

LA HERMENÉUTICA, ENTRE LA DEFENSA Y LA SUPERACIÓN DEL ESCEPTICISMO.

Ramón Rodríguez. Universidad Complutense de Madrid.

La hermenéutica, como movimiento filosófico contemporáneo, tiene unos límites difíciles de precisar tanto intensional como extensionalmente. La vaguedad y generalidad extremas del núcleo de ideas que ha popularizado (la inevitabilidad del círculo hermenéutico, la imposibilidad de un lugar "neutral" para el conocimiento, la remisión de toda teoría a sus horizontes históricos de gestación, la constitutiva presencia de pre-juicios en los juicios científicos y éticos, la crítica de la idea de objetividad, etc.), y que ejerce una significativa parte de los pensadores actuales, hace que pueda hablarse de ella en términos de una "sensibilidad difusa" y que, por consiguiente, pueda considerarse que "son pensadores hermenéuticos no sólo Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, sino también Habermas y Apel, Rorty y Charles Taylor, Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas", y, podemos añadir ahora, el propio autor de esta enumeración, Gianni Vattimo¹. Si situamos esta "sensibilidad" hermenéutica ante la provocación que siempre ha representado para la filosofía la presencia recurrente de la objeción escéptica, pocas dudas caben de que *grasso modo* el mencionado núcleo de ideas actúa en la dirección de un reforzamiento del escepticismo, si no de un escepticismo universal y absoluto, sí al menos de esa forma mitigada que es el relativismo. La crítica radical de la objetividad, no sólo en el ámbito tradicional de las ciencias del espíritu, sino en toda forma de conocimiento, típica de la hermenéutica de este siglo, se redobla con la insistencia en que el momento de pre-comprensión reviste una pluralidad irreductible de formas, una insuperable diversidad de contextos histórico-culturales. No se trata ya de la pertenencia *a priori* a una tradición histórica, que dispone el horizonte y los instrumentos conceptuales con que se afronta cualquier problema, sea teórico o moral. Es una reducción hasta la minucia de los elementos que componen la orientación previa lo que lleva a la multiplicación de "tradiciones" dentro de una tradición, con la consiguiente proliferación de grupos y tribus que exigen, para ser comprendidas, compartir sus presupuestos. Todo posible ensayo de justificación se ve así reducido al recorrido narcisista por el cada vez más estrecho ámbito de las propias creencias.

Naturalmente, esta trivialización de la hermenéutica filosófica no puede ser tomada como base para una discusión a fondo de la posible relación entre hermenéutica y escepticismo, o, para ser más exactos, del modo como la hermenéutica se hace cargo de la posibilidad intelectual del escepticismo. En cualquier caso, moviéndonos en el terreno propiamente filosófico, es claro que la metáfora vattimiana del "habitar en la biblioteca de Babel"² o la rotunda tesis de Odo Marquard "el núcleo de la hermenéutica es el

¹ Vattimo, G., *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.

² La expresión es de Vattimo, o. c.

escepticismo y la forma actual del escepticismo es la hermenéutica”³, son un buen testimonio de los derrotados por los que caminan pensadores que se inscriben en el ámbito de la hermenéutica.

¿Se deja la hermenéutica interpretar como un espaldarazo al escepticismo? ¿Hay, en el contenido esencial del pensamiento hermenéutico, un fondo escéptico-relativista? Esta cuestión central sólo puede intentar responderse planteando antes cómo el tronco central del pensamiento hermenéutico contemporáneo, aquél que tiene su raíz en una ontología de la finitud -Heidegger, Gadamer- ha abordado el problema del escepticismo, es decir, a cuento de qué y con qué finalidad el escepticismo aparece en la reflexión hermenéutica. A la par que se precisa así qué forma de escepticismo es la que domina en ella, se logra una base concreta para una discusión fructífera de la cuestión central.

Para las grandes filosofías sistemáticas, especialmente de la época moderna, el escepticismo ha representado siempre una suerte de objeción preliminar, de enmienda radical a la totalidad del conocimiento humano, que era preciso refutar para comenzar con fundamento—esto es, con buena conciencia epistemológica—la labor constructiva. La experiencia histórica y la posibilidad intelectual del escepticismo es también el acicate que espolea y exige el radicalismo universal y absoluto, la ciencia de validez última y autofundada, que constituye el anhelo de la fenomenología husserliana, heredera evidente del cartesianismo. Este papel de provocador de mala conciencia, de objeción de principio que obliga a intentos cada vez más afinados de superación, y que desasosiega permanentemente a la creación filosófica, está, me parece, ausente de la meditación hermenéutica. El escepticismo no tiene en ella, ni con mucho, la presencia preponderante que, à rebours, tiene en las filosofías que inmediatamente la precedieron y en que se inspira, la fenomenología y el neokantismo. Testimonio externo de ello son las escasísimas referencias que las voluminosas obras de Heidegger y Gadamer hacen al escepticismo. Lo esencial, sin embargo, es esta ausencia de función teórica de la objeción escéptica, y por tanto del interés específico en su refutación o superación. Esta circunstancia es altamente significativa, pues es un indicio de que el pensamiento hermenéutico apunta quizá hacia un nivel de “radicalismo” filosófico que no es el de la fundamentación absoluta contra escépticos, pero desde el que resulta posible una comprensión de las razones del escepticismo, sin darle por ello la razón.

La conciencia histórica y el problema del escepticismo.

Tal vez sea sólo Dilthey el pensador hermenéutico en el que el problema del escepticismo y relativismo⁴ juega un papel relevante, similar al tradicional. Es lógico que así sea, pues su problema central, como es bien sabido, es el de la fundamentación de las ciencias del espíritu, el ensayo de dotarlas de un estatuto de objetividad científica, equivalente

³ Marquard, O., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 20, 117

⁴ A los efectos de la discusión posterior, consideraré, de acuerdo con el criterio husserliano (*Logische Untersuchungen*, I, Husserliana, XVIII, p. 120) el relativismo como una forma de escepticismo, en cuanto le es aplicable el criterio formal de que su tesis entra en contradicción con las condiciones lógicas de toda teoría.

al de las ciencias de la naturaleza. Para tal intento, el interrogante que representa el escepticismo respecto de la viabilidad del conocimiento histórico, no puede dejar de ser considerada, pues es el enemigo natural que hay que batir. Es interesante reparar en algunos elementos de la posición de Dilthey, que nos ponen perfectamente en camino del planteamiento hermenéutico.

La “antinomía entre la pretensión de validez universal de toda concepción científica de la vida y del mundo y la conciencia histórica”⁵ ha sido presentada por Dilthey siempre como el escollo básico que una fundación de las ciencias del espíritu tiene que intentar orillar. Tal antinomía se convierte en un tropo escéptico renovado, a la altura de una época consciente de su historicidad. En efecto, lo que Dilthey entiende bajo la expresión “conciencia histórica” envuelve dos aspectos diferentes, coincidentes ambos en una devaluación de la validez objetiva del conocimiento: el saber, interno a la historia de la filosofía, de la sucesión de múltiples sistemas más o menos irreconciliablemente opuestos, constatación equivalente al tradicional argumento escéptico de la variedad de las opiniones humanas, y la conciencia, que se ha abierto definitivamente el paso desde mediado el siglo XIX, de que los productos del espíritu (ciencia, arte, religión) guardan correspondencia con las demás formas históricas de existencia y están, como ellas, sometidas a condiciones históricas de surgimiento y desarrollo. La consecuencia epistemológica de esta doble conciencia es para Dilthey, sin ninguna duda, un reforzamiento del escepticismo, como imposibilidad de un conocimiento objetivamente válido, fundado en la esencial relatividad de toda forma de saber a su época histórica.

