

Ensayo: Sobre el método de la atestación múltiple

José Alfonso Villa Sánchez ¹

¹ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Morelia, Michoacán, México

E-mail: jose.villa@umich.mx

<https://orcid.org/0000-0002-3254-0613>

Resumen: La hermenéutica, como método en la investigación filosófica, afinó una buena parte de sus herramientas en el siglo XX gracias a las investigaciones de M. Heidegger, H.-G. Gadamer y P. Ricoeur. Heidegger tuvo el arrojo de mostrar que la comprensión y la interpretación tienen una dimensión ontológica, no sólo técnica; mientras que Gadamer y Ricoeur supieron desarrollar las consecuencias de aquella afirmación. Este estudio se hace eco de la recuperación del fenómeno de la atestación por parte de Ricoeur, llamando la atención sobre la importancia de la opinión y de la confianza en el método que remite al apoyo de la tradición.

Palabras clave: Hermenéutica, opinión, confianza, atestación.

Abstract: Hermeneutics, as a method in philosophical research, refined a large part of its tools in the 20th century thanks to the research of M. Heidegger, H.-G. Gadamer and P. Ricoeur. Heidegger had the courage to show that understanding and interpretation have an ontological dimension, not just a technical one; while Gadamer and Ricoeur were able to develop the consequences of that statement. This study echoes the recovery of the attestation phenomenon by Ricoeur, drawing attention to the importance of opinion and trust in the method that refers to the support of tradition.

Keywords: Hermeneutics, opinion, trust, attestation.

Introducción

Uno de los modos del proceder de la hermenéutica es, según el decir de Ricoeur, la atestación; es decir, el recurso a la opinión de pensadores cuya altura filosófica y moral les concede una reconocida autoridad sobre el tema de la investigación en cuestión. En un primer momento, este estudio se centra en la importancia de la atestación como recurso metodológico en la indagación filosófica. En un segundo momento, vía la importancia central del testimonio y del testigo en la atestación, se reivindica la necesidad de que la opinión y la confianza sean tenidas como modos en los que, a su manera, también acontece la verdad.

La pertinencia de la atestación

¿Cómo deben entenderse los rodeos analíticos y reflexivos que se impone la hermenéutica de la atestación múltiple? La tradición filosófica textual es una fuente inagotable de sabiduría, más allá de la retórica y del lugar común. Pero la tradición filosófica textual que va quedando en el altar de lo clásico lo hace, no sólo porque sus ideas son capaces de resonar en contextos históricos y sociales que ya no son los que le dieron origen, sino también por la lectura y recepción dominante que los interpreta de tal o cual manera, conformando una ortodoxia de la recepción. De tal suerte que estudiar unos determinados textos filosóficos clásicos, de la época que sea, acaba por significar también interpretarlos conforme al canon de la recepción dominante, colocando, por tanto, unas ideas como más importantes que otras, como más justificadas que otras. Y así resulta que hay intuiciones no dominantes, ideas que parecen no encajar con la interpretación canónica, que deben esperar pacientemente –a veces por siglos– en la penumbra del texto. Una tarea filosófica, que precisa no poca decisión y esfuerzo, es la de atenerse a los problemas –no a la escolástica de la recepción ortodoxa de una filosofía–; y que sean ellos los que convoquen las voces que mejor testimonien la clarificación sobre el asunto en cuestión.

¿Por qué el método de la atestación múltiple se muestra como el idóneo para elaborar una filosofía, por ejemplo, sobre la estructura que conforman la realidad, el saber y el *λόγος* (*logos*) –razón, pensamiento–? El siglo XX –depositario, en buena medida, de la herencia crítica de Nietzsche a la modernidad– se llenó de filosofías sobre lo que es primero, ya fuera en el ámbito de la ontología o de la epistemología, con sus respectivas derivas prácticas: éticas, políticas y estéticas. Pero estas filosofías acusan un espíritu exclusivo; y, por tanto, excluyente: cada una se afirma frente a las demás como la que tiene toda la razón, como la que definitivamente ha dado en el blanco sobre lo que es primero. Y le quita esa razón a las demás. Ejemplo paradigmático de este talante son las primeras páginas de *Sobre la Esencia* (Zubiri, 1998: 23-94), en las que va dando cuenta –de manera por

