

## Hermenéutica, política y filosofía

*Consideraciones sobre la hermenéutica de Stanley Rosen*

FERNANDO MORENO V.\*

■

En su libro sobre hermenéutica y política<sup>1</sup>, el profesor Stanley Rosen, de la Universidad del Estado de Pensilvania, se propone mostrar a la vez dos problemas: la inconsistencia del iluminismo y de la crítica post-modernista del mismo, la cual, según Rosen, no haría sino continuarlo<sup>2</sup>. Rosen ve sobre todo en Kant y -más remotamente- en Descartes<sup>3</sup>, el origen de esta doble inconsistencia, a partir de «dos puntos de contacto: la transformación de la filosofía en una hermenéutica global», y la introducción de lo que el autor designa como «la retórica de la franqueza»<sup>4</sup>. Aunque Rosen atribuye además a Kant un tercer elemento: «el descubrimiento de la historicidad»<sup>5</sup>. El filósofo de Königsberg le aparece al autor norteamericano no como «un humilde científico empírico, sino como un hacedor del mundo, o un Dios»<sup>6</sup>. Esto tiene algo que ver - y tal vez más de algo- con la reducción de la filosofía a la hermenéutica, y de ésta -al menos en cierta forma- a la política<sup>7</sup>.

La primera reducción, es sintetizada por nuestro autor en el juicio heideggeriano de Jean Granier, que hace eco al principio mismo del idealismo filosófico (esse est percipi): «Ser es siempre y necesariamente ser interpretado»<sup>8</sup>.

La crítica de Rosen, a menudo profunda y aguda, no equivale a un rechazo de plano ni del iluminismo<sup>9</sup>, ni de la hermenéutica considerada en sí misma<sup>10</sup>, ni

---

\* Universidad Católica de Chile  
Merced, 88°  
Santiago de Chile

<sup>1</sup> ROSEN, S., *Hermeneutics and Politics*, Oxford University Press, New York 1987, p. 213.

<sup>2</sup> Cfr. *o.c.*, pp. 21, 22, 24 y 27.

<sup>3</sup> Cfr. *o.c.*, pp. 150 y 151.

<sup>4</sup> *O.c.*, p. 22.

<sup>5</sup> *O.c.*, p. 27.

<sup>6</sup> *O.c.*, p. 25.

<sup>7</sup> Cfr. *o.c.*, pp. 141 y 142.

<sup>8</sup> *O.c.*, p. 24. El *postulado* del idealismo fue enunciado por Berkeley (*Los principios del conocimiento*, I, 3).

<sup>9</sup> Cfr. *o.c.*, pp. 47 y 48.

<sup>10</sup> Cfr. *o.c.*, cap. IV y V.

aun de la crítica post-modernista, con cuyos autores a veces concuerda. En todo caso, es en esta crítica donde Rosen sitúa la cuestión de la hermenéutica y de su “dimensión” política, o más bien práctica u operacional.

El ámbito donde se mueve la crítica de Rosen —generalmente penetrante, aunque no siempre suficiente y aun a veces superficial en su formulación— va desde Sócrates, desde Heráclito o Parménides, hasta Derrida, Gadamer, Foucault, sin dejar de lado a Aristóteles, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Rousseau, Hegel, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, e inclusive a autores como Leo Strauss o Alexandre Kojève<sup>11</sup>; como puede verse el filólogo norteamericano despliega, a la vez, la agudeza de su juicio crítico y una notable erudición.

## 1. La crítica a J. Derrida

En este despliegue, y en el verdadero arsenal intelectual que ofrece, señalemos, por un lado, la importancia y el espacio exagerados acordados a Kojève<sup>12</sup> y, por otro, la pertinencia de la crítica a Derrida, aún si el espacio dedicado a éste parece también algo desproporcionado<sup>13</sup>, aunque la «deconstrucción derrideana del ‘platonismo’» pueda ser vista como «el más reciente episodio en la disputa entre antiguos y modernos»<sup>14</sup>. El análisis crítico de este tópico nos parece profundo y útil. A este propósito, Rosen constata que «la distinción entre discurso hablado y escritura, que Derrida encuentra en Platón, es impuesta -por él- al texto -de Platón- por una contemporánea o post-kantiana incapacidad para desprenderse del lenguaje; del signo en cuanto significante»<sup>15</sup>. Ahora bien, frente a esa distinción, Derrida opta por la escritura, la cual equivale, según Stanley Rosen, a «la radicalización de la sofística, que Platón homologa en el Fedro a la ‘mala’ escritura»<sup>16</sup>.

