

COMENTARIO
HERMENEUTICA Y POLITICA
EN ROSEN

FERNANDO MORENO V.

CONSIDERACIONES SOBRE LA HERMENEUTICA A PARTIR DEL LIBRO DE STANLEY ROSEN: HERMENEUTICS AND POLITICS (New York - Oxford University Press, 1987, 213 páginas).

En su libro sobre hermenéutica y política el profesor Stanley Rosen de la Universidad del Estado de Pensilvania (Estados Unidos), se propone mostrar a la vez la inconsistencia del iluminismo y la de la crítica post-modernista de aquél, la cual no haría sino continuarlo (pp. 21, 22, 24 y 27). Rosen ve sobre todo en Kant —y más remotamente— en Descartes (pp. 150 y 151), 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” (p. 22). En seguida, Rosen atribuye a Kant un tercer elemento: “el descubrimiento de la historicidad” (p. 27). El filósofo de Konisberg le aparece al autor norteamericano no como “un humilde científico empírico, sino como un hacedor del mundo, o un Dios” (p. 25). Esto tiene algo que ver —y talvez más de algo— con la reducción de la filosofía a la hermenéutica, y de ésta —al menos en cierta forma— a la política (pp. 141 y 142).

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 percipii*): “Ser es siempre y necesariamente ser interpretado” (p. 24).

La crítica de Rosen —a menudo profunda y aguda— no equivale a un rechazo de plano, ni del iluminismo (pp. 47 y 48) ni de la hermenéutica considerada en sí misma (cap. IV y V) ni aun de la crítica post-modernista, con cuyos autores él a veces concuerda. En todo caso, es en esta crítica —generalmente penetrante; no siempre suficiente; a veces superficial en su formulación— donde Rosen sitúa la cuestión de la hermenéutica y de su “dimensión” política o más bien práctica u operacional.

De Sócrates —o desde Heráclito o Parménides— hasta Derrida —Gadamer o Foucault—, pasando por Aristóteles, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Rousseau, Hegel, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, o aun por Leo Strauss o Alexandre Kojève,¹ el filólogo norte-

¹ Podrían agregarse otros autores, menos conocidos, como August Boeckh y Richard Rorty.

americano despliega a la vez la agudeza de su juicio crítico —no siempre justo— y una notable erudición.

En este despliegue y en el verdadero arsenal intelectual que ofrece, señalemos, por un lado, la importancia y el espacio exagerados acordados a Kojève (pp. 91-140)² y, por otro, la pertinencia de la crítica a Derrida, aún si el espacio dedicado a éste parece también algo desproporcionado (pp. 50-90), por mucho que la “deconstrucción derrideana del ‘platonismo’ pueda ser vista como “el más reciente episodio en la disputa entre antiguos y modernos” (p. 87). En todo caso, el análisis crítico de esta lingüística nos parece profundo y útil. A este propósito, Rosen constata que “la distinción entre discurso hablado y escritura, que Derrida encuentra en Platón es impuesto —por él— al texto —de Platón— por una contemporánea o post-kantiana incapacidad para desprenderse él mismo del lenguaje; del signo en cuanto significante, no de un ser (por no decir nada del Ser), sino de otro significante” (p. 54). Ahora bien, en esa distinción Derrida opta por la escritura, frente a lo cual Stanley Rosen observa que “la escritura derrideana es la radicalización de la sofística, que Platón homologa en el Fedro a la ‘mala’ escritura”. (p. 65).

La base de esta manera de concebir las cosas estaría en el hecho que Jacques Derrida, habiendo sido como aturdido por “la doctrina heideggeriana de la metafísica de presencia o visión, se ha vuelto sordo a la función auditiva o de escucha en Platón” (p. 67). Así, en Derrida, “nada está enteramente presente; nada tiene su completud, sino la ausencia” (p. 66).