demás sesgada— del pensamiento de Husserl, Hegel, Descartes, Leibniz, Kant y Aristóteles —en ese orden, según los propósitos de la obra—, para finalizar diciendo, en cada caso y sin pudor, que la tesis respectiva está equivocada. ¿Equivocada de principio a fin? ¡Sin ninguna duda! ¿Pero es posible que entre unas filosofías que comparten —más allá de la época— temas y problemas, no haya absolutamente nada —ni en el contenido, ni en el método— que comunique las tesis de unas con las tesis de otras? Ese siglo va quedando atrás; y los presupuestos que le alimentaron en el quehacer filosófico poco a poco van saliendo de la obiedad en la que toda época guarda sus prejuicios. Los textos filosóficos que soportan la retirada de los presupuestos de entre los que surgieron y que, por lo mismo, quedan soportados sólo por la altura de su propia argumentación, se convierten al paso del tiempo, paradójicamente, en los mejores testigos de su época.

La atestación escucha muy atentamente el testimonio de algunos pensadores cualificados —en algunos de sus textos—. Esa escucha se mueve instalada en la intuición de que, entre la palabra de un testigo y otro, hay unas ciertas líneas de empalme y continuidad que merecen ser exploradas aunque requieran largos rodeos de auscultación reflexiva.

¿Cómo se puede proteger a una investigación —que tiene la libertad de citar a unos testigos y no a otros— de ir a parar a un eclecticismo indiferenciado, en el que todas las voces convocadas tendrían la misma presunción de verdad? ¿Cómo se puede tener la seguridad de que estos son los mejores testimonios? ¿Cuál es, en definitiva, el criterio para citar a unos testigos y no a otros, habiendo tantos en la historia de la filosofía? Desde el interior del problema que se plantea —por ejemplo, la relativa cooriginariedad entre realidad, saber y *λόγος*—, y en el modo como se lo bosqueja, emergen los testigos; y el orden en que son citados para clarificar el problema pende de la estrategia narrativa del que los va a escuchar: una vez escogido el primero —e interrogado según el plan—, ese testimonio es el que sugiere al segundo, y así en el caso de los subsiguientes. Y el que los convoca elabora una dialéctica con sus testimonios: basada en el tanteo y la contrastación de hipótesis (Candel, 1982: 303).

La opinión y la confianza

¿Cuál es, más precisamente, la naturaleza de un método como el de la atestación, que renuncia a la pretensión de tener un fundamento inconcuso y último, prefiriendo, en cambio, un proceder que en el camino, mientras escucha a los testigos, tantea sus testimonios, contrasta sus afirmaciones, generando una narrativa encaminada hacia su propia hipótesis de trabajo? ¿Qué tipo de seguridad, de certeza y de verdad, puede esperarse de un modo de proceder de esta naturaleza? *Sí mismo como otro*, de Paul Ricoeur, es el mejor ejemplo de los rendimientos de la hermenéutica de la atestación múltiple: de un método en el que la escucha atenta de los testimonios es cooriginaria con el análisis y la reflexión, conformando la estructura compleja de la verdad en el “campo de realidad” (Zubiri,

1982: 1955) –no de la verdad sin más–; es decir, de la verdad de unas cosas en respectividad con otras.