La base de esta manera de concebir las cosas, estaría en el hecho que Jacques Derrida, habiendo sido como aturcido por “la doctrina heideggeriana de la metafísica de presencia o visión, se ha vuelto sordo a la función auditiva o de escucha en Platón”<sup>17</sup>. Así, en Derrida, “nada está enteramente presente; nada tiene su completud, sino la ausencia”<sup>18</sup>.

Ahora bien, contra Derrida, Rosen reivindica justamente la primacía de la palabra sobre la escritura, afirmando, allí mismo, la primacía del sujeto sobre la escritura<sup>19</sup>, la de lo interior sobre lo exterior<sup>20</sup>, así como, más generalmente, lo que

<sup>11</sup> Podrían agregarse otros autores, menos conocidos, como August Boeckh y Richard Rorty.

<sup>12</sup> Cfr. *o.c.*, pp. 91-140. No nos parece que este autor tenga la importancia que Rosen le asigna, aun si reconocemos la profundidad y genialidad de sus análisis de la filosofía de Hegel (cfr. A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947).

<sup>13</sup> Cfr. *o.c.*, pp. 50-90.

<sup>14</sup> *O.c.*, p. 87.

<sup>15</sup> *O.c.*, p. 54.

<sup>16</sup> *O.c.*, p. 65. Saussure, uno de los grandes “codificadores” de la lingüística científica, establece, por el contrario, la preeminencia de la palabra sobre la escritura (cfr. *Curso de lingüística general*, VI, 2).

<sup>17</sup> *O.c.*, p. 67.

<sup>18</sup> *O.c.*, p. 66.

<sup>19</sup> Cfr. *o.c.*, pp. 54, 55, 58 y 61.

<sup>20</sup> Cfr. *o.c.*, pp. 62 y 63.

podríamos designar como los “derechos” del silencio. Como recuerda el autor norteamericano, haciendo aparentemente eco a Aristóteles, «el discurso hablado, que es la presencia de la viva inteligencia, es capaz de silenciarse a sí mismo»<sup>21</sup>. El discurso hablado es, en todo caso, «el sello del pensamiento y tiene, por consiguiente, más vida que la escritura»<sup>22</sup>. Es lo que también ha visto Saussure, quien recordando que «se aprende a hablar antes que a escribir», afirma que la única razón de ser de la escritura es la de representar la «palabra hablada»<sup>23</sup>.

Por nuestra parte, aun compartiendo el juicio (fundamentado) de Etienne Gilson, de que «la escritura es un hecho tan eminentemente humano como la palabra articulada»<sup>24</sup>, pensamos, con Aristóteles, que la palabra hablada es como el signo privilegiado de la racionalidad, y tiene, por allí, una especial dignidad. Es el mismo Gilson quien señala hasta qué punto la palabra es propia del hombre, y lo distingue del resto de los animales<sup>25</sup>. La palabra, que tiene en el alma racional del hombre su causa propia, es también el “medio” para que él «pueda realizar plenamente su fin», lo cual implica que pueda comunicarse, hablar a los demás<sup>26</sup>.

## 2. E. Husserl como hermeneuta

Por otro lado, el filólogo norteamericano sostiene que la fenomenología husserliana, siendo un “método descriptivo”, no es “una interpretación”<sup>27</sup>. No compartimos este punto de vista de Rosen ya que bastaría recordar las consideraciones que el mismo Husserl dedica a la “expresión y significación”, ya en sus *Investigaciones lógicas*, para definir esta cuestión<sup>28</sup>. Sin embargo, es el mismo Rosen

<sup>21</sup> *O.c.*, p. 55.

<sup>22</sup> *O.c.*, p. 61. En sentido contrario (y en concordancia con Derrida), Hans-Georg Gadamer afirma que “es en la escritura donde la lengua adquiere su verdadera espiritualidad, porque, frente a la tradición escrita, la conciencia que comprende ha alcanzado su plena soberanía” (*Verité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris 1976, p. 238 cfr. pp. 239-242). También Michel Foucault “constata” esa preeminencia en la “progresión histórica” (cfr. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1985, pp. 53 y 57).

