en la medida en que la dicotomía "cualitativo-cuantitativo" -sobre la que está asentada- es un dualismo francamente insostenible. Insistimos, en aquella ocasión, en que el ascenso del distingo al rango de oposición interparadigmática es erróneo, al menos respecto de la matriz conceptual a la que suelen acudir los "cualitativistas", los "paradigmas" de Kuhn. Pero consideramos, además, que el enfoque cualitativo descansa en una presuposición falsa -i.e., la creencia infundada en que el "método cuantitativo" ha dado una descripción esencialmente correcta de la racionalidad en las ciencias naturales. El hecho notable a registrar en el contexto de esta creencia es -in primis- la formación de una actitud apriorísticamente rotuladora, que no parece tomar conciencia de las consecuencias epistemológicas de su propia aproximación al problema, y -posterius- el desenlace paradójico de que la asechanza nihilista mora en el mismísimo marco filosófico desde el cual el cualitativismo pretende justificar la adopción de un método propio para las ciencias sociales. El intento de mostrar ambos registros orientará las palabras que siguen y es nuestro objetivo fundamental.

*

¹ "Investigación cualitativa e investigación cuantitativa: Falsedades y dificultades". Ponencia leída en el Encuentro sobre "Psicología, Ciencia, Enseñanza, Profesión", celebrado en la Universidad Central de Venezuela, en la ciudad de Caracas, en julio de 1991.

El punto de partida de quienes adversan la idea de la unidad del método científico es, por un lado, la aceptación de que la ciencia natural puede ser empírica y legaliforme, mientras se auspicia, por otro lado, la comprensión como método propio de las ciencias sociales. Naturalmente, el origen de la tradición hermenéutica puede explicarse sólo parcialmente por recurso a su oposición a los criterios reductivistas del positivismo en relación con las ciencias humanas en general. Depende también de la convicción de que sólo se puede comprender lo que es obra directa del hombre y del reconocimiento de finalidades peculiares al conocimiento social, las cuales no podrían alcanzarse con un método generalizante. Adicionalmente, existe el deseo de construir sobre bases racionales los criterios y los métodos de las ciencias definibles como humanas. En un ensayo ya clásico, *Explicación y comprensión*², George von Wright observa que en el lenguaje común no existe una distinción clara entre “explicar” y “comprender”. En efecto, puede decirse que toda explicación, sea causal o teleológica o de cualquier otro género, incrementa nuestra comprensión de la realidad. No obstante, el término “comprensión” está rodeado de un aura psicológica que no tiene el término “explicación”, lo cual ha extremado las diferencias semánticas entre ambos términos hasta convertirlas en contrastes teóricos entre modos de abordar el problema del conocimiento³. Así, esta aura psicológica que arrastra la tradición hermenéutica ha dado lugar, según los casos, tanto a perspectivas subjetivistas del conocimiento como a la definición de reglas psicológicas más bien precisas. En tal sentido, es posible distinguir al menos tres aproximaciones.

² Cfr. *Explanation and Understanding*, Londres, 1971, pp. 6-7.

³ Cfr. *ibid.*, pág. 8.

En primer lugar, se puede hablar de la comprensión como descubrimiento de una presunta ley de desarrollo de la historia y de la búsqueda de la libertad dentro de los límites impuestos por tal ley. En este modo de entender el término "comprensión", el proceso de explicación se caracteriza de manera muy particular: éste sería inductivo hasta el descubrimiento y consolidación de la ley en cuestión, para luego pasar a ser deductivo e interpretar y comprender los hechos como "objetivaciones" y consecuencias de la ley misma. Esta confusión lógica y epistemológica da así lugar a tipos de explicación que, conforme a las circunstancias y modalidades de uso, pueden ser circulares, teleológicas o ad hoc⁴.

Por otra parte, puede pensarse en la importancia que el problema de la comprensión del ser tiene en la filosofía hermenéutica de Heidegger a Gadamer, pasando por Dilthey, y por tanto en las reflexiones que conducen a la comprensión del ser no en la historia, sino en el fundamento de su posibilidad. En esta dirección, sería insensato buscar específicamente una metodología de las ciencias sociales⁵, pues lo que realmente importa es la dimensión constitutiva del Ser ahí, para el cual Ser y Tiempo parece proponernos una comprensión del hombre que encuentra su centro y caracterización fundamental en la posibilidad de una apertura originaria sobre el Ser y de una, no menos originaria, interpretación de su sentido⁶. En

⁴ Para una caracterización de esta confusión y de los tipos de explicación que genera, véase C.G. Hempel, "Typological Methods in the Natural and Social Sciences", en *Aspects of Scientific Explanation*, Nueva York, 1965, pp.155-172.