Este método se inscribe en la narrativa de la *δόξα* (*doxa*) –creencia, opinión– y la *πίστις* (*pistis*) –confianza–. ¿Aunque la *δόξα* no se haya repuesto de la disminución ontológica en la que fue colocada por Platón, en aquella alegoría de la línea del conocimiento¹ –desvalorización a la que contribuyó el juicio de Aristóteles, que la excluye de las disposiciones en las cuales el alma verdadera, porque con la suposición y la opinión “uno puede engañarse” –? (Aristóteles, trad. en 1985: 1139b17) Sí; siempre y cuando se deje entrar en su comprensión el giro de lo sustantivo hacia una acción verbal transitiva –*δοκέω* (*dokéō*): creo–; pero que pida ablativo de circunstancia, y no complemento directo. Es verdad que la *δόξα* puede devenir engaño; pero no siempre sucede de ese modo: no es invariablemente pura habladería, “comprensión desarraigada” (Heidegger, 2003: 192) y conjetura. Esta época ha hecho de la opinión el modo de divulgar y de discutir públicamente contenidos de las diversas áreas del saber; y no se va a negar que en la forma y los contenidos de esas opiniones hay efectivamente mucho de verdad. Así que esa depreciación que lastra tiene mucho de apariencia: la *δόξα* –y la *πίστις*– debe ser reivindicada entre los modos del verdadear del alma.

La atestación se opone primordialmente a la noción de *episteme*, de ciencia, en la acepción de saber último y autofundamentador. Y es en esta oposición en la que parece exigir menos que la certeza ligada al fundamento último. La atestación, efectivamente, se presenta primero como una especie de creencia. Pero no es una creencia “dóxica”, en el sentido en que la *doxa* –la creencia– tiene menos grado que la *episteme* –la ciencia, o mejor dicho, el saber. Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del “creo que”, la atestación depende de la del “creo-en”. En esto se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente *en* la palabra del testigo. (Ricoeur, 1996: XXXV).

Fuera de su ámbito de dominio, incluso el experto se ve precisado a creer en los peritos de otras áreas: confía en ellos, se pone en sus manos, por ejemplo por motivos de salud; pues sería imposible para todos los individuos recorrer el largo camino que ha llevado a un área del saber al dominio y manejo actual de sus evidencias. De modo que, sin más, ¿la *δόξα* se opone a la *ἐπιστήμη*? Sólo si se la mira por uno de sus múltiples flancos: el de opinión infundada, ilusión, apariencia, figuración. ¿Qué puede justificar la colocación de la *δόξα* junto a las virtudes dianoéticas de la *τέχνη* (*tékne*) –arte–, la *ἐπιστήμη*, la *φρόνησις* (*phronēsis*) –prudencia–, la *σοφία* (*sophía*) –sabiduría– y el *νοῦς* (*nous*) –inteligencia–, los modos del verdadear del alma enumerados por Aristóteles (Trad.

¹ Una línea vertical imaginaria queda dividida en dos segmentos. El primer segmento está compuesto por los dos primeros modos de conocer: 1) *εἰκασία* (*eikasía*): conjetura, imagen; y 2) *δόξα*: creencia. El segundo segmento está conformado por los dos modos superiores del conocimiento: 3) *διάνοια* (*diánoia*): inteligencia discursiva; y 4) *νοῦς* (*nous*): intelección. (Platón, 1988: 509e-511e).

en 1985: 1139b15-17)? Que gracias a sus otros flancos, ella es también un modo de la sabiduría; con sus propias características.

Sin embargo, el estatuto de la *δόξα* es paradójico, efectivamente, en lo relativo al saber: por un lado se la denuesta, ya que el carácter de su certeza se lo tiene por rebajado; pero, por otro, su presencia en el discurso es inundatoria y permanente, incluso al interior de los otros modos del verdadear. ¿Se puede dar cuenta de los motivos de esta paradoja? Al mismo tiempo que opera el prejuicio de su disminución ontológica frente a los demás modos del verdadear –manía fundada en uno de los significados de *δόξα*–, el uso y la apelación constante de que es objeto en el discurso da cuenta de su riqueza y pluralidad semántica, ya se trate de la forma sustantiva o verbal. La *δόξα* –en el modo de la “habladuría” (*Gerede*)– es imprescindible en la constitución narrativa de la identidad de ese ente que es cada vez cada cual, según la opinión de Heidegger:

Muchas cosas son las que primeramente llegamos a conocer de esta manera, y no pocas las que nunca irán más allá de semejante comprensión media. El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él, se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación. No hay nunca un Dasein que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen de un “mundo” en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso. El predominio del estado interpretativo público ha decidido ya incluso sobre las posibilidades del temple afectivo, es decir, sobre el modo fundamental como el Dasein se deja afectar por el mundo. (Heidegger, 2003: 192).