La necesidad de mantener ambos extremos de la antinomía —la conciencia histórica como logro irrenunciable a la par que situación real del pensamiento y la validez objetiva como condición imprescindible de unas *ciencias* del espíritu— lleva a Dilthey a ensayar una solución que él mismo sitúa en la vecindad con Kant: “no se puede resolver una antinomía sobre el suelo mismo en que ha nacido. Si su solución no se puede encontrar en el terreno de los supuestos naturales sobre los que se halla, en este caso el pensamiento tiene que caminar hacia atrás, cancelando esos supuestos. Así actúa Kant con el espacio, el tiempo y la causalidad”⁶. El retroceso que la reflexión de Dilthey emprende tiene la misma dirección subjetiva que en el trascendentalismo kantiano —la vida histórica, generadora de sistemas y concepciones del mundo, no un sujeto trascendental—, pero lo interesante en esta autognosis (*Selbstbesinnung*) es que la lleva a cabo, no una reflexión que objetive los extremos de la antinomía, permaneciendo así exterior a ella, sino justamente uno de ellos: la conciencia histórica. Esta, que introduce la antinomía, es, a su vez, el término inamovible de la misma: si la dejamos, sin más consideraciones, enfrentarse a la pretensión de validez universal de las filosofías, es claro que ésta resulta irremisiblemente destruida. Del mismo modo que el principio de causalidad en la antinomía kantiana de la libertad, así funciona para Dilthey la conciencia histórica: como base ya firmemente asentada e indiscutible. Pero en ella misma reside la clave de la solución, pues la conciencia histórica no disputa con los sistemas filosóficos en su mismo terreno de las afirmaciones objetivas sobre hechos, sobre estados de cosas mundanales; no busca promover “imágenes objetivas del mundo”; la validez universal en este campo es justamente lo que ella declara ilusorio. Su ámbito es más bien la originación y el arraigo en la vida histórica de la

⁵ G. W. Dilthey, *Obras completas*, VIII, México, FCE, 1945, p. 3.

⁶ G. W. Dilthey, O. c., p. 7.

conciencia científica que eleva esas imágenes; si el conocimiento de esta generación lleva a la relativización de las aserciones filosóficas sobre el mundo, eso ocurre tan sólo cuando la mirada de la conciencia histórica sigue la dirección objetiva de los sistemas; pero cuando, por el contrario, los toma como objetos y se mantiene firme en su propósito de indagar su origen, su función y su formación a partir de la vida humana en su desarrollo histórico, se abre un plano en que la aspiración a la validez universal ofrece posibilidades de éxito. Surge así la idea de una teoría de las concepciones del mundo que investiga sus tipos, su génesis a partir de la estructura de la vida y las leyes de su formación. Cabe, sobre esta base, realizar enunciados de carácter objetivo sobre la esencia de toda filosofía, como una forma de concepción del mundo, y, a partir de ella, mostrar incluso la imposibilidad intrínseca de la validez universal de la metafísica.⁷ Con ello no sólo se supera el relativismo *—en otro plano*, ciertamente—, sino que en la conciencia histórica que la desarrolla se produce esa autocomprensión de la vida humana que es la meta de las ciencias del espíritu: “Del enorme trabajo del espíritu metafísico nos queda la conciencia histórica que lo va repitiendo y experimenta así la profundidad insondable del mundo. La última palabra del espíritu no es la relatividad de toda concepción del mundo sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de cómo en los diversos modos de actitud del espíritu se nos da la realidad única del mundo”⁸.

Como es obvio, el terreno de objetividad posible al que se remite la solución diltheyana de la antinomia, y del que depende, no sólo la teoría de las concepciones del mundo, sino la fundamentación de las ciencias del espíritu en general, es el del autoconocimiento de la vida humana. El saber que la vida humana histórica tiene de sí misma es la única base real de las ciencias del espíritu. A tratar de exponerlo científicamente, fijar su método y sus categorías, y el tipo de objetividad que le es propio, dedicó Dilthey el esfuerzo esencial de su trabajo intelectual. No es cosa de entrar aquí a exponer los rasgos esenciales de esta fundamentación, ni de valorar sus logros y sus dificultades —particularmente la tensión entre psicología descriptiva y hermenéutica⁹. Pero sí debemos fijar los elementos principales que comprende el intento diltheyano de superación del escepticismo, marcando los problemas abiertos y sus tendencias latentes, que son la clave para el rumbo que emprende la hermenéutica posterior.

I. Ante todo, es palmaria la vigencia de la idea de validez universal como rasgo constitutivo del conocimiento científico. La posibilidad de conseguir enunciados universalmente válidos no sólo no es negada por Dilthey, sino conscientemente buscada y preparada por su ensayo de fundamentación. La conciencia histórica, cuando busca la comprensión de la vida y de sus objetivaciones, aspira justamente a ellos. En este sentido, tiene Dilthey entera razón contra Husserl: su posición fundamental no puede ser calificada en modo alguno de escéptica ni de connivencia con el escepticismo. Ni cae en la falacia historicista, de que le acusa Husserl, de deducir del hecho histórico de la multiplicidad cambiante de sistemas la imposibilidad ideal de una filosofía científica. Queda sin embargo sin aclarar por Dilthey si la relativización que la conciencia histórica introduce en las afirmaciones

⁷ G. W. Dilthey, *La esencia de la filosofía, Obras completas*, VIII, p. 206.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Tensión que es resaltada por Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960. J. Grondin (Einführung in die Philosophische Hermeneutik, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1991) sigue la misma orientación de Gadamer en su exposición de la hermenéutica de Dilthey.

objetivas de los sistemas conduce a la consecuencia absurda —núcleo de los argumentos de las *Logische Untersuchungen* contra el relativismo— de que el mismo contenido de una afirmación pueda ser a la vez verdadero y falso, dependiendo del sujeto —en este caso epocal— que lo pronuncia.

2. De acuerdo con esta concepción del conocimiento científico, la tarea de una fundamentación del autoconocimiento histórico se concibe como formando parte del cometido general de la tradicional *Erkenntnistheorie*. Y ello aun en la época más decididamente hermenéutica de Dilthey¹⁰.

3. La superación del escepticismo se realiza mediante el retroceso a un campo que se concibe como estando más acá de los enunciados objetivos de las ciencias y de las filosofías, como un estrato anterior a ellas: la vida histórica y su saber de sí. La cuestión esencial es en qué medida ese campo se deja tratar científicamente. Toda la larga elaboración de Dilthey en el *Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften* se mueve en la ambivalencia de atender por un lado a las expresiones inmediatas de la vida en la vivencia individual, o en la experiencia de la vida (costumbres, sabiduría popular, etc), y por otro a la necesidad de construir un método de comprensión capaz de concluir en un conocimiento riguroso. El desánimo ante la presencia de “lo irracional” y las inseguridades inherentes a la “revivencia” (*Nacherleben*) con que topa la comprensión¹¹, son un buen testimonio de esta doble tendencia a considerar la vida desde el saber pre-científico que tiene de sí misma y, a la vez, desde las exigencias del conocimiento metódicamente controlado. Esta tensión, que tantas veces se ha hecho notar, es una constante de la posición de Dilthey.