⁵ Ya Gadamer lo advierte claramente en *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1960, pp. XXV-XXVI.

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Neomarius, 1949(6a. ed.), pp. 63-65.

los términos de esta aproximación hermenéutica, parece oportuno distinguir entre la comprensión heideggeriana ('Verständnis') y la empatía de Dilthey ('Einfühlung')⁷.

En fin, por "comprensión" también puede entenderse el intento de explicar lo que no sería enteramente explicable por los métodos generalizantes de la ciencia natural, esto es, el comportamiento humano en la solución de los problemas, la unicidad y particularidad del hecho social y su relación con los valores de una época dada. Es lo que Dilthey llamó "Verstehen" como opuesto al "Erklaren" del conocimiento natural, donde la comprensión queda constituida por la serie de conocimientos preliminares a la solución de un problema de tipo político, cultural, moral o económico; es como caer en cuenta de la situación en que se encuentra el agente cuando intenta resolver un problema o emprender una acción .

De los tres sentidos en que se ha discriminado el término "comprensión", acaso el segundo y el tercero confluyan abiertamente en lo que hoy se ha dado en llamar grosso modo "hermenéutica" en el debate metodológico, debate cuyos lineamientos fundamentales procedemos a trazar.

**

En la controversia epistemológica sobre el método científico ha tomado cuerpo recientemente, y causado gran confusión, el punto de vista según el cual la ciencia implica la interpretación y ésta a su vez es un tipo de traducción. De ahí se ha sostenido que la razón por la cual las ciencias

⁷ Sobre la diferencia señalada, puede verse H. Albert, *Traktat über Kritische Vernunft*, Tubinga, 1969.

⁸ Véase W. Dilthey, "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" en *Gesammelte Schriften*, Vol. VII, Leipzig-Berlín, Verlag-Teubner (2a. ed.), 1910 y 1927.

humanas no pueden alcanzar el ideal de objetividad de las ciencias naturales, es que no hay tal objetividad ni siquiera en las ciencias naturales, y que la idea del conocimiento objetivo es un mito filosófico que se arrastra desde Descartes, quien incurriera en falsa interpretación al analizar las implicaciones epistemológicas de la ciencia de Galileo⁹. De modo que, al igual que toda actividad humana, la ciencia presupondría un proceso de interpretación. Esto equivale a afirmar, entre otras cosas, que aun los científicos naturales han de determinar qué es lo que cuenta como hechos relevantes y cuál es su significado teórico, dado que no existe la posibilidad de hallar hechos neutrales, ininterpretados, que pudieran decidir entre teorías rivales.

Kuhn ilustró admirablemente el problema en *La estructura de las revoluciones científicas*¹⁰ por medio de un Gedankenexperiment. Galileo y Aristóteles ante las oscilaciones de un péndulo. A paridad de datos perceptivos, "verán", no obstante, cosas diferentes. ¿Cómo es que pueden darse situaciones diferentes ante los mismos datos fisiológicos? Russell Hanson propuso una respuesta a este problema¹¹.

La observación de una cosa cualquiera está condicionada por el conjunto de todos nuestros conocimientos previos -creencias, hipótesis, teorías, etc.-. Si éstos son diferentes, aquélla también lo será. Un estado físico y una experiencia visual son, pues, cosas enteramente diferentes. La psicología nos hace ver mejor esta diferencia

⁹ Un discurso de este tipo es el emprendido, por ejemplo, por R. Rorty en *Philosophy and The Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, pp. 15-16.

¹⁰ University of Chicago Press, 1970(2a. ed.), pp. 70-72.