<sup>23</sup> *O.c.*, VI, 2. No consideramos aquí la distinción saussuriana entre palabra y lengua.

<sup>24</sup> GILSON, E., *Linguistique et philosophie*, Paris, Vrin, 1969, p. 233.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, p. 113.

<sup>26</sup> Cfr. GILSON, E., *o.c.*, pp. 100 y 114. Lo mismo en San Agustín, *De Magistro*, Cap. IV, 8. La palabra es “lo que se profiere mediante la articulación de la voz, y significando algo”. En el mismo sentido, Juan de Santo Tomás dirá que “un nombre o término es un todo accidental, compuesto por un sonido y una significación” (*Lógica Mayor*, Q. 13, art. 2).

<sup>27</sup> *O.c.*, p. 167. Lo cual parece haberle llevado a omitir una referencia más seria al idealismo de Husserl. Véase, por ejemplo, MERLEAU-PONTY, M., *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1977, p. 61. Esto fundamenta la crítica de Rosen a la pretensión de la “hermenéutica fenomenológica” de justificarse a partir de Husserl, “más bien que” de Heidegger (p.167). Pero, es probable que lejos de excluirse, Husserl y Heidegger refuerzan aquí el fundamento, si es que no lo integran complementándose (sin confundirse). Cfr. MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou de les degrés du savoir*, Paris, Desclée De Brouwer, 1946, pp. 195, 207 y 208.

<sup>28</sup> Cfr. *Recherches Logiques*, PUF, Paris 1961, Tomo II, pp. 27-123. Véase, además, M. MERLEAU-PONTY, *o.c.*, pp. 33-36, y, del mismo autor, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960 p. 106: “Debemos tomar... literalmente lo que la fenomenología nos enseña sobre la relación del significante y del significado”.

quien había recordado antes<sup>29</sup> que la concepción husserliana de la filosofía de la historia, que consiste en la orientación de «estructuras significativas hacia una ‘auto-evidencia’ primaria», lejos de corresponder a una «percepción originaria de la naturaleza», es para Husserl “una ‘constitución’ idealista de la naturaleza por parte del ego trascendental”. Dicho en otra forma, “el mundo de cada día, del sentido común es ya un producto de la construcción teórica”. Pero, resulta que este teórico construccinismo, que aunque pretenda diferenciarse del de Kant está en “comunidad” con él, es también, y aun primero, propiamente una interpretación. Y esto, en la medida misma en que el sujeto, al no someterse al dato exterior (extramental), tiende como “naturalmente” a “fijar”, a “constituir”, o a “construir”. Es lo que llevó ya a Nietzsche a suplantar en el conocimiento, la explicación por la interpretación, y más allá, a proclamar la creación de todos los valores y de todo sentido.

Ahora bien, en Husserl es, siempre y en todo caso, el sujeto quien “constituye”. «Todo sentido y todo ser imaginable —dice Husserl— que se llamen inmanentes o trascendentes, están incluidos en el campo de la subjetividad trascendental, en cuanto ésta constituye todo sentido y todo ser»<sup>30</sup>. A partir de aquí, la “reducción eidética” de Husserl<sup>31</sup>, o la “atención” o “fijación”, a través de la cual la “síntesis intencional” constituiría el objeto (según Husserl), tiende a superar la simple abstracción, y aún el juicio intuitivo de simple existencia<sup>32</sup> (si es que alguna vez “pasó” por él), para establecerse en el juicio interpretativo de verdad o falsedad que, como comentó Santo Tomás, es lo que caracteriza a toda interpretación<sup>33</sup>.

A este respecto, Emmanuel Lévinas tiene razón, a nuestro entender, cuando afirma, en relación a «la tesis de Husserl sobre el primado del acto objetivamente», que aquí «el objeto de la conciencia, distinto de la conciencia, es un producto de la ciencia como ‘sentido’ otorgado a ella, como resultado», y que «la exterioridad del objeto representado, aparece a la reflexión como el sentido que el sujeto representante da a un objeto, el cual puede ser reducido a una obra del pensamiento»<sup>34</sup>.

### 3. La cuestión hermenéutica en Rosen

No obstante, al lado de y, tal vez, por encima de algunas deficiencias que

---

<sup>29</sup> Cfr. *o.c.*, pp. 131-132.