4. La ambigüedad más decisiva se encuentra en el “lugar” propio de la conciencia histórica. La posibilidad de fundar un ámbito de validez objetiva inaccesible a los reparos escépticos se funda, como hemos visto, en la capacidad de la conciencia histórica para objetivar los saberes históricamente dados y formular leyes sobre su estructura y formación. Esto implica que su visión carece del condicionamiento histórico insoslayable que afecta a las concepciones del mundo, de las que la filosofía forma parte. ¿Qué diferencia esencial hay entre la conciencia histórica y la conciencia filosófica? ¿Por qué aquella es capaz de una objetividad que a ésta le resulta imposible? ¿está la conciencia histórica absuelta *ab origine* de la mancha del condicionamiento histórico? Que se encuentre en ella una pervivencia del espíritu absoluto hegeliano, como señala Gadamer, en nada afecta al problema objetivo. Por otro lado, la conciencia histórica es una forma de autoconocimiento de la vida. Y Dilthey ha insistido constantemente —es ésta una de sus más firmes contribuciones a la fundación de la hermenéutica— en que la autocomprensión es un momento constitutivo de la propia vida, en que hay, por tanto, una continuidad esencial entre vida y reflexión. La filosofía es el resultado *natural* de este movimiento propio de la vida¹²; pero no sólo ella, sino las ciencias del espíritu, que objetivan la filosofía como una manifestación

¹⁰ Cfr. *Obras completas*, VII, p.242.

¹¹ Cfr. *Obras completas*, VII, p.243.

¹² Véase, por ejemplo, la exposición de la génesis de la filosofía a partir de la estructura de la vida psíquica en *La esencia de la filosofía*, *Obras completas*, VIII, p., 179.

de la vida, son igualmente inmanentes a ese movimiento de autocomprensión¹³. ¿Implica entonces la pretensión de validez objetiva de la conciencia histórica un estatuto especial: la independencia de esta autocomprensión de la vida, la adquisición de una posición frente a ella? ¿Escapa la filosofía de la filosofía o, lo que es lo mismo, la conciencia histórica que funda las ciencias del espíritu, al relativismo porque se eleva sobre el propio desarrollo histórico y es en algún sentido absoluta? ¿O el retroceso diltheyano hacia la autocomprensión de la vida histórica apunta tal vez hacia un posible ámbito en el que la disputa sobre la validez absoluta del conocimiento pierde su primacía e incluso su sentido?

Partiendo del planteamiento diltheyano puede establecerse una buena base para comprender lo que los desarrollos posteriores de la hermenéutica ofrecen sobre el problema del escepticismo. Ante todo, es claro, como ya anunciaba antes, que el escepticismo pierde, en la obra de Heidegger o Gadamer, su carácter liminal, de objeción contra la que permanentemente hay que estar en guardia. El peligro del relativismo escéptico no juega ya el papel de abismo en el que el conocimiento puede precipitarse por un insuficiente cuidado de las condiciones de su cientificidad. Naturalmente, una tal pérdida de vigencia de la objeción escéptica no obedece a un defecto de conciencia crítica ni tampoco a la fuerza de una energía creadora tal que pueda dejar de lado la preocupación por la fundamentación racional de sus productos. Ambas condiciones son difícilmente pensables en una filosofía de nuestro tiempo, cargada además de conciencia histórica. No, la razón es más bien un abandono de la pretensión de cientificidad, en el sentido de validez universal, como resultado de una hiperconciencia de las limitaciones del conocimiento humano. Tal abandono no significa, en principio, asentir a las razones del escepticismo, sino dejar atrás, *para la filosofía*, el campo mismo en el que crece y del que se nutre la antinomia diltheyana entre validez universal y conciencia histórica: la posibilidad de una posición objetiva, esto es, situada frente a o por encima de la vida histórica.

La posibilidad de esta emigración implica que se pueden mostrar al menos estas tres cosas, que representan otras tantas fases necesarias en el proceso de superación del escepticismo: 1) Que la contraposición escepticismo-validez absoluta no es originaria, esto es, inherente al hecho del saber que la vida humana tiene de sí misma y de su mundo, que no está dada inmediatamente con él, sino que es derivada, originada, motivada. Una puesta en evidencia de esta originación en una especie de genealogía de la pretensión de validez absoluta es una primera tarea. 2) Que en el ámbito originario, al que remite tal genealogía, no tiene sentido la pretensión de validez absoluta. 3) Que la reflexión, meditación, o como quiera llamarse al pensamiento que descubre el ámbito originario y su estructura lleva consigo la autoconciencia de su propia condición, de forma que no repite, a su nivel, la ambigüedad que señalábamos en la conciencia histórica de Dilthey;

¹³ "La vida, la experiencia de la vida y las ciencias del espíritu se hallan, por consiguiente, en una constante conexión interna y acción recíproca. No es el método conceptual el que constituye las ciencias del espíritu, sino el cerciorarse (*Innerwerden*) de un estado psíquico en su totalidad y el reencontrarlo en la re-vivencia (*Nacherleben*). Aquí la vida capta a la vida... El rasgo fundamental primero de la estructura de las ciencias del espíritu lo constituye este surgir de la vida y la conexión constante con ella, pues descansan sobre la vivencia, la comprensión y la experiencia de la vida. Esta relación inmediata en que se hallan la vida y las ciencias del espíritu conduce, dentro de éstas, a una pugna entre las tendencias de la vida y su meta científica". *Obras completas*, VII, pp. 158 y 160

lo cual significa que evita la paradoja lógica, base del argumento contra escépticos, de afirmar *objetivamente* las condiciones de imposibilidad del conocimiento objetivo, o al menos que la prevé y la desarma. La reflexión hermenéutica, si la llevamos hacia estos tres puntos que señalo, está claramente prefigurada por el retroceso de Dilthey hacia la estructura de la vida histórica como fuente de todas las concepciones del mundo, incluida la pretensión misma de validez objetiva propia de la filosofía. En efecto, el movimiento básico de la hermenéutica, en lo que concierne a nuestro tema, consiste en: a) radicalizar ese retroceso mostrando que es precisamente él quien exige el abandono del ideal científico de objetividad –y con él la primacía de toda *Erkenntnistheorie*–, ideal que mantuvo en tensión permanente el pensamiento de Dilthey, b) deshacer la ambigüedad del estatuto de la conciencia histórica mediante la acentuación de la inmanencia radical de la reflexión hermenéutica –filosófica– en las condiciones finitas de la vida histórica. Veámoslo, articulado en torno a las tres fases mencionadas.