¹¹ Cfr. N. Russell Hanson, *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*, Madrid, Alianza Ed., 1977, pp. 101-105.

no sólo por el Gestaltismo, con su teoría de la mente como facultad de organizar "totalidades de significados", sino por las manidas tablas de Rohrscharch, con sus predisuestas manchas de colores, cuya finalidad es producir en el observador la exteriorización de las ideas con las que más está familiarizado o que golpean más fuertemente su imaginación. La respuesta es, en definitiva, muy simple. No son los ojos los que "ven", sino las personas; en rigor, lo que observamos no son "hechos" sino "significados". En cierto sentido, las teorías son como los estados psicológicos restringidos de las personas: aunque viven en el mismo mundo real, tienen diferentes mundos nocionales. ¿Cómo podemos interpretar esta conclusión en términos filosóficos? No hay nada que inventar. Ya Heisenberg había advertido que "El método científico (...) toma conciencia del hecho de que su intervención modifica y transforma el objeto, esto es, de que el método no es ya separable del objeto"¹². Pero esta conclusión puede también deletrearse en perspectiva lingüística, si reconocemos, con Feyerabend¹³, que no es posible fundar la validez de los enunciados teóricos en los datos de observación que aquéllos legitiman, pues los "hechos" que constituyen la base y el instrumento para el control de una teoría están ya lingüísticamente definidos en función y desde la teoría misma. De nuevo, Russell Hanson ha extraído la conclusión: en la ciencia los datos son "theory-laden". Al verificar una hipótesis, nos movemos en círculo de la hipótesis a los datos, y de ahí nuevamente a la hipótesis sin

¹² W. Heisenberg, *Natura e física moderna*, Garzanti, Milán, 1960, pág. 25.

¹³ Cfr. P. Feyerabend, "Against Method", *Minnesota Studies in The Philosophy of Science*, Vol IV, University of Minnesota Press, 1970, secc. 11.

encontrar jamás los hechos desnudos que pudieran contrastar nuestra teoría global¹⁴.

Ahora bien, si se tomaran en serio la conclusiones del razonamiento de Kuhn, bien sabidas son las devastadoras consecuencias para la filosofía de la ciencia. En analogía al problema de los estados psicológicos restringidos del individuo, el solipsismo psicológico está al acecho. El menor de los males, el relativismo metodológico a lo Quine, con sus incómodas "reducciones ontológicas", o tal vez la inconmensurabilidad de Kuhn, con sus "coupures" epistemológicas sólo comprensibles en trájín histórico. ¿Males mayores?. El anarquismo epistemológico de Feyerabend, para quien cada teoría "...se crea (...) su propia observación" y la única diferencia entre las ciencias naturales y las sociales es que las primeras son un sistema de interpretaciones orgánicamente represadas, mientras que las ciencias sociales, por alguna razón desconocida, permanecerían aún en el estado de un cúmulo de interpretaciones en abierto conflicto; o peor aún, la fundación dialógico-comunicativa de Habermas, donde la racionalidad es corporeizada en el sistema de las relaciones e instituciones sociales vigentes en un momento histórico dado.

Pero hay mucho más que eso en el problema de Kuhn. Un antídoto metodológico suficiente contra el solipsismo psicológico de los mundos nocionales, es la esperanza de explicar exitosamente las relaciones entre el mundo real y el mundo nocional. Tanto el fenomenologismo como el cognitivismo se han nutrido de ese abrevadero, aunque la tarea está notoriamente plagada de enigmas. Algo semejante sucede con el problema de Kuhn, si relajamos un poco la "theory-ladenness". Uno podría convenir en

¹⁴ Cfr. Russell Hanson, op. cit., pág. 13.

que el trabajo del teórico es una labor de metainterpretación, en el sentido de que intenta comprender las diversas interpretaciones inconmensurables de la realidad para hacerlas de algún modo conmensurables.

Esto me lleva a Rorty, uno de los filósofos más influyentes de la actualidad. En una serie de trabajos todavía recientes, Rorty ha estado llamando "hermenéutica" a este "discurso acerca de discursos inconmensurables"¹⁵. Según su punto de vista, lo más importante es que la hermenéutica es siempre necesaria allí donde hay una falla de comunicación -un "ruido", dirían los semiólogos- entre discursos en competencia, sean éstos culturas o paradigmas de explicación en conflicto en las ciencias naturales o sociales. Lo cierto es que, de atenderse a las prédicas de Rorty, se obtendrían un par de consecuencias asaz interesantes. La primera es que el trabajo hermenéutico cesa tan pronto dos discursos en conflicto hayan sido traducidos el uno al otro, o bien cuando uno de ellos haya superado claramente al otro. En efecto, para el caso de las ciencias naturales o sociales la presencia de la conmensurabilidad marca el "requiem" de una revolución científica y nos indica -en el argot de Kuhn- que los practicantes de una disciplina determinada han vuelto a compartir en armonía una matriz disciplinar. La segunda consecuencia, tal vez la más sugestiva, es que no parece haber ninguna diferencia relevante entre las ciencias naturales y las sociales. En palabras del propio Rorty:

...la ciencia contemporánea (que parece dar en ascuas tan pronto trata de explicar la acupuntura, la migración de las

¹⁵ El más conocido de estos trabajos es sin duda *Philosophy and The Mirror of Nature*; véanse especialmente pp. 343-344.

mariposas, las ondas gravitacionales, los encuentros cercanos de cualquier tipo, etc.) podría quedar tan maltrecha como el hilomorfismo de Aristóteles. La distinción importante no es la línea entre lo humano y lo no humano, sino entre la porción del campo de indagación en que sentimos estar poco seguros de tener a la mano el vocabulario correcto y aquella otra porción en que estamos más bien seguros de tenerlo. Hoy por hoy esto coincide aproximadamente con la distinción entre los campos de las Geistes y las Naturwissenschaften.¹⁶

Naturalmente, desde este punto de vista toda teoría está constituida de elementos perfectamente discriminables. En el caso de una teoría científica, tales elementos están relacionados entre sí por enunciados explícitos que establecen leyes; para la cultura o el sentido común, que son igualmente susceptibles de ser construidos como teorías, estos elementos están relacionados por asunciones y creencias manifiestas o inconscientes. Pero, independientemente de que sean expresadas en enunciados o asumidas implícitamente como disposiciones conductuales, estas creencias son tratadas como hipótesis que pueden en principio ser establecidas. Quine ofrece especulaciones optimistas acerca de este mismo punto:

...la ciencia es en sí misma una continuación del sentido común. El científico no es diferenciable del hombre común en cuanto a su sentido de la evidencia, sino sólo porque el científico es más cuidadoso¹⁷.

Como quiera que sea, en este modelo comprender a una persona de una cultura extraña o comprender un tipo

¹⁶ Ibid., pág. 342 (La traducción es nuestra).

¹⁷ W.V.O. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, Harvard, Harvard University Press, 1976, pág. 233 (La traducción es nuestra).

de conocimiento radicalmente distinto del nuestro, es una labor hermenéutica que no requiere más que construir una teoría global acerca de una teoría, esto es, realizar una traducción a nuestro lenguaje de la teoría implícita en la conducta o lenguaje de la otra persona. Parece innecesario agregar que este punto de vista trata la comprensión como un problema epistemológico, como una cuestión de índole teórica que no hace mucha diferencia entre las ciencias humanas y las ciencias naturales. Tal vez por estas razones ha sido denominado "hermenéutica teórica".

La anterior no es la única forma de hermenéutica contemporáneamente rastreable. En oposición al holismo teórico con su aproximación a la comprensión como traducción nocional, está el holismo práctico que piensa en la comprensión en las ciencias humanas como el alter ego de la explicación en las ciencias naturales. La comprensión práctica es holística en un sentido enteramente diferente de la hermenéutica teórica. Aunque presupone explícitamente hipótesis y creencias, éstas pueden ser significativas sólo en contextos específicos y dentro de un trasfondo de prácticas compartidas. Para usar un símil de Hegel, así como aprendemos a nadar sin adquirir consciente o inconscientemente una teoría de la natación, del mismo modo compartimos estas prácticas de trasfondo estando inmersos en ellas, y no formándonos creencias ni reglas de aprendizaje. Esto no quiere decir que las prácticas sociales sean completamente ajenas e independientes de las creencias, al menos de las creencias compartidas. Se encuentran siempre muchas relaciones entre prácticas y creencias, pero reconocer su presencia no indica la existencia de creencias básicas como fundamento de las