<sup>30</sup> *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Vrin, Paris 1969, p. 71. Sin embargo, según Max Scheler, “el yo no es punto de partida para la captación de esencias, ni tampoco el *productor* de estas esencias” (*Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1941, p. 116).

<sup>31</sup> Cfr. *The idea of Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p. 6 y pp. 22-32, y *Recherches logiques*, Tomo I, pp. 12-15.

<sup>32</sup> Cfr. MARITAIN, J., *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, pp. 264 y 265. La “fijación” husserliana, o la “intuición objetiva” de Scheler, si efectivamente excluyeran todo juicio (lo que no nos parece) serían del orden de la simple abstracción, no de la intuición, la cual “se produce en y por un juicio afirmativo del existir (...)” (*Ibid.*, p. 264). De Scheler, véase, *o.c.*, pp. 114 y 115.

<sup>33</sup> Cfr. *Peri Hermeneias*, I, 16a.

<sup>34</sup> LÉVINAS, E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, pp. 124 y 126. Por su parte, Merleau-Ponty, a propósito de Husserl, señala que “nada puede prevalecer contra las evidencias del análisis constitutivo” (*Éloge de la philosophie*, p. 279 y p. 280).

pueden observarse en el discurso del filólogo norteamericano, su libro abunda en juicios y análisis a la vez profundos y certeros. A fin de presentar lo que nos parece más fundamental a este respecto, operaremos de manera inversa a la que hemos practicado al referirnos a los capítulos II y III; esta vez, en cambio, centraremos nuestra reflexión especialmente en el capítulo IV y, sobre todo, en la noción misma de hermenéutica, a propósito de la cual Rosen enuncia juicios particularmente importantes y en general apoyados en un análisis suficientemente explicativo. Estos juicios comparten, si pudiera decirse, una concepción minimalista de la hermenéutica (y de sus “funciones”), que contrasta abiertamente con el maximalismo ideológico que, sobre todo a partir de Heidegger (pero, anclado ya en Spinoza, Kant, Hegel, Nietzsche, Freud, y aun en Marx) ha venido caracterizando a su versión moderna -si no modernista-.

Sin desarrollar mayormente la cuestión (latente, más bien, en toda su crítica), el filólogo norteamericano delata, de hecho, uno de los problemas mayores de la hermenéutica moderna (racionalista): el de la “desobjetivación” del texto, considerado ya sea en su sentido propio, ya sea en un sentido ampliado, es decir, el que abarca todo lo que aparece, en el que todo es “texto”. Dicho de otra manera, se trata del paso del sentido objetivo del texto a la comprensión del intérprete, considerando eventualmente la intención de su autor. En este movimiento, el primer término es abandonado de hecho, si no de derecho, en aras del segundo, no teniendo la intención del autor, en el mejor de los casos, sino una función de trampolín. Más precisamente, dicha intención es reducida al postularse que “el sentido de un texto supera siempre, y no sólo ocasionalmente, a su autor”<sup>35</sup>, por estar éste y su texto como sumergidos (o sofocados), por la invocación de la “situación” socio-histórica. Esto último, aun en el caso del texto -no ya del autor-, prima sobre el contexto, en el sentido literal del término, es decir, sobre el «conjunto del texto, que engloba a un elemento del lenguaje (palabra, frase, fragmento de enunciado) y del que depende su sentido, su valor»<sup>36</sup>.

En todo caso, «lo que exige claramente la hermenéutica, es comprender el enunciado de un texto en base a la situación concreta en la que ha sido formulado»<sup>37</sup>.

Sea a través de la primacía de la “situación” (invocada y comprendida por el intérprete), sea a través del rebajamiento del *rôle* del autor, en cualquier caso se

<sup>35</sup> GADAMER, H.G., *o.c.*, p. 136.