Pero antes de ello se hace necesaria alguna precisión sobre el contenido del escepticismo. La figura que ante la reflexión hermenéutica el escepticismo toma depende claramente de su visión de la modernidad filosófica. No es el escepticismo antiguo y sus diversas formas, sino un escepticismo hijo del pensamiento moderno el que aparece alguna vez en las páginas de Heidegger y Gadamer. Quiero con ello decir, no sólo que no hay una investigación histórica precisa que aqilate las tesis originales del escepticismo, sino que la objeción escéptica entra en escena a cuento de la hermenéutica del concepto moderno, cartesiano, de ciencia: el escepticismo es ante todo el reverso negativo de la pretensión de una fundamentación absoluta del saber, capaz de engendrar una certeza incommovible. El escepticismo es así un anti-fundacionismo, la negación de la posibilidad de una legitimación última, radical, desde un principio absoluto, del conocimiento humano, y una negativa a la posibilidad de una posesión definitiva de la verdad, es decir, a que pueda mostrarse o probarse absolutamente que una proposición es verdadera. No la afirmación de que “nada se sabe”, ni mucho menos un rechazo de la idea misma de verdad –como podría encontrarse, por ejemplo, en Nietzsche–, sino esa especie de sombra negativa del radicalismo cartesiano es la figura dominante del escepticismo. Por tanto, el intento hermenéutico de comprender el escepticismo y sus razones no se dirige directamente a él, sino a aquello de lo que, como posición esencialmente reactiva, depende. El análisis se desplaza entonces hacia el origen y el sentido de esa concepción del conocimiento humano, y muy particularmente del filosófico, caracterizada por las expresiones “ciencia estricta”, “validez absoluta”, “fundamentación última”, “certeza inamovible”. Es éste el suelo del que brota espontáneamente el escepticismo.

1. Desde el inicio de su camino filosófico, la idea de que la científicidad de la filosofía se debe medir más por su capacidad de revelar lo originario que por su adecuación a patrones metodológicos prefijados preside todo el intento de Heidegger de constituir una hermenéutica fenomenológica. “La ciencia absoluta y originaria de la vida en y para sí”¹⁴, en que consiste su versión de la fenomenología, prosigue en la convicción diltheyana de que la vida histórica, en su facticidad concreta, se basta para comprenderse a sí misma desde sí misma. Esta inmanencia radical va dirigida más contra instancias trascendentales

¹⁴ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe (GA)*, 58, p. 171.

que teológicas; es la difuminación de la vida fáctica en la reflexión del sujeto trascendental o del espíritu absoluto lo que la ciencia originaria trata de evitar. Y ello no por un *parti pris* determinado, sino porque la constitución y justificación del sentido que el mundo y las cosas tienen se produce en ella, en su peculiar facticidad, que no debe entenderse de entrada como el simple contrapunto empírico de la validez. Todos los primitivos análisis fenomenológicos de la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*), que abocan en el estar en el mundo de *Ser y tiempo*, están destinados a destacar que la comprensión que el “yo histórico” tiene de sí mismo, del mundo y de su estar en él, no procede de la *posición teórica* (*theoretische Einstellung*) desde la que se instituye el saber objetivo de la ciencia. La comprensión del mundo que de la mirada teórica nace es una captación objetiva, la consideración de las cosas y sus estados como algo puesto ante mí, posición que es también la de la reflexión, que no es otra cosa que el ponerse el yo ente sí mismo.

Que esta captación objetiva no es el saber inmediato y familiar es algo en sí inocuo y bastante trivial, si no fuera acompañado de dos tesis principales, cuyo alcance y justificación no puedo analizar aquí: a) que el estar pre-teórico en el mundo no sólo es la forma habitual de ser, sino la originaria, es decir, el ámbito que proporciona el sentido y la figura primaria que las cosas tienen y que se encuentra ya dada en toda vivencia particular. Su originalidad radica no en que podamos “ver” de alguna manera su surgimiento, sino al revés, justamente en que no podemos, porque toda forma de reflexión que pretenda ir más atrás de él supone el campo de sentido que le es inherente; b) que la contemplación del estar en el mundo desde la mirada teórica produce una deformación inevitable de su sentido original, esto es de su específico modo de ser. Hay una falacia intrínseca en la posición teórica, a saber, introducir en todo lo que considera el modo de ser de la objetividad, por el que todo deviene objeto. Naturalmente, ambas tesis han de ir acompañadas de una genealogía de la actitud teórica —el “conocimiento” — a partir de la comprensión primaria del estar en el mundo. Desde los intentos primeros de explicar la génesis de la teoría como un proceso de desvivimiento (*Entlebung*)¹⁵, de alejamiento progresivo de la vivencia inmediata, hasta la exposición madura del surgimiento del conocer como una forma secundaria de ser-en de los §§ 13 y 69 de *Ser y tiempo*, Heidegger se ha esforzado por ofrecer una respuesta a esa exigencia de su propia posición.

La hermenéutica de la idea de ciencia estricta es un momento decisivo de esta exigencia. Como es sabido, la “destrucción” heideggeriana de conceptos o tesis filosóficas no hace referencia primordialmente a determinados hechos históricos acontecidos y datables, sino a la situación hermenéutica, al horizonte en el que arraiga la *pregunta* a la que la tesis da respuesta. Al menos en la época en que Heidegger fragua su obra fundamental —*Ser y tiempo*—, es la estructura intencional del comportamiento lo que constituye el centro de la situación hermenéutica. Así, es un tipo especial de *Sorge*, de comportamiento que se cuida de algo, haciendo de ello su ocupación y su meta, lo que da cuenta del ideal de una ciencia absoluta. La interpretación del sentido de un objeto se lleva entonces a cabo poniendo de manifiesto los momentos implicados en la *Sorge*¹⁶ que se ocupa de él. Con ello sacamos a la luz su *motivación*, la tendencia fundamental que le da sentido. La elaborada disección que el primer curso que Heidegger dio en Marburgo (1923/24) hace de la fenomenología husserliana, reconduciéndola a la posición de Descartes, no

¹⁵ Cfr. Martin Heidegger, *GA*, 56/57, p. 91.

¹⁶ Cfr., Martin Heidegger, *GA*, 17, p. 57.

deja lugar a dudas: el conjunto de nociones, a que antes me refería y que se resumen en la idea de ciencia estricta (“validez absoluta”, “fundamentación última”, “certeza inamovible”), tienen su motivación en lo que Heidegger llama el “cuidado del conocimiento conocido” (*Sorge um erkannte Erkenntnis*). Tal modo de tratar con algo es una forma específica de la actitud teórica, en la que el sujeto se coloca ante su propio conocer para indagar en él la presencia de rasgos que le aseguren de su “validez”; el conocimiento conocido, el conocimiento-objeto, debe proporcionar un “aseguramiento de la existencia y de la cultura”¹⁷, de ahí que el comportamiento busque en él caracteres “objetivos” que apoyen la seguridad buscada. La legalidad, en el sentido de la validez universal, de la obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) que liga a todos, según el modelo de la matematización de la naturaleza, es lo que el “cuidado del conocimiento conocido” busca en toda forma de saber. Lo cual es particularmente visible en el intento de constituir en ciencia el saber que la vida humana tiene de sí misma (la constitución de las ciencias que hoy llamaríamos humanas).