¿Qué sentidos laten en la arqueología de la palabra y en las formas como se apela a ella en el uso –atestación, habladuría, conjetura, sospecha, etcétera–, que obligan a sostener la necesidad de su reivindicación en los modos del verdadear del alma? En cuanto sustantivo, *δόξα* tiene al menos cinco variantes en su significación clásica:

[1] Opinión, manera de ver, idea, parecer, creencia; *ἀπὸ δόξης* [*apo dóxēs*] o *παρὰ δόξαν* [*para doxan*], contra la opinión o contra lo esperado; *δόξης ἁμαρτία* [*dóxēs hamartia*] error de juicio; *δόξαν παρέχειν* [*doxan paréchein*], hacer pensar (a alguien, *dativo*); [2] propósito, plan; [3] opinión infundada, ilusión, apariencia, figuración (*δόξῃ ἐπίστασθαι* [*doxe epistasthai*] imaginarse); [4] concepto, opinión, fama, reputación; [5] *en buen sentido*, estimación, celebridad, gloria [...]. (Pabón de Urbina, 2000).

En cuanto verbo, *δοκέω* hace ese patrimonio semántico aún más complejo:

[1] transitivo: creer, pensar, opinar, suponer, imaginar, esperar [...]; resolver, decidir; [2] pasivo: ser tenido o estimado como; ser resuelto o determinado [...]; [3] intransitivo: parecer, tener apariencia de, presentarse como, hacerse valer por [...]; [4] impersonal: *δοκεῖ* parece; parece

bien (a alguien, *dativo*); está resuelto [...]; [5] *participio*: [...] opinión, parecer, convicción, resolución [...]. (Pabón de Urbina, 2000).

Confrontar la *δόξα* con la *ἐπιστήμη* –para comprenderla mejor–, corre el riesgo de reforzar la obcecación sobre sus supuestas desventajas. Su presencia constante en los discursos da más que pensar que su conjeturada depreciación. Y lo primero en lo que ha de repararse es en que la *δόξα* se dice hoy –como en la época de Platón y Aristóteles– de varias maneras. Una de esas maneras es la atestación, el testimonio. Presente de forma institucionalizada, por ejemplo, en los tribunales que ejercen el derecho para aplicar la justicia, ahí donde los ha habido a lo largo de la historia; y de manera decidida en el moderno estado de derecho. Presente también en múltiples usos de la gramática del “creo que”, en los que late en realidad la del “creo en” –la de la atestación–, “en la medida en que se cree precisamente *en* la palabra del testigo” (Ricoeur, 1996: XXXV), y no sólo, y en primer lugar, en unos datos o unos contenidos.

La investigación que quiere mostrar, por ejemplo, que la realidad es el fundamento de toda verdad, y que hay una relación circular entre la expresión, la comprensión, la interpretación, la aplicación y el logos sentiente, cree en el testimonio escrito de Aristóteles, Husserl, Heidegger, Gadamer, Zubiri, etcétera. ¿Y qué se hace con esos testimonios? Se los escucha hasta que se tiene la seguridad de que se los entiende correctamente; entonces se los contrasta, se los pondera, se tantea con ellos la posibilidad de demostrar la hipótesis. Luego se los lleva al análisis que deje la investigación en posesión de ideas claras y distintas, para que, por fin, la reflexión haga viable la demostración. El oficio le ha enseñado a Ricoeur que:

La atestación define el tipo de certeza a la que puede aspirar la hermenéutica no sólo respecto a la exaltación epistémica del *Cogito* a partir de Descartes, sino también respecto a su humillación en Nietzsche y en sus sucesores. La atestación parece exigir menos que la primera y más que la segunda. (Ricoeur, 1996: XXXIV-XXXV).

Con todo, no debe pasarse tan aprisa, sin embargo, sobre la fragilidad de la *δόξα* como atestación: sobre los riesgos de que fácilmente puede devenir chisme, embuste, mentira, demagogia e ideología.