<sup>36</sup> *Petit Robert* (1969), p. 340. Véase también, JAKOBSON, R., *Essais de linguistique générale*, Les Editions de Minuit, Paris 1963, p. 96. Es significativo que la palabra “contexto” haya llegado a ser sinónimo de situación, o de medio social. Es lo que ocurre en Ricoeur, cuando dice que «si la exégesis ha suscitado un problema hermenéutico, es decir un problema de interpretación, es porque toda lectura de texto... se hace siempre en el interior de una comunidad, de una tradición, o de una corriente viva de pensamiento, que desarrollan sus presupuestos y sus exigencias» (*o.c.*, p. 7). Merleau-Ponty, en su *Elogio de la Filosofía*, no piensa diversamente, aun si advierte contra una concepción objetivista, o “cosista”, de la situación (cfr. *o.c.*, pp. 136 y 137), que desconozca el hecho que todos estamos inmersos en una situación, y que ésta es parte de nosotros mismos; que, por consiguiente, «no me queda sino definir una verdad en la situación» (p. 137), en cuanto estoy inserto en ella, y no como “espectador absoluto” (p. 135). Todo esto supone una antropología sofisticada o “científicamente” historicista.

<sup>37</sup> GADAMER, H.G., *o.c.*, p. 177.

llega a otorgar al intérprete una preeminencia normativa y productiva, en relación al sentido y a su interpretación. La operación se ve facilitada cuando, como es el caso en Gadamer, se postula una «relación dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo», que prohibiría cualquier división entre «la subjetividad del intérprete y la objetividad del sentido que debe ser comprendido»<sup>38</sup>. De todos modos, esta compleja relativización del autor y su texto, que conduce a la preeminencia normativa del intérprete, cuya “comprensión” no es ya sólo «una actitud... reproductiva, sino también, y siempre, productiva»<sup>39</sup>, pone a la hermenéutica en el reino de la arbitrariedad subjetiva, y del puro y simple relativismo. Que el intérprete cree, produzca o descubra el sentido de un texto<sup>40</sup>, cuando éste y su autor, y, más allá, cuando la *cosa misma*<sup>41</sup>, han sido “diluidos”, la interpretación es en un sentido apropiativo-restrictivo, su interpretación. Más que relativa a un dato, a una situación o a una época, ella es relativa a las ideas (o a la ideología) y a los “intereses” del intérprete. Este, en cierto modo, se apropia del texto, al otorgarle su sentido o, lo que es lo mismo, expropia al autor de su obra y aún de su intención. Es lo que nos parece implicar el juicio de Gadamer de que «el horizonte de sentido de la comprensión no puede dejarse limitar ni por aquello a que el autor apuntaba ni por el horizonte del destinatario, para quien el texto fue originariamente escrito»<sup>42</sup>.

Por otro lado, el autor norteamericano denuncia la radical politización de la moderna hermenéutica (en el racionalismo crítico de la corriente frankfortiana, en el análisis del lenguaje de Wittgenstein, en el post-estructuralismo, o en Derrida)<sup>43</sup>, sin desconocer que en todo este debate, y en toda esta confusión (¿de las lenguas?), -en que se habla tanto de presencia y ausencia, de episteme y semiótica, de diferencia y *différance*, como de “falocentrismo y dominación metafísica”<sup>44</sup>-, lo que está en cuestión es “la posibilidad de la teoría”<sup>45</sup>, es decir, de una mirada contemplativa a los “fenómenos divinos”, y, «por extensión (de) una pura aprehensión intelectual, o visión del orden natural», al menos si se lo entiende en su original sentido griego<sup>46</sup>. Sin embargo, los modernos, a partir de Bacon (y luego de Descartes y Vico)<sup>47</sup>, han llegado a confundir la tri-partición aristotélica del saber (teórico, práctico y produc-

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>40</sup> Habría creación y descubrimiento, según Ricoeur (cfr. *o.c.*, p. 150).

<sup>41</sup> Y esto, a pesar de la apariencia realista de ciertas invocaciones. Véase, por ejemplo, GADAMER, H.G., *o.c.* p. 252; y MERLEAU-PONTY, M., *o.c.*, *Eloge de la philosophie*, p. 114. Nietzsche, por su lado, afirmaba que “no hay en absoluto fenómenos morales; sólo una interpretación moral de los fenómenos” (*o.c.*, p. 108).

<sup>42</sup> *O.c.*, p. 242.

<sup>43</sup> Cfr. *o.c.*, p. 141.

<sup>44</sup> *O.c.*, p. 141.

<sup>45</sup> *O.c.*, p. 142.

<sup>46</sup> *O.c.*, p. 147. Gadamer reconoce la diferencia entre la noción griega de teoría y la de la moderna ciencia (cfr., *o.c.*, pp. 307-309).