La fenomenología de Husserl es en esto un ejemplo perfecto. La intencionalidad y la idea fenomenológica misma de conciencia son, a los ojos de Heidegger, el resultado de una actitud teórica, que extiende primero a toda forma de comportamiento los caracteres de la conciencia—de teórica o lógica, y que, después, contempla la corriente de las vivencias bajo la óptica del aseguramiento del conocer. El campo de la conciencia como ámbito de validez absoluta es el correlato de una *Sorge um erkannte Erkenntnis* que no puede sino purificar la vida pre-teórica para garantizar en ella la legaliformidad requerida¹⁸, a la vez que asegura el suelo último del proceso de fundamentación o prueba. La idea de una ciencia estricta, surgida en esa específica forma de cuidado del mundo, precede y guía la mirada fenomenológica —representante aquí de toda contemplación científica de la realidad—, en detrimento de la “cosa misma”, el saber de sí en el que se desarrolla la vida humana. La preocupación por obtener una validez absoluta del conocimiento, que obligue normativamente, prima sobre la realidad que va a ser conocida, sobre lo normado. La cuestión que esta hermenéutica de la idea de ciencia estricta plantea es clara: ¿se deja el saber de sí del “yo histórico” encajar en el tipo de rigor presupuesto por la ciencia estricta? ¿no debe el rigor matematizante dejar de ser la cualificación esencial de la ciencia, para tomar su puesto la *originariedad*, la capacidad de hacer traslucir la autocomprensión del ámbito pre-teórico de la vida fáctica, proporcione o no validez absoluta? A esto apunta, sin duda alguna, la “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”—la posterior analítica existencial de *Ser y tiempo*—, proyecto que lleva a término las indicaciones de Dilthey sobre la vida histórica.

¿Qué aporta, en esta primera fase, el retroceso hacia una hermenéutica del *Dasein* a la comprensión del escepticismo? “El escepticismo es una fructífera rebelión contra la superficialización de la filosofía, pero se queda en medias tintas. La separación radical entre escepticismo y absolutismo de la validez reposa sobre una base sin aclarar y es toda ella rechazable”¹⁹. Esta indicación de Heidegger, surgida al hilo de un análisis de la argumentación de Husserl contra el historicismo de Dilthey, es un buen exponente de la perspectiva que ofrece el anclaje hermenéutico en la vida fáctica: el escepticismo es la otra cara, negativa, de la exigencia incondicionada de validez, que la acompaña inevitablemente.

¹⁷ GA, 17, p. 60.

¹⁸ GA, 17, p. 80.

¹⁹ GA, 17, p. 99.

No es, por tanto, una refutación del escepticismo la tarea inmediata de la filosofía, sino la comprensión de su posibilidad, lo que significa poner de relieve cómo la contraposición misma descansa en supuestos, plenamente operantes, pero indiscutidos, que le dan todo su sentido: una posición teórica de base, bajo la forma de la preocupación por el conocimiento conocido, concretada en el ideal de la ciencia estricta y en la asimilación de verdad a validez absoluta. Mientras la legitimidad—es decir, hermenéuticamente, la originalidad, el arraigo en la vida fáctica—de esos supuestos no sea establecida, carece de sentido reprochar a una filosofía que cae en el escepticismo²⁰ o elogiarla por lo contrario. Pero, dado que el camino emprendido por Heidegger ha concluido en el carácter derivado, segundo, de la preocupación por el conocimiento conocido, es claro que queda cuestionado el carácter último, y por supuesto evidente, de la base de la contraposición escepticismo/“absolutismo”, abriéndose entonces para el pensamiento un ámbito libre de ella. Para este terreno, la lógica del discurso lleva a concluir que es absurdo aplicarle unas exigencias de validez absoluta que nacen en un nivel que no es el suyo, de una posición que le es sustancialmente ajena: a lo originario no se le puede comprender con las categorías de lo originado.

Esta conclusión es, sin embargo, puramente formal, utilizando un reproche que, como tendremos ocasión de ver, el pensamiento hermenéutico utiliza contra el argumento anti-escépticos. Nada nos dice, en efecto, de que sea el contenido, la estructura de la propia vida fáctica y de su saber de sí, quien haga superflua la oposición escepticismo/validez absoluta. Si tal cosa no se muestra, la imposibilidad de exigir validez a la comprensión que la vida fáctica tiene de sí misma se quedaría en una pura prohibición, en una censura vacía, cuyo fundamento *in re* no se ve, quedando, por tanto, devaluada la obligación de cumplirla. Como es obvio, hay en la hermenéutica filosófica toda una teoría de la finitud humana que da un apoyo material a este rechazo de la tan traída y llevada dicotomía.

2. En el curso de la interpretación de la crítica que la husserliana *Filosofía como ciencia estricta* realiza al supuesto historicismo de Dilthey, Heidegger hace ver cómo la *Sorge um erkannte Erkenntnis*, justamente en la medida en que se cuida anticipadamente de la seguridad del conocimiento, descuida la “cosa misma”, la realidad de la vida histórica que ha de ser conocida, pero ese descuido no es un simple no atender, sino que en él hay tácitamente una “visión” de la realidad desatendida, precisamente en cuanto deja entrever la inseguridad radical en que el conocimiento humano caería si no tuviera el apoyo firme de la validez universal. La posibilidad de una existencia insegura, de un no saber a qué atenerse en el curso del vivir histórico, es el trasfondo existencial de la refutación del historicismo y “tácitamente el auténtico sentido de toda argumentación que cree meter miedo con el escepticismo. El cuidado del conocimiento conocido no es otra cosa que *la angustia ante la existencia*”²¹. No saco a relucir este texto para darle especial dramatismo a la posición de la hermenéutica heideggeriana, sino porque pone sobre el tapete dos elementos de ella que me parecen importantes para el curso ulterior de nuestro razonamiento: a) que el supuesto básico de la oposición absolutismo/escepticismo remite a la existencia humana en su realidad anterior a toda consideración de ella como objeto de conocimiento; b) que una cierta inseguridad es un modo de ser constitutivo del existir histórico, que no puede ser descargada mediante una fundamentación última, epistemológica o ética. Es una

²⁰ Cfr. GA, 61, p. 163.

²¹ GA, 17, p. 97.

fenomenología del *Dasein* —una ciencia originaria de la vida en y para sí—, que se cifa al darse original de éste para sí mismo, sin el prejuicio de la ciencia estricta, quien únicamente puede asumir la tarea, previa a toda *Erkenntnistheorie*, de mostrar la estructura de esa realidad primaria, dando cuenta así de ambos momentos y proporcionando el apoyo material a la mera distinción formal entre los niveles originario y derivado.

Naturalmente no voy a exponer aquí los momentos más decisivos de la hermenéutica de la facticidad en su tarea de alumbrar la finitud ontológica de la existencia humana, que ha producido esa radicalización ontológica de la hermenéutica, en la que tanto ha insistido Gadamer, sin la que ésta no habría alcanzado la condición universal de que hoy se reviste²². Como es de sobra sabido, es la mutua interrelación de los momentos estructurales de “proyección” (*Entwurf*) y “arrojamiento” (*Geworfenheit*), con su temporalidad peculiar, la que funda ontológicamente el carácter finito, situado, de la comprensión. Que la existencia humana histórica es constitutivamente el poder-ser *de* un haber-siempreya-sido pone justamente de manifiesto que la condición limitativa, temporal-histórica, de la comprensión es precisamente lo que la hace posible, lo que la potencia. De ahí la importancia radical de la idea de situación hermenéutica, que recoge precisamente el hecho de que la anticipación del comprender no es una estructura puramente formal, un movimiento vacío, sino materialmente determinado por las posibilidades ya realizadas, que se constituyen en horizonte de lo posible. De esta forma, toda intelección y enunciación de un estado de cosas, está precedido, limitado y a la vez posibilitado por la situación en la que se origina. Gadamer ha llevado esta condición limitada del comprender a la problemática del conocimiento histórico, resaltando la vinculación de la anticipación de sentido a la pertenencia a una tradición, contra el ideal objetivista que pervive en el historicismo diltheyano.