Ahora bien, contra Derrida, Rosen reivindica justamente la primacía de la palabra sobre la escritura, afirmando por allí mismo la del sujeto por sobre la estructura (pp. 54, 55, 58 y 61), la de lo interior por sobre lo exterior (pp. 62 y 63), así como más generalmente lo que 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” (p. 55). El discurso hablado es, en todo caso, “el sello del pensamiento y tiene, por consiguiente, más vida que la escritura” (p. 61).³

² Cuya influencia no nos parece tener la importancia que Rosen le asigna, aun si reconocemos la profundidad y genialidad de sus análisis de la filosofía de Hegel (cf. A. Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel*. París, Gallimard, 1947). Por otro lado, las consideraciones más bien anecdóticas de la página 92, nos parecen improcedentes en un libro de la envergadura del que analizamos.

³ 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*. París, Seuil, 1976, p. 238 (y 239-242).

Por nuestra parte, aún si compartimos el juicio (fundamentado) de Etienne Gilson, de que "la escritura es un hecho tan eminentemente humano como la palabra articulada",⁴ 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.⁵ 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.⁶ "Las palabras habladas son símbolos de la experiencia mental, y las escritas símbolos de las habladas" (*De Interpretatione*, 1).

Sea lo que fuere, el análisis de Rosen que hemos considerado, y, en general los desarrollos de los capítulos II y III, preparan los de los capítulos IV y V, y a su vez son como iluminados por éstos. En ese sentido el capítulo IV nos parece ser el más importante de los cinco que componen el libro, allí donde los capítulos II y III constituyen más bien una especie de trampolín o de cantera temáticamente pertinente (aun si a veces perturbadora) en relación a la argumentación de fondo que el autor aborda, en general, con competencia y profundidad, en el referido cuarto capítulo. Es este un pequeño *corpus* de *insights*, de juicios precisivos de nociones filosóficas claves para el debate actual, y de certeras denuncias de graves deformaciones nocionales, divulgadas y "transadas" por los epígonos de Descartes, Hume, Kant, Rousseau, Hegel, Marx, Nietzsche o Heidegger entre otros.⁷ Es sobre todo aquí, en este capítulo, donde Rosen se muestra como un buen filósofo, allí donde, en los dos capítulos previos, especialmente, una actitud de base filológica pareciera por momentos perturbar la posibilidad —y capacidad indudable del mismo autor— de percepción profunda y de explicaciones suficientes. Dicho en otra forma, allí se sacrifica a veces la profundidad a la erudición y a las referencias entre cruzadas a diversos autores clásicos, los que si bien sitúan las cuestiones que abordan sus seguidores, no explican la "cosa" misma. En este caso, el discurso de Stanley Rosen dificulta la percepción del nexo existente entre la "cosa", o lo que está realmente en cuestión, y el interés del "agente", que aquel considera críticamente. Además, no rara vez nuestro autor se queda como en el punto de arranque, o a mitad del camino, sin sacar todas las consecuencias de los interesantes y justos juicios que tejen toda su obra. Esto mismo les da a algunos de éstos el carácter de afirmaciones no justificadas explícitamente, o que no lo son suficientemente. Es así, por ejemplo, que no basta con

⁴ *Linguistique et philosophie*. París, Vrin, 1969, p. 233.

⁵ Cf. *Ibíd*, p. 113, y, de Aristóteles, *La Política*, 1. 2.

⁶ Cf. E. Gilson, *op. cit.*, pp. 100 y 114.

⁷ El nexo filosófico que va de Kant a Heidegger, pasando por Rousseau y Hegel, nos parece bien establecido, en general. *Vr*, pp. 40 y 41.

afirmar como al pasar —contra D  rri  a— que “en los diálogos platónicos no hay ontología, es decir un *logos* discursivo sobre el ser” (p. 53),⁸ ni con recurrir a la distincion entre el Dios de los Hebreos y los dioses egipcios y griegos, para explicar la distincion entre escritura y discurso hablado en el Fedro de Platón (p. 58). Tampoco se justifica, ni parece fácil hacerlo a la luz del texto mismo de Platón (Fedro, 276 a y 276 d) la afirmacion de que “el discurso y la escritura son la misma cosa en cuanto imitaciones del logos divino, pero difieren en su funcion política” (p. 60). Esta asercion presenta una complicacion complementaria, si se piensa en la vaga noción de política que utiliza Rosen (pp. 23, 82, 83 y 135, por ejemplo).⁹

A este propósito, el juicio sin matices de que “la interpretacion de un mandamiento divino es necesariamente un acto político”, y de que “este nexos entre la hermenéutica y lo político puede ser roto solo por anarquía o silencio”,¹⁰ además de delatar una cierta inclinacion politizante en la perspectiva intelectual de Rosen,¹¹ merece especialmente un desarrollo mayor, dado lo delicado y cuestionable de su enunciado considerado en sí mismo, lo medular del tema para la tesis central del libro que analizamos y las pertinentes afirmaciones de su autor, en el capitulo IV (pp. 141-174), en relacion a la hermenéutica.