habilidades sociales, como “estructuras”, “formas” o “esencias” que están “dentro” o “detrás”. Unas cuantas creencias compartidas, por ejemplo, aparecen en la capacidad conversacional envuelta al mantener la distancia correcta frente a otro miembro de la cultura, dependiendo de si la otra persona es hombre o mujer, anciano o joven, o si la conversación es de negocios, familiar, política, etc. Dicho de un modo más general, tales habilidades se refieren a una interpretación cultural global de lo que significa ser un ser humano, de lo que es un objeto material y de lo que hemos de considerar como real. No hay nada místico en todo esto. Podemos comprender el significado de las acciones humanas accediendo a tales prácticas así como existen y se presentan en sí mismas. Pero tiene poco sentido preguntarse por la “realidad” de la interpretación global; no hay más necesidad de postularla, que de postular -digamos- la “realidad” de la física de fundamentos para las construcciones teóricas del físico experimental. En *Ser y tiempo*, Heidegger llamó “verdad primordial” a esta autointerpretación incorporada en nuestras prácticas sociales¹⁸. Pero sostuvo a la vez, con Merleau-Ponty y Wittgenstein, que tal trasfondo social de prácticas compartidas no puede ser comprendido por una teoría, habida cuenta de que es tan penetrante que se resiste a pasar por objeto de análisis y, además, las prácticas mismas presuponen habilidades, símbolos, en síntesis lo que Dilthey llamó “objetivaciones de la vida”, Heidegger “modos culturales” y Wittgenstein “estilos de cultura”.

Obviamente, el primer argumento presupone el segundo. En otras palabras, el trasfondo de las prácticas sociales no puede ser formalizado como “sistema de creencias” y, aunque pudiera formalizarse, la penetratividad

¹⁸ Cfr. Heidegger, op. cit., pág. 122.

del trasfondo haría que cualquier proyecto de explicación fuere, como lo denominara Husserl, "una tarea infinita". La razón fundamental es que lo que constituye el trasfondo de las prácticas no son las creencias, implícitas o explícitas, sino los hábitos y las costumbres incorporados en el juego de habilidades más o menos ingeniosas que exhibimos en nuestra interacción diaria con las personas y las cosas. La imagen resultante pudiera bien corresponder a lo que Foucault llamó "micro-prácticas", Wittgenstein "juegos de lenguaje" y Heidegger "inteligencia primordial". De presumirse siempre tal interacción, se tornan triviales los objetivos de la hermenéutica teórica y de la ciencia cognitiva: el trasfondo es inasible, sea por conmutación metateórica que por similitud estructural. En rigor, parece que el trasfondo de las prácticas no consistiera en un "sistema de creencias", en un "sistema de reglas", por más que los haga posibles, ni mucho menos en estructuras formalizables. De hecho, parece que no consiste en representación alguna y que rehuye cualquier conceptualización.

Sin duda a esto apunta Heidegger cuando habla del "círculo hermenéutico de la comprensión"¹⁹. Para explicar este círculo, distingue tres modos en que la comprensión explícita articula lo que él llama "pre-comprensión":

1. Vorhabe ("lo primordial"): la totalidad de las prácticas culturales que "poseemos" o que nos hacen lo que somos y determinan por tanto lo que consideramos inteligible. En el contexto específico de una subcultura determinada, esto equivale al tipo de habilidades requeridas para ser miembro de una comunidad concreta, en el sentido de ser capaz de determinar cuáles son las

¹⁹ Cfr. *ibid.*, pág. 149.

actividades, recursos, fines e intereses comunitariamente relevantes²⁰. 2. *Vorsicht* ("lo que está a la vista"): el vocabulario o esquema conceptual que antepone a nuestros problemas. En cualquier época de nuestra historia cultural, esto es capturado -por decirlo así- en una específica comprensión de lo que cuenta como "real" desde el punto de vista teórico. En la ciencia, *Vorsicht* correspondería a las dimensiones relevantes del problema²¹. 3. *Vorgriff* ("lo puesto como"): una hipótesis o conjetura específica que, dentro de la teoría cultural global, puede ser verificada o desmentida por hechos o sucesos²².

Si el distingo de Heidegger es correcto, entonces las inferencias y los juicios cognitivos están siempre estructurados por la actividad, los fines e intereses comunes del medio en que contingentemente ocurren. Por supuesto, es tentador extraer algo más de este distingo. Pareciera decirnos, en primer lugar, que el círculo teórico de Rorty ha lugar en el *Vorsicht*, y que se produce por el hecho de que toda verificación acontece dentro de los límites de la teoría, sin salir jamás del sistema de la hipótesis holística y la evidencia. Pero nos revela también, en segundo lugar, que el concepto mismo del círculo hermenéutico indica que nuestra actividad teórica de formar y confirmar hipótesis ha lugar no sólo en el trasfondo de las asunciones implícitas o explícitas, sino en el mismísimo *Vorhabe*, el trasfondo de las prácticas que no necesitan estar incluidas - y en realidad no pueden estar incluidas- entre las presuposiciones específicas de la teoría. Esto equivale a decir que todo nuestro conocimiento, incluido el intento de conocer el trasfondo, está siempre condicionado a priori

²⁰ Cfr. *ibid.*, pág. 150.