Con la ontologización de la comprensión —el hecho de considerarla primordialmente una estructura ontológica—, se cumple de una manera radical el retroceso a ese nivel pre-teórico, al que la superación del plano del que nace la dicotomía escepticismo/“absolutismo” apuntaba. Si antes de toda posición teórica explícitamente tomada, de todo cuidarse del conocimiento como tal, hay ya una situación hermenéutica que *ab initio* establece el campo de lo inteligible, la situación —que se identifica con el comprender originario— es algo que *es*, en lo que habitamos o estamos, no algo puesto por el conocimiento, ni disponible o controlable mediante los procedimientos metódicos del saber científico. Lo cual lleva consigo dos factores, que hay que subrayar, por la trascendencia que tienen sobre nuestro tema: a) Este carácter originariamente ontológico de la comprensión la constituye en matriz de toda forma de saber. El resultado inmediato de ello es la problematización de la independencia del conocimiento, lo que supone el cuestionamiento de la tradicional posición de éste *ante* o *frente a*, el ser, “lo que hay”, los “hechos”, o lo “dado”. Cuestionamiento que es mucho más radical cuando se trata del conocimiento de sí mismo, del saber que la vida fáctica tiene de sí. La lógica consecuencia es que ningún acto concreto de comprensión es dueño de su situación, en el sentido de poder dominarla, entendiéndola hasta el final, y alzarse así soberanamente sobre ella. b) Una suerte de verdad ontológica se abre inevitablemente paso. La estructura de “proyecto arrojado” que el *Dasein* es, en la medida en que con ella se abre el campo de lo inteligible, de lo que tiene y puede tener

²² He realizado una exposición más detenida de esta estructura y sus consecuencias para la conciencia histórica y la hermenéutica, en *Filosofía y conciencia histórica*, en *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 1993.

sentido, se constituye en la condición ontológica de posibilidad de la verdad del conocimiento, esto es, de toda posible adecuación de enunciados y estados de cosas, meta de toda teoría. Esta apertura de inteligibilidad (la *Erschlossenheit des Daseins*), que Heidegger considera el fenómeno originario de la verdad, no puede ya ser entendida como adecuándose a su vez a algo (¿qué podría ser ese algo que no fuera un momento del campo inteligible?), sino más bien como des-velación, manifestación o surgimiento originario, más atrás del cual no cabe ir. Que esta verdad ontológica que antecede a todo conocimiento radique en la estructura de la existencia humana, o en la historia del ser, o en el lenguaje histórico de la tradición, es cuestión secundaria para nuestro tema.

3. La última fase de la reflexión hermenéutica que anunciaba es, a mi entender, la decisiva para intentar una respuesta a la cuestión central acerca del posible respaldo hermenéutico al escepticismo. Para ello es necesario dilucidar estos dos problemas: a) ¿cuál es el alcance que la finitud del comprender, como matriz ontológica, tiene para los saberes en ella fundados? b) ¿cuál es la justificación que la hermenéutica prevé para sí misma como forma de saber, como conciencia filosófica? ¿de qué tipo son las verdades que ella enuncia?

a. Confieso que no me es posible, por el momento, dar a esta primera cuestión una respuesta tajante y clara. Es evidente que el sentido general de la radicación de toda forma de saber en la condición situada del comprender es la de hacer notar que ningún conocimiento escapa a ella y que arrastra por tanto una limitación constitutiva. Pero esto no significa automáticamente la imposibilidad de un conocimiento objetivamente válido. Cuando Heidegger subrayaba que la forma de ser de la verdad es la del *Dasein*, estaba poniendo de relieve que los enunciados verdaderos, precisamente en tanto que “verdaderos”, es decir, manifestativos de lo que las cosas son, penden ontológicamente de la estructura iluminativa de la existencia; enuncian algo, dicen lo que es, en ella y por ella. Tienen el mismo tipo de ser que lo que las hace posible. Con ello pretendía Heidegger romper con la exigencia de un “reino ideal” que, como región particular de ser, albergara las verdades objetivas. Pero no por eso quedaba devaluado el “ser verdad de las verdades”, incluso no se cierra el paso a hablar de una “validez universal”²³. La negativa de Heidegger a estimar que el carácter relativo de toda verdad, como forma de ser, a la existencia humana signifique un “subjetivismo” —relativismo individual o específico— puede interpretarse así: justamente porque “el *Dasein* es en la verdad”, instituye forzosamente un ámbito de manifestabilidad, en el que puede descubrir entes —estados de cosas— que se muestran como siendo ellos mismos, como siendo así y, en algunos casos —las leyes de Newton, citadas por Heidegger—, como habiendo sido siempre así; las “verdades” —los juicios verdaderos que dicen esos comportamientos— son relativos a la existencia humana en tanto que des-cubrimientos que penden de su ser descubridor, pero no el comportamiento objetivo descubierto; es la “forma de verdad” —el ser verdadero en general—, pero no el estado objetivo afirmado, lo que radica en el *Dasein*, siendo por tanto relativa a él.

Pero, aunque esta interpretación es formalmente correcta, resulta demasiado abstracta. El “ser en la verdad del *Dasein*”, su *Erschlossenheit* originaria, no es una pura luz natural, la iluminación de una luz neutra, sin color y sin intensidad determinados, sino que se

²³ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 227).

identifica con la estructura de “proyecto arrojado”, y tiene la misma condición fáctica de éste. Lo cual significa que el estar en la verdad es siempre respectivo, se da en cada caso en una concreta situación hermenéutica, en la que se realiza la historicidad constitutiva del *Dasein*. Por tanto, no sólo su forma de verdad, sino *lo* verdadero, está en función de lo que el horizonte situacional, que implica una posición determinada y un contenido material de ideas, permite ver. Lo que hace posible la verdad de los enunciados limita a la vez su alcance, tanto porque su contenido no es independiente de su situación, cuanto porque una completa comprensión de ésta es imposible, en virtud de la misma condición circular, de autotransmisión, de la existencia histórica. Se comprende entonces que Gadamer haya efectuado una crítica radical a la objetividad del conocimiento histórico, poniendo de relieve lo inútil de todo intento de escapar a la finitud de la condición histórica mediante el rigor de los procedimientos metodológicos. Toda la objetividad *posible* tiene que lograrse en el ámbito de la finitud y no contra ella.