Volviendo a la referencia a Platón que hace Rosen —todavía en relacion a D  rri  a— hubiese convenido desarrollar más y justificar mejor la interesante afirmacion de que “la enumeracion y medicion de la dialéctica platónica... en cuanto descripcion directa de una estructura formal, es una fenomenología, no una ontología”, a menos que se la considere no directamente como mito, sino como “construccion conceptual” de tipo poiético, caso en el cual una tal ontología puede asociarse al principio cartesiano de *ordo et mesura* (p. 79).

Pero, en un sentido más bien positivo, hubiese sido interesante precisar (en contraste con Hegel o Marx, o a otro nivel con sus epígonos, o con un Niklas Luhmann, hoy de moda en algunos medios) la diferencia entre la noción   tica del fin como bien deseable por sí mismo y la noción gnóstica de “fin” como término de la his-

⁸ La afirmacion tajante, en el mismo sentido, de la página 81, no pasa de ser una especie de afirmacion de principio (si no una *petitio principii*) “leviniana”, o hecha implícitamente a partir de Lévinas.

⁹   Cu  l es la “perspectiva política amplia”, desde la que Eros aparece “no sólo como el origen de la ciudad, sino también como la fuente de su destruccion”? (p. 83).

¹⁰ “En cuyo caso los receptores de la divina revelacion se transforman de ciudadanos en ermitaños”. Ver, p. 88.

¹¹ Que lo lleva a veces a simplificaciones o juicios indebidamente tajantes. En relacion a la filosofía política de Leo Strauss (que liga a “la propaganda política”) (p. 118), por ejemplo. Podría hablarse de un gramscismo difuso, a este respecto. En todo caso, Rosen hubiese podido, a partir de Strauss (especialmente de la obra de éste: *  Qu   es filosofía política?* Madrid, Guadarrama, 1970), precisar su propia noción de política.

toria, a que Rosen alude justamente cuando señala que, “en la última mitad del siglo XX, ‘acabamiento’ y ‘realización’ han sido reemplazados por la noción de ‘fin’, en el sentido de término o de disolución de la historia” (p. 91). Tal vez esto habría operado una cierta neutralización de lo que en alguna medida nos parece ser una lectura hegeliana de Alexandre Kojève (pp. 92, 93, 98, 103-105), o de lo que en algunos juicios se manifiesta como un nominalismo o convencionalismo moderadamente relativista (pp. 128-131), el cual, por lo demás, es “superado” hasta cierto punto, y sólo hasta cierto punto, por algunos juicios de los capítulos IV y V, reivindicadores de las estructuras y permanencias naturales (pp. 146, 149 y 156, especialmente).

Complementariamente, a veces la insuficiencia se expresa a nuestro entender, simplemente como error en el juicio. Es lo que nos parece caracterizar la afirmación de que, “a manera de operar la transición del pensamiento clásico al moderno, podemos decir que, para los griegos, la distinción entre teoría e interpretación encaja en la distinción entre ver y hacer” (p. 150).¹² El problema de fondo (y el “principio”) nos parece ser aquí la confusión operada no por los griegos, sino por los modernos (desde Francis Bacon, al menos; pero con antecedentes en Occam y... Scot) —especialmente por Hegel y Marx— de la teoría y la práctica, y la complementaria y hegeliano-marxiana (más que platónica) reducción de la práctica como acción (*prattein*) a la fabricación (*poiesis*). Ahora bien, si de hecho la “cuestión hermenéutica” ha venido a situarse allí (lo que Rosen parece percibir con profundidad, y denunciar con coraje), de suyo, en derecho, ella no se “agota” allí —y esto tampoco lo ignora el autor—, como puede apreciarse claramente a partir del *Perihermeneias* de Aristóteles o, si se quiere, de la concepción clásica de la hermenéutica como discurso que apunta a hacer entender el sentido —previo, o dado— de algo, como el mismo Rosen lo refiere citando a August Boeckh (p. 156).¹³

Por otro lado, no compartimos la afirmación del filósofo norteamericano¹⁴ de que la fenomenología husserliana, siendo un “método descriptivo”, no es “una interpretación” (p. 167).¹⁵ Bastaría con recordar las consideraciones que el mismo Husserl dedica a la

¹² Subrayado por nosotros.