<sup>47</sup> La referencia de Rosen a Vico es incidental (cfr. *o.c.*, p. 147). La importancia del historiador italiano no es menor, sin embargo, para el análisis crítico del filólogo norteamericano. Piénsese sólo en la idea de aquel de que en el conocimiento histórico el hombre no tiene que ver sino consigo mismo, y con sus propias creaturas, como destaca Gadamer (*o.c.*, p. 115). Del mismo VICO, cfr. *Ciencia Nueva*, Aguilar, Buenos Aires 1981.

tivo) con una concepción productivista, y aun constructivista, del conocimiento, en la que la responsabilidad de Kant es mayor. Esta concepción es, al mismo tiempo, un historicismo en el que el filósofo de Königsberg, junto a Hegel y Heidegger, han aportado los “principios” y los carriles. El ser (que se hace) es, para Heidegger, «histórico en el fundamento de su mismo ser»; «el análisis de la historicidad del ser (que se hace) tiende a mostrar que este ente no es ‘temporal’ porque ‘está en la historia’, sino que, al contrario, existe, y puede existir históricamente, sólo por ser temporal en el fundamento de su ser». Si el ente siempre tiene “su historia”, es porque la historicidad lo constituye como tal<sup>48</sup>. Fiel al maestro, Gadamer afirma, por su parte, que «en verdad no es la historia la que nos pertenece; somos nosotros los que le pertenecemos»<sup>49</sup>. Y es que, como dirá Foucault, «la historia se refiere al ser mismo del hombre»<sup>50</sup>.

Se comprende, a partir de aquí, la pertinencia de la “denuncia” de la historicidad que hace Rosen en su libro. Dos juicios nos parecen sintetizar bien esta cuestión. Ha habido, en primer lugar, tanto en el discurso hablado como en el escrito, «una ausencia de lo que no es sino visible, y una substitución del ser ausente por una construcción verbal» (p. 148). En segundo lugar, y complementariamente, a partir o en torno a Heidegger (sin reducir por ello todo a éste), «el amo de la hermenéutica en el tardío siglo veinte, es el historicismo» (p. 160), cuya esencia está en definitiva, en el hecho de que “la historia, en la moderna ontología, ha llegado a ser el substituto del Dios oculto”<sup>51</sup>; y en su lugar se ha colocado al «concepto, herramienta de historicidad»<sup>52</sup>.

Se debe constatar todavía con Stanley Rosen, que «el asumir que todo debe ser comprendido históricamente, conduce lógicamente a la consecuencia de que nada puede ser comprendido, ni siquiera la validez de los propios métodos, menos aún su significación. O se puede afirmar aun que aquello lleva a la consecuencia que toda comprensión es una auto-comprensión», en la que «la mismidad del texto se esfuma, y la identidad deja el paso a la diferencia»<sup>53</sup>, o a la cadena indefinida de sentidos del sen-

<sup>48</sup> *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 287, 452 y 458. Escuchemos el eco y la proyección fiel de Merleau-Ponty: “Si la historia nos envuelve a todos, debemos comprender que lo que podemos tener de verdad no se obtiene contra la inherencia histórica, sino por ella. Si se lo piensa superficialmente, esto destruye toda la verdad; pero pensado radicalmente, funda una nueva idea de verdad. Mientras siga aferrado al ideal de un espectador absoluto, de un conocimiento sin punto de mira, no podré ver en mi situación sino un principio de error. Pero, si reconozco que por ella yo estoy inserto en toda acción y en todo conocimiento que puede tener un sentido para mí, y que ella contiene, por aproximaciones sucesivas, todo lo que pueda ser para mí, entonces mi contacto con lo social en la finitud de mi situación, se me revela como el punto de origen de toda verdad, incluso de la ciencia...”. Así, es “el prejuicio de un pensamiento absoluto, lo que se ve dasacreditado por el sentido histórico” (*Éloge de la philosophie*, pp. 135 y 136). “Hay una profundización de la temporalidad, no una superación de ella” (*La fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 25; véase, además, p. 104).

<sup>49</sup> *O.c.*, p. 115. Gadamer reconoce que es a partir de la conciencia histórica que la hermenéutica ha adquirido su “verdadera definición” (p. 166).

<sup>50</sup> *O.c.*, p. 396.

<sup>51</sup> *O.c.*, p. 162.

<sup>52</sup> *O.c.*, p. 163.