Pero, pese a que una restricción de la validez objetiva del conocimiento parece la consecuencia lógica, subsisten dudas sobre el alcance general de la tesis de la finitud ontológica de la comprensión. Pues es indudable que en determinados campos —piénsese en las ciencias formales, e incluso en las naturales— los saberes que los tematizan atienden a los comportamientos de sus objetos y a las exigencias de sus métodos sin que la referencia a la apertura histórica en la que se fraguan constituya una necesidad interna. La objetividad, mayor o menor, de sus teorías, no parece estar en función de ella. ¿Significa aquí la finitud ontológica de la comprensión que a los enunciados de dichas ciencias hay que añadir una cláusula de reserva, *exterior* a ellas mismas, que afecte a su pretensión de universalidad? ¿O significa más bien que determinadas ciencias, por la abstracción o construcción que operan en sus objetos, se alejan de tal modo de su raíz ontológica que la posible universalidad de sus proposiciones no se ve condicionado por ella? ¿O no será tal vez el mensaje fundamental de la hermenéutica que son ante todo aquellos saberes que, como la filosofía y las ciencias del espíritu, son necesariamente autoconocimiento, los que no pueden cerrar los ojos a la condición limitada de la comprensión? Estos interrogantes, exponentes de la ambigüedad que la universalidad del planteamiento hermenéutico arrastra, nos llevan directamente a la cuestión de la verdad de la hermenéutica como forma filosófica de conciencia.

b. Es indiscutible que la radicalización ontológica de la hermenéutica implica la total inmanencia de la reflexión filosófica en la vida fáctica. Todo el proyecto heideggeriano de una ciencia originaria de la vida, que culmina en la analítica existencial, tiene este sentido: la filosofía es una continuación “natural” del saber preteórico que la vida tiene de sí, contra todas las objetivaciones a que la somete la posición objetivante del conocer científico. El rechazo pleno de la reflexión es una consecuencia lógica de esta postura y se funda en que la distancia, la posición frente a la vida fáctica, que la reflexión toma produce la ilusión de que el pensamiento filosófico puede elevarse por encima de su condición finita y alcanzar una cierta posición exterior. La hermenéutica, como forma de conciencia filosófica, se concibe de manera diametralmente opuesta. Prolongando el movimiento iniciado por Dilthey, Heidegger, en los albores de de la hermenéutica fenomenológica, dejará bien sentado que “la filosofía, como investigación, es sólo la genuina y explícita ejecución de la tendencia a interpretarse de la movilidad fundamental

de la vida”²⁴ (NB, 15). La filosofía nace de la *Fraglichkeit*, de la cuestionabilidad constitutiva de la vida, anterior a toda teoría. Mantenerse existencialmente en ella es lo que hace vivir al pensamiento filosófico, y no la voluntad de instalación en el lugar contemplativo de la reflexión. Es sumamente significativo que para exponer la raíz existencial de la filosofía Heidegger llame en su ayuda al escepticismo: “El auténtico fundamento de la filosofía es la captación radical y existencial y la ejecución de la cuestionabilidad. Situar a sí mismo y a la vida y a los actos más decisivos en la cuestionabilidad es el concepto fundamental de todo radical esclarecimiento. El escepticismo así entendido es el principio, y como auténtico principio, también el fin de la filosofía”²⁵.

¿Significa la sujeción de la filosofía a la vida fáctica y a su finitud ontológica una reivindicación del escepticismo? ¿Es el escepticismo la lógica expresión de la contingencia y problematicidad de la vida? A mi entender, el recurso al escepticismo en este contexto no tiene el sentido de una asunción por la filosofía hermenéutica de la posición escéptica; el escepticismo “así entendido” se identifica con la vocación hermenéutica de mantenerse en la *Fraglichkeit* primaria, en la inseguridad esencial, que para ella constituye el núcleo ontológico de la facticidad. No se trata, por tanto, de un escepticismo propiamente dicho, esto es, esa posición filosófico-reflexiva sobre la validez del conocimiento humano, que el propio razonamiento hermenéutico considera siempre de orden segundo, y que en este plano radical carece de sentido. Lo que sí comporta el carácter existencial de la filosofía es la exigencia de una forma propia de verdad, es decir, de un tipo de tomar noticia del mundo y de la existencia, cuyo rigor no puede medirse por el canon de la evidencia matemática, que impera en la tradición cartesiana de la filosofía. Heidegger es en esto taxativo: “La filosofía sólo tiene sentido como hacer humano. Su verdad es esencialmente la del *Dasein* humano. La verdad del filosofar está enraizada en el destino del *Dasein*. Pero éste acontece en la libertad. Posibilidad, cambio y situación son oscuros. Está ante posibilidades que no prevé. Está sometido a un cambio que no conoce. Se mueve constantemente en una situación de la que no es dueño. Todo esto, que pertenece a la existencia del *Dasein*, pertenece también a la filosofía”²⁶. De lo que se trata primordialmente en la filosofía es de la originalidad de sus interpretaciones, es decir, de si manifiestan con mayor o menor radicalidad la “cosa misma” –la vida fáctica–, no de exigirles de entrada validez universal y una prueba “científica” de ellas²⁷. Heidegger llega incluso a proponer, en sus primeros tiempos, un criterio de “enjuiciamiento fenomenológico” (*phänomenologische Diindikation*), de carácter marcadamente existencial, que mediría la originalidad de una realización filosófica²⁸.

Gadamer, que carece del pathos existencial de Heidegger y que se mueve mucho más en el ámbito epistemológico de la fundamentación del conocimiento histórico, sigue no obstante su misma huella, al incorporar la historicidad ontológica a la reflexión hermenéutica: “un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad”, lo que en nuestro contexto equivale a decir que la reflexión hermenéutica, consciente de que ninguna forma de pensamiento se independiza de la

²⁴ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, en: *Dilthey-Jahrbuch*, 1989, p. 15.

²⁵ *GA*, 61, 35.

²⁶ *GA*, 29/30, p. 28.

²⁷ Cfr. *GA*, p. 166.

²⁸ Cfr. *GA*, 59, 75.

historicidad por reflexionar sobre ella, ha de ser su realización, su ejecución consciente, rompiendo con la tendencia al objetivismo científico que, a su entender, lastraba aún la obra de Dilthey. Pero justamente por ello la hermenéutica reclama para sí un tipo de verdad que no puede basarse en la posición objetiva de un sujeto frente a un estado de cosas, porque su “tema” es hacer consciente la *pertenencia* al acontecer histórico y lingüístico de una tradición, pertenencia pre-objetiva en la que la comprensión se basa, que constantemente se ejerce, se *es*, y que ninguna reflexión logra objetivar por completo.

La verdad filosófica, que trata de decir la apertura originaria del *Dasein* o esa pertenencia a la tradición, en la medida en que se esfuerza por manifestar una facticidad que no es un hecho objetivamente dado, sólo puede ayudar a su comprensión, mostrando la vigencia de algún momento de ella como condición de nuestro hacer o entender algo, o expresándola, interpretativamente, a través del análisis de comportamientos humanos, vigencias sociales o monumentos significativos de la cultura. Esta carencia de una estructura nítida de adecuación entre logos y objeto, lleva consigo, subjetivamente hablando, que la filosofía que se entiende como hermenéutica se mueva siempre en esa peculiar oscilación entre certeza e incerteza, de la que hablaba Heidegger, y para la que reclamaba un carácter propio y genuino, ajeno al patrón de medida de la cartesiana certeza incontrovertible²⁹, que convierte toda forma de conciencia de verdad en escalones hacia ella.