¹³ Véanse además, las consideraciones del Cap. IV.

¹⁴ Que parece haberle llevado a omitir una referencia más seria al idealismo de Husserl. Véase, por ejemplo, M. Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires. Ed Nova, 1977, p. 61.

¹⁵ 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). No es casual que Heidegger haya dedicado su obra principal (*Ser y Tiempo*) a Husserl. Cf. Jacques Maritain, *Distinción para unir o los grados del saber*. París, Desclée De Brouwer, 1946, pp. 195, 207 y 208.

“expresión y significación”, ya en sus investigaciones lógicas, para aclarar esta cuestión.¹⁶ Pero es el mismo Rosen quien recordaba antes (pp. 131 y 132) 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 construccionismo que por mucho que 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 (extra-mental), tiende como “naturalmente” (supuesto lo anti-natural de este movimiento), a “fijar”, a “constituir”, o a “construir”.

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”.¹⁷ A partir de aquí, la “abstracción eidética” de Husserl,¹⁸ 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 francamente intuitivo (de simple existencia)¹⁹ (si es que alguna vez “paso” por él), para establecerse en el juicio interpretativo de verdad o falsedad que, como comentó Santo Tomás, es lo que caracteriza a toda interpretación (*Peri Hermeneias*, Libro I. Introducción).

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 así un producto de la ciencia como ‘sentido’ otorgado a ella, como resultado”, y que “la exterioridad del

¹⁶ Cf. pp. 27 a 123 de la edición francesa PUF (1961) (Tomo II). Véase, además, M. Merleau-Ponty, op. cit., pp. 33-36, y del mismo autor, *Eloge de la philosophie*, París, Gallimard, 1960 p. 106: “Debemos tomar... literalmente lo que la fenomenología nos enseña sobre la relación del significante y del significado”.

¹⁷ *Méditations cartésiennes. Introduction a la phénoménologie*. París, Vrin, 1969, p. 71. Según Marx Scheler, “el yo no es punto de partida para la captación de esencias, ni tampoco el *productor* de estas esencias”. *Ética*. Madrid, Revista de Occidente, 1941, p. 116.

¹⁸ Cf. *The Idea of Phenomenology*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, p. 6 y pp. 22-32, y *Recherches logiques*, pp. 12-15 (Tomo I).

¹⁹ Cf. Jacques Maritain, *Approches sans entraves*. París, Fayard, 1973, pp. 264 y 265. La “fijación” husserliana, o la “intuición objetiva” de Scheler, si efectivamente excluyeron 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, op. cit., pp. 114 y 115.

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".²⁰

Por otro lado, sin la coherencia que el planteamiento tiene en el filósofo alemán, la afirmación de Rosen que aquí nos ocupa se asemeja a la reivindicación scheleriana de perfecto ajuste, en la "experiencia fenomenológica", entre lo "mentado" y lo "dado",²¹ lo cual excluye toda posible interpretación,²² salvo que, según Scheler, precisamente por ser "asimbólica", ella sería capaz de cumplir todos los posibles símbolos".²³

Sea lo que fuere, hay una "apertura" subjetivo-idealista, en la fenomenología husserliana, que le da una proyección hermenéutica, o que hace de ella su "estructura de acogida", o "la joven planta en la que podrá insertarse el injerto hermenéutico", como ha reconocido Paul Ricoeur.²⁴ Pero podría decirse que la "hibridación" que hizo posible el "injerto" ulterior había sido efectuada ya, por referencia al lenguaje, por Husserl mismo, como puede apreciarse en el siguiente juicio de su *Lógica formal y trascendental*: "La intención de significar no se halla fuera de las palabras, o al lado de ellas, sino que al hablar cumplo constantemente una fusión interior de la intención con las palabras. La intención, por decirlo así, anima las palabras y como resultado de esta animación, las palabras y todo el lenguaje encarnan una intención y, una vez encarnada, la portan en sí misma como su sentido".²⁵