²¹ Cfr. *ibid.*, pág. 151.

²² Cfr. *ibidem*.

por lo que pudiéramos denominar “nuestra ontología implícita”, una ontología que está en nuestra cotidianidad como conjunto de modalidades a través de las cuales nos conducimos hacia las personas y las cosas, y no en nuestra mente como asunciones de trasfondo que necesitan ser fundamentadas. García Bacca resumió brillantemente este rasgo característico de la hermenéutica heideggeriana:

Heidegger ya no se siente constreñido, como Kant, a tener que sostener el valor universal y necesario de las ciencias, pues ni ellas mismas lo sostienen; el hecho de las ciencias constituían, por decirlo así, el peso que tiraba de las formas del Ser hacia lo real, y les proporcionaba valor objetivo. En Heidegger la cotidianidad (Alltäglichkeit) es el sustituto de la ciencia: el peso que tira del Ser hacia las cosas y las obliga a presentarse como entes, y al Ser lo fuerza a que sea condición de posibilidad de la aparición de ellas como entes²³.

El pasaje de García Bacca comunica muy bien la importancia del giro heideggeriano y nos hace ver también que el círculo hermenéutico no impone una restricción que debiéramos lamentar o esforzarnos por superar; antes bien, sin ese Vorhabe no tendríamos hechos, ni teorías.

Observamos, en tercer lugar, que según la hermenéutica ontológica de Heidegger nuestra comprensión de una teoría o cultura extrañas no consiste en el acuerdo sobre cuáles de sus asunciones y creencias son verdaderas y traducibles a las nuestras, sino en llegar a compartir su Vorhabe y sus discriminaciones a través de una prolongada interacción diaria²⁴. Pero al hacer esto no

²³ J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona, Anthropos, 1990, pág. 172.

²⁴ En este punto Gadamer coincide con Heidegger: "No debe concebirse la comprensión misma tanto como un acto de la

obtenemos una conmensurabilidad entre culturas o teorías; realizamos más bien lo que Heidegger caracteriza como "descubrir un fundamento".

Finalmente podemos extraer nuestra nota más importante. Mientras que la ciencia natural es exitosa justamente porque aquellas prácticas de trasfondo que la hacen posible pueden tomarse como dadas y por ella ignoradas -dado que la necesidad del Vorhabe no excluye la posibilidad de formular juicios científicos en los que las prácticas interpretativas del observador no revisten ningún rol interno-, en las ciencias sociales aquellas habilidades comunes y el contexto de las prácticas diarias que éstas presuponen son elementos internos, por lo que las ciencias humanas han de dar cuenta de aquellas actividades del hombre que hacen posible sus respectivas disciplinas. Empero, si se recuerda que para Heidegger las prácticas de trasfondo nunca pueden ser enteramente incorporadas a una teoría, jamás pueden ser objetivadas como creencias, asunciones, reglas, estereotipos, se habrá caído en cuenta de la paradoja de la desesperanza. Las ciencias humanas están fatalmente condenadas a la revolución perpetua, a la anomalía perenne, al conflicto de interpretaciones, a la inconmensurabilidad absoluta.

Sólo caben dos respuestas dentro de la hermenéutica práctica, una secular y nihilista, la otra religiosa y mística. La primera conduce directamente a la experiencia de la NADA en mayúsculas, la ansiedad metafísica: no somos ni sujetos ni objetos. La segunda alude a la apertura pre-técnica a la comprensión pura del significado del SER, otrora advertida en las proximidades del Templo Griego, ahora diseminada en la pluralidad de las prácticas

subjetividad, sino más bien como un ingreso en el acontecimiento de la tradición"(Op. cit., pág. 275).

heredadas, aprehensible sólo como privilegio de la fuerza mística del artista²⁵.

Vincenzo P. Lo Monaco

²⁵ Los dos elementos son percibidos con fuerza en el excelente estudio de Francesco Vitiello, *Utopía del Nihilismo*. Tra Heidegger e Nietzsche, 1983.