<sup>53</sup> *O.c.*, p. 164. Este párrafo, y el anterior, nos parecen constituir dos de las más justas y lúcidas conclusiones del análisis de Stanley Rosen. La parte final de la última cita comporta una clara referencia crítica a Jacques Derrida. Hasta donde podemos juzgar, esta crítica, así como las menos desarrolladas hechas a Foucault y a Gadamer, nos parecen ampliamente justificadas. Véase, por ejemplo, pp. 164, 165 y 187-192.

tido, en la cual, como sucede en Derrida, «cada significante, significa simplemente otro significante»<sup>54</sup>, lo cual equivale a poner el absurdo (sin sentido) en el lugar del sentido. En todo caso, la contextualización historicista de cualquier autor conduce a una subjetiva y arbitraria multiplicación de los “sentidos” en el texto, y a la consecuente disolución del único y verdadero sentido (o de una diversidad dada objetivamente), que se trataría de descubrir, precisar y comunicar. En términos del mismo Rosen, «la particular comunidad de enseñantes, sean ellos marxistas, freudianos, positivistas o heideggerianos, se ‘funde’ con la comunidad histórica del texto», el cual ha sido escamoteado, y se ha hecho invisible<sup>55</sup>. Aquí, «Homero, Virgilio, Descartes, Goethe, son todos ellos situados en el interior del contexto de su tiempo», es decir, en la «precisa dimensión de la que su genio se esforzó por zafarlos»<sup>56</sup>.

#### 4. De la hermenéutica a la política

Junto a las anteriores consideraciones y a propósito de ellas, Stanley Rosen tiene sobrada razón en acentuar la dimensión productivo-constructiva de la hermenéutica actual (o moderna), y su carácter intrínsecamente político. Cuatro afirmaciones del autor norteamericano —dos más generales, y otras dos más específicas— parecen sintetizar bien el problema. «En despecho de su exaltación de la ciencia matemática y experimental como la fuente mediadora del poder, la filosofía moderna *retrograda* la inteligencia al convertirla en un instrumento de la voluntad. Al operar así, necesariamente promueve — dice algo imprecisamente Rosen — lo que, desde la perspectiva clásica, constituye la parte inferior del alma. El hombre moderno quiere ser libre porque no puede aceptar restringir sus pasiones o deseos. En el lenguaje metafórico del (genuino) platonismo, rechaza las ideas y restricciones impuestas a Eros. El asombrarse o espantarse ante lo divino, es reemplazado por la curiosidad... En un nivel más profundo, el deseo de ser Dios se ve intensificado por las modernas anticipaciones del poder infinito de la ciencia»<sup>57</sup>.

Este juicio de Stanley Rosen tiene su complemento en la afirmación previa de que «indudablemente la tesis que el arte vale más que la verdad, es un principio dominante de la época actual»<sup>58</sup>. Por otra parte, Rosen constata que es «la popularidad misma de la hermenéutica la que, en nuestro tiempo, manifiesta su importancia a la vez teórica y política, lo cual es un signo, no de mayor comprensión sino del hecho que nos hemos descarriado»<sup>59</sup>. Y agrega, concluyendo, que las hermenéuticas constructivas constituyen «la esotérica doctrina de la voluntad de

---

<sup>54</sup> Véase el análisis crítico de la posición de Derrida, en la página 66, y, más generalmente, en las páginas 50-90. La tesis no es novedosa; está antes en PIERCE, C.S., *Collected Papers*, II y IV, 1932/4.

<sup>55</sup> *O.c.*, p. 166.

<sup>56</sup> *O.c.*, p. 166. El carácter absurdo, y la estupidez de la “empresa” son patentes.

<sup>57</sup> *O.c.*, p. 180.

<sup>58</sup> *O.c.*, p. 138. Véase además, el juicio sobre Michel Foucault, en la página 189. La cuestión del arte es abordada por Nietzsche, Husserl, Gadamer y Ricoeur, entre otros.

<sup>59</sup> *O.c.*, p. 139.

poder, un instrumento de la astucia de la razón, una etapa en la autodestrucción dialéctica de la sociedad burguesa»<sup>60</sup>.