Más ampliamente, el idealismo husserliano comporta, al menos *in nuce*, una concepción de la hermenéutica diversa de la de Aristóteles, de la de Santo Tomás de Aquino, o de la clásica "exége-

²⁰ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, 1961 (pp. 124 y 126, de la edición italiana Jaca Book. Milano, 1980). Por su parte, Merleau-Ponty, a propósito de Husserl, señala que, "nada puede prevalecer contra las evidencias del análisis constitutivo". *Eloge de la philosophie*, p. 279 (y p. 280).

²¹ "En ella nada es mentado que no sea dado, y nada es dado fuera de lo mentado". Max Scheler, op. cit., p. 86 (Tomo I).

²² "La experiencia fenomenológica", que "da solamente los hechos mismos... inmediateamente", no recurre, por ello a "símbolos, signos o indicaciones de cualquier índole". *Ibid.*

²³ *Ibid.* No compartimos desde luego, las reivindicaciones fenomenológicas de Scheler, como no compartimos las de Husserl.

²⁴ *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. París, Seuil, 1969, p. 9 (y p. 229). Curiosamente, Rosen ignora a Ricoeur, en su libro. Sin embargo, éste es un verdadero maestro de la *relectura*. Véanse, por ejemplo, pp. 58-63, 122-221 y 382-392. También Maurice Merleau-Ponty se apoya en Husserl para establecer, en el lenguaje la relación entre significativo y significado. Cf. *Eloge de la philosophie*, pp. 106 y siguientes.

²⁵ Y no el justo enunciado de una "hermenéutica filosófica", o de una filosofía de la hermenéutica. Dicha hermeneutización es también lo que caracteriza la obra de un Merleau-Ponty, o de un Paul Ricoeur, entre otros. Este último, reduce la filosofía a la hermenéutica a través de la reducción de la reflexión a la interpretación (op. cit., pp. 321-325). Para Merleau-Ponty, "la filosofía es control y apropiación del sentido". *Eloge de la philosophie*, p. 185.

sis" bíblica, y viene como a reforzar la vía decimonónica de su reformulación, es decir, el sentido "productivista" o, si se quiere, ideológico-político-poiético, que le han dado los "modernos", y que es el que interesa críticamente —y a muy justo título— a Stanley Rosen.

Por otra parte, y considerando las exigencias de su misma perspectiva crítica, nos parece que el filólogo norteamericano no ha explicitado suficientemente los problemas que comporta la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Hay en este autor un "proyecto" totalizador —si no totalitario— que implica no sólo una radical hermeneutización de la filosofía²⁶ —análoga a la bultmaniana hermeneutización de la fe—, sino, más allá, un control de todo el conocimiento humano (incluido el del arte), por parte de la hermenéutica. Sólo ésta —dado la "profundización del fenómeno de la comprensión"— puede otorgar la "legitimación" filosófica de "la pretensión a la verdad enunciada por tipos de experiencia situados fuera de la ciencia"; especialmente por parte del arte, de la historia, y de la misma filosofía.²⁷ Este control cognitivo se sitúa en el marco de "un universo verdaderamente hermenéutico", que cubre todo; no sólo la unidad del mundo en que vivimos, constituida por la tradición histórica y por "el orden natural de la vida", sino también "la manera cómo hacemos la experiencia los unos de los otros".²⁸

Pero el totalitarismo intelectual de Gadamer, no es exclusivo de lo que los "antiguos" conocían como contradicción —en un sentido propio y formal—, y que los modernos cultores de la hermenéutica —con el mismo Gadamer— designan más bien como "ambigüedad".²⁹ No sin alguna reminiscencia hegeliana, ésta residiría, según el filósofo alemán contemporáneo, en el hecho que el "concepto de 'conciencia de la historia de la eficiencia'... designa por un lado la conciencia efectuada a lo largo de la historia y determinada por la historia y, por otro, la toma de conciencia de este ser efectuado y determinado". Esto último sería algo "finito (a), en un sentido tan radical, que nuestro ser excede por esencia el saber que forma de sí mismo. Ahora bien, es esta una idea fundamental —nos dice Gadamer— que no podría ser reducida a una situación histórica determinada".³⁰ Dicho en otra forma, las manifestaciones del Espíritu en el mundo, encuentran su pleno sentido y su acabamiento en el "saber absoluto", según el "programa" de la *Fenomenología* hegeliana.³¹

²⁶ Cit. en, M. Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 85.

²⁷ Cf. op. cit., pp. 21 y 23 (Véase además, p. 15).

²⁸ *Ibid.*, p. 23. Parafraseando a Gramsci (tutto é politica), se podría decir que para Gadamer todo es hermenéutica.

²⁹ Ricoeur habla, también, de "equivocidad", Cf. op. cit., p. 68.

³⁰ Op. cit., pp. 14 y 15.

³¹ La cual se encuentra también en la raíz de la perspectiva y del análisis hermenéutico de Paul Ricoeur. Cf. op. cit., en general.

Finalmente, y volviendo a Rosen, la afirmación que éste hace al pasar, pero no por ello inocente, de que los diálogos platónicos se hacen inteligibles si se los considera como documentos teológicos, “y, consecuentemente, políticos” (p. 73), parece implicar una grave confusión de órdenes y de especificidades epistemológicas (formales). Esta confusión, en el autor, podría ser como el corolario de su afirmación igualmente errónea, a nuestro entender, de que “la fragilidad de la filosofía estriba en el hecho de ocupar una posición intermedia entre el relativismo hermenéutico y el dogma universal” (pp. 139 y 140).³²

No obstante, al lado de, y tal vez por sobre las deficiencias que tejen 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 referir algunas deficiencias de su libro. Si entonces centramos la crítica en los capítulos II y III, esta vez centraremos nuestra presentación especialmente en el capítulo IV y, sobre todo, en la noción misma de hermenéutica, a propósito de la cual Rosen enuncia algunos 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, anclando 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 “desobjetivización” del texto, considerado ya sea en su sentido propio, ya sea en un sentido ampliado, 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”³³ y, complementariamente, al ser éste y su texto como sumergidos (o sofocados), por la invocación de la “situación” socio-histórica, la cual 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 (pala-

³² Véase también, pp. 161-163 (Rosen).

³³ H. G. Gadamer, op. cit., p. 136.

bra, frase, fragmento de enunciado) y del que depende su sentido, su valor".³⁴

En todo caso, "lo que exige claramente la hermenéutica, es comprender el enunciado de un texto en base a la situación concreta en lo que ha sido formulado".³⁵

Sea a través de la primacía de la "situación" (invocada y comprendida por el intérprete), sea a través del rebajamiento del *role* del autor, en cualquier caso se 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".³⁶ 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",³⁷ establece 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,³⁸ cuando éste y su autor, y más allá, cuando la *cosa misma*,³⁹ 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 (sino 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 que "el horizonte de sentido de la comprensión no puede dejarse limitar ni por aquello a que el autor

³⁴ *Petit Robert* (1969), p. 340. 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 al interior de una comunidad, de una tradición, o de una corriente viva de pensamiento, que desarrollan sus presupuestos y sus exigencias". Op. cit., pág. 7. Merleau-Ponty, en su *Elogio de la Filosofía*, no piensa diversamente, aun si advierte contra una concepción objetivista, o "cosista", de la situación (cf. op., cit., 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 vulgar, sofisticada o "científicamente" historicista.

³⁵ H. G. Gadamer, op. cit., p. 177.

³⁶ *Ibíd.*, p. 152.

³⁷ *Ibíd.*, p. 136.

³⁸ Habría creación y descubrimiento, según Ricoeur. Cf. op. cit., p. 150.

³⁹ Y esto, a pesar de la apariencia realista de ciertas invocaciones. Véase, por ejemplo, H.G. Gadamer, op. cit., p. 252; y M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 114.

apuntaba, ni por el horizonte del destinatario, para quien el texto fue originariamente escrito".⁴⁰

En este marco, la afirmación que hace Gadamer, desde una perspectiva "objetivista" idealista, que "