Esta vulnerabilidad se expresará en la amenaza permanente de la *sospecha*, sin olvidar que la sospecha es el contrario específico de la *atestación*. El parentesco entre atestación y testimonio se comprueba aquí: no hay “verdadero” testigo sin “falso” testigo. Pero no queda más recurso contra el falso testimonio que otro testimonio más creíble; y no hay más recurso contra la sospecha que una atestación más *fiable*. (Ricoeur, 1996: XXXVI).

A la atestación no la abandona la mácula de que se trata de una mera opinión, de la perspectiva de un punto de vista, y no de la de un ojo omniabarcante. ¿Pero no es esa parcialidad la que acusa a

todo modo del verdadear del alma? Sí; sólo que a otros modos del verdadear les asiste el presupuesto de que su método les resguarda de estos riesgos, mientras que la atestación debe contentarse con la buena fe del que testifica, lo mismo que del que escucha. Y este es el punto en el que la creencia deviene confianza (πίστις): dada la altura noética y moral del testigo, se confía en la autoridad que le asiste sobre el asunto en cuestión. El modelo del tribunal jurídico, en el que se escucha a unos testigos ahí presentes, ya no alcanza para ilustrar el caso de la atestación filosófica, en la que se pone atención a la autoridad de los textos de una determinada tradición. Así describe Gadamer, en *Verdad y Método*, la naturaleza de la confianza en la autoridad:

[es] un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva, y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada. Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con una obediencia ciega de comando. En realidad no tiene nada que ver con obediencia sino con *conocimiento*. (Gadamer, 1993: 347).

La confianza en unas opiniones lleva consigo el reconocimiento a la autoridad del testimonio; y, por tanto, conocimiento sobre el asunto que se indaga. En el caso de la δόξα como atestación se cumple el principio de que, a diferencia de lo que sucede con el ejercicio del poder, “la verdadera autoridad no necesita mostrarse autoritaria” (Gadamer, 1993: 348, n. 22):

Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. (Gadamer, 1993: 348).

La confianza en la autoridad está en la base del recurso a la atestación como método: porque se sabe que se recurre a opiniones acrisoladas por el tiempo. Y un detalle que no es menor: aunque el texto que testimonia unas determinadas ideas remite por necesidad a un autor, a un testigo, la confianza en esas opiniones textuales se ve reforzada cuando han quedado fijadas definitivamente gracias a la ausencia del propio autor: de modo que ni siquiera este puede ponerlas ya en riesgo –negarlas, cambiarlas, ampliarlas, mejorarlas, etcétera–. Entonces su testimonio deviene momento de la tradición, en la que se cree y se confía.

Conclusión

Realidad, creencia, confianza, autoridad, testimonios varios, escucha, comprensión, análisis y reflexión: estos momentos conforman la estructura hipercompleja de la hermenéutica de la atestación múltiple. Como sucede en el caso de la hermenéutica, se trata de una estructura circular, en la que la investigación debe saber entrar de manera correcta, a fin de que el círculo sea efectivamente un círculo productivo, capaz de entender mejor la complejidad de la realidad. **Ψ**

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES (1982). *Tratados de Lógica (Organon) II. Sobre la Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos* (Miguel Candel Sanmartín, Trad.). Gredos.

ARISTÓTELES (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia* (Emilio Lledó, Ed.; Julio Pallí Bonet, Trad.). Gredos.

CANDEL, Miguel (1982). Introducción. En *Tratados de lógica (Organon) II*. Gredos.

GADAMER, Hans-Georg (1993). *Verdad y Método I*. Sígueme.

Heidegger, Martin (2003). *Ser y Tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Trotta.

PABÓN DE URBINA, J. M. (2000). *Diccionario Manual Griego. Griego Clásico-Español*. Spes.

PLATÓN (1988). *Diálogos IV. República* (Conrado Eggers Lan, Trad.). Gredos.

RICOEUR, Paul (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.

ZUBIRI, Xavier (1982). *Inteligencia y Logos*. Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones.

ZUBIRI, Xavier (1998). *Sobre la Esencia*. Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>