## 5. Consideraciones finales

Ahora bien, dada la importancia que de suyo tiene esta cuestión, y la que el mismo Rosen justamente le asigna, habría convenido dar un mayor desarrollo a las consideraciones sobre Hegel<sup>61</sup>. «El debate con Hegel es de una importancia capital para el problema hermenéutico» como afirma Gadamer<sup>62</sup>. Y esto, porque Hegel «ha reflexionado de manera exhaustiva sobre la dimensión histórica en la que el problema de la hermenéutica enraíza»<sup>63</sup>.

Además, nos parece que Rosen debió haber abordado, más allá de lo incidental, las tesis pertinentes de Marx. En el mismo sentido, en vez de anclar el problema en los griegos (Platón, especialmente) -lo cual es, por lo demás cuestionable- debiera haberse referido a la línea “práxica” más próxima, que pasa por la dialéctica, entendida no con Platón, y menos con Aristóteles, sino a partir de Boehme y Lutero, para encontrarse, una vez más, con Hegel y Marx<sup>64</sup>.

Podríamos calificar el “discurso” de Stanley Rosen como epistemológicamente heterogéneo, lo cual se traduce en algunas conexiones y conclusiones dudosas. Así, las afirmaciones en gran medida justas e importantes —si se considera sólo su contenido— del capítulo<sup>65</sup> II no concluyen sin embargo, en cuanto no parecen provenir de los análisis previos, y porque en cierta forma superan las premisas.

A un nivel más profundo, esta obra de indudable envergadura intelectual, actual y útil, no carece de un justo principio ordenador y explicativo, lo cual, al decir del Dante, constituye la condición *sine qua non* del buen análisis. «Para discutir la presente cuestión -decía éste- se debe encontrar... algún principio, en cuya manifiesta verdad se funde la argumentación. Pues, sin un principio preestablecido, aunque se diga la verdad. ¿cómo avanzar en la tarea? Sólo en el principio se encuentra la raíz de los medios necesarios»<sup>66</sup>. El libro de Stanley Rosen, que hemos considerado críticamente, cumple con este requisito y es sustancialmente veraz. Su principio es antropológico; y esto, en la medida exacta en que reivindica los derechos de la inteligencia humana, denunciando, al mismo tiempo, lo que podríamos designar como el *trop plein* del antropocentrismo literario, cuya arrogancia lo ha llevado a perder la perspectiva de lo humano, porque el hombre se esfuma cuando se hace de él un dios por suplantación, o por pura y simple identificación.

<sup>60</sup> *O.c.*, p. 193.

<sup>61</sup> Más allá de la presentación de Kojève. La síntesis de Hegel de la página 96, nos parece excelente.

<sup>62</sup> *O.c.*, p. 190. A confesión de parte, relevo de prueba, podríamos decir.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Cfr. SCHMITZ, H.R., *Progreso social y revolución. La ilusión dialéctica*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1987, y, del mismo autor, *La visée de l'expérience boehmienne: faire de l'homme un ange*, en, “Nova et vetera”, 4, (1974) pp. 252-289. La pregunta surge aquí, de hasta qué punto Foucault no sea el mejor heredero contemporáneo de Jacob Boehme (!).

<sup>65</sup> *O.c.*, pp. 85 y 86.

<sup>66</sup> *De Monarchia*, Libro III, 2.

Ahora bien, es precisamente esto lo que ilustra -tenebrosa y magníficamente- el juicio de Michel Foucault, que afirma que «Nietzsche volvió a encontrar el puesto en el que hombre y Dios se implican mutuamente; en el que la mente del segundo es sinónimo del desaparecimiento del primero, y en el que la promesa del super-hombre, significa sobre todo la inminencia de la muerte del hombre»<sup>67</sup>. De aquí, concluye Foucault, que «hoy podemos pensar solamente en el vacío dejado por el hombre desaparecido; el cual (vacío) no constituye una carencia, ni una laguna que deba ser colmada, sino, nada menos que la apertura de un espacio en el que finalmente es posible pensar de nuevo»<sup>68</sup>. Esta posibilidad, significada ya por la preeminencia del lenguaje —y la correspondiente exclusión de la filosofía— supone la desaparición del hombre<sup>69</sup>.

Frente a este *designio*, el aporte de Stanley Rosen adquiere el carácter de una *denuncia* al servicio del hombre.

---

<sup>67</sup> *O.c.*, p. 368 y pp. 411 y 412.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 412. Lo cual no es tan difícil si se piensa, con Foucault, que aquél (el hombre) es “una invención reciente” (p. 413 y p. 414).