Pero la reclamación de un estatuto especial para la verdad de la hermenéutica frente a la verdad lógica de ciencias y ontologías regionales no puede evitar la paradoja que inevitablemente encierra su expresión en el lenguaje que Aristóteles llamaba apofántico, declarativo, siempre verdadero o falso. La reflexión se apresta inmediatamente a poner al descubierto la contradicción que supone afirmar objetivamente, con universal validez, la indiscubilidad de un conocimiento universalmente válido, y ello, además, en virtud de un saber acerca de las condiciones de *toda* comprensión. El viejo argumento contra escépticos sigue teniendo afiladas sus garras. ¿Cómo prevé la hermenéutica una escapatoria ante el aparente callejón sin salida? ¿Cómo se defiende del empuje de la estructura reflexiva de la conciencia —o si se prefiere, del lenguaje—, ella, que declara justamente los límites de la reflexión? Pues, en efecto, es la capacidad de objetivar las propias afirmaciones la que revela la contradicción aludida de la posición hermenéutica. A mi entender, se puede observar en la ontología hermenéutica dos tipos de movimiento de defensa contra la omnipotencia del argumento contra escépticos, que no se excluyen, sino que se complementan. El primero se basa en “la vaciedad de los argumentos meramente formales”, que ya Heidegger esgrimía contra la acusación de circularidad del procedimiento hermenéutico, el segundo trata, más directamente, de escapar a la contradicción.

I. La primera línea de contrargumentación acepta, provisionalmente, la contradicción aflorada por la reflexión. Pero la acepta, para mostrar a continuación que es absolutamente inocua. La universal aplicabilidad del argumento anti-escépticos, que vuelve contra sí misma toda afirmación que implique negar las que se suponen condiciones lógicas del afirmar en general, revela su carácter formal, que prescinde totalmente del contenido material de la afirmación; la verdad material de lo afirmado no entra en consideración. No discute ni muestra la falsedad de, por ejemplo, en este caso, la estructura histórica

²⁹ Cfr. *GA*, 29/30, p. 28.

de la comprensión ni dice nada acerca de ella, en favor o en contra. La “cosa misma” de que se trata es pasada por alto. De ahí que el convencido de la tesis escéptica no se sienta conmovido en la verdad de ella, sino perplejo ante una paradoja lógica. Tal me parece el sentido del desprecio de Heidegger por tal forma de argumentar, a la que califica de “truco”³⁰, “chiste”³¹, o “golpe de mano”³². Gadamer va aún más lejos. El triunfo permanente de ese tipo de argumentos formales los vuelve justamente sospechosos y más que rendir al adversario, suscitan dudas sobre la verdad que con ellos se alcanza. Se aproximan más a un recurso de dialéctica sofística que a una razón filosófica³³.

2. La segunda línea argumentativa está mucho menos clara en el pensamiento hermenéutico. Tal vez sólo Vattimo, de entre quienes se sitúan en un planteamiento claramente ontológico, ha tratado recientemente de dar algunos pasos en ella³⁴. La vaciedad de los argumentos formales parece dispensar a la hermenéutica de ahondar en la reflexión sobre su propio logos, sobre la verdad de éste y sobre su consistencia teórica. En cualquier caso, me parece claro que la lógica del discurso hermenéutico, que la hemos visto rechazar la independencia de la teoría y mostrar el carácter derivado de las posiciones de la reflexión, no puede admitir que sus afirmaciones más propias, aquéllas que exponen rasgos estructurales de la facticidad histórica, poseen una validez absoluta. No afirma, por tanto, con pretensión de absoluta validez, que no es posible una verdad universalmente válida. “Nosotros no afirmamos ni afirmaremos nunca que sea absolutamente cierto que la filosofía no es una ciencia”³⁵, por lo que el argumento contra escépticos, añadía Heidegger, no nos afecta. Y la razón de ello sólo puede estar en que la hermenéutica, que se sabe como *filosofía* en continuidad con la condición finita de la existencia histórica, no puede atribuirse a sí misma un estatuto diferente. La negativa a aceptar la validez irrestricta de su “teoría” no significa echarse directamente en brazos del relativismo o escepticismo, sino rechazar situarse en la ilusión reflexiva del cartesianismo que establece la validez y certeza absolutas como plano *a priori* de la cientificidad. El problema ante el que la hermenéutica se encuentra es justamente cómo expresar y hacer comprensible *veritativamente* que la conciencia filosófica, en tanto que ilustración de la vida fáctica, no cancela para sí las limitaciones de ésta. Todo el esfuerzo de Gadamer por elaborar la idea de una *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein* apunta a la misma idea: que la conciencia hermenéutica, a pesar de que, como toda conciencia, tiene una indudable capacidad para distanciarse y elevarse por encima de su objeto, está bajo los efectos de él, y su saber de esta situación no la libera de su poder.

La ontología hermenéutica de Heidegger y Gadamer se encuentra así presa de una doble exigencia de sentido opuesto. De un lado, lo esencial de su posición filosófica está representado por una analítica del *Dasein* o una teoría de la experiencia hermenéutica

³⁰ GA, 29/30, p. 27.

³¹ GA, 61, p. 163.

³² *Sein und Zeit*, p. 229.

³³ “Es un argumento irrefutable que la tesis del escepticismo o del relativismo pretenden ser verdad y en consecuencia se autosuprime. Pero ¿qué se logra con esto? El argumento de la reflexión que alcanza este fácil triunfo se vuelve, sin embargo, contra quien lo emplea porque hace sospechoso el mismo valor de verdad de la reflexión. Lo que es alcanzado por esta argumentación no es el valor de verdad del escepticismo o de un relativismo capaz de disolver cualquier verdad, sino la pretensión de verdad del argumentar formal en general” (H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 419).

³⁴ Cfr. Vattimo, G., o.c., apéndices, 1 y 2.

³⁵ GA, 29/30, p. 27.

que descubre estructuras pertenecientes a la comprensión como tal, a toda comprensión. Es esta la base del alcance universal de la hermenéutica y de su carácter ontológico. De otro lado, reflexivamente se ve obligada, en virtud justamente de lo descubierto, a negar validez universal a lo enunciado en la teoría. A pesar del repudio de la vaciedad de las contradicciones formales, ese movimiento contrapuesto es el trasfondo de la actual encrucijada del pensamiento hermenéutico. En efecto, la hermenéutica puede entender su actual tarea como una respuesta a la necesidad de ahondar conscientemente en las bases ontológicas de su posición, elaborando más clara y convincentemente el significado del nivel ontológico o preteórico, precisando el carácter y las exigencias del discurso que lo tematiza, el tipo de verdad que le es atribuible, la conjugación de verdad-adequación y verdad-desvelamiento, y así ganar una posición neta respecto a la disyunción validez absoluta/escepticismo. O bien, abandonar crecientemente, como resto de la forma "metafísica", "objetivista" y "fundacionista" de pensar, la pretensión de universalidad implícita en la matriz ontológica de la hermenéutica, tal como de hecho, y de diversas formas, sucede en una buena parte de los filósofos que se consideran hoy herederos de la tradición hermenéutica. Sólo si esta segunda vía se torna en camino regio, la ecuación entre escepticismo y hermenéutica, que Marquard encomiaba, tiene visos de convertirse en realidad.

Ramón Rodríguez
Facultad de Filosofía
Dpto. de Filosofía I
Universidad Complutense
28040 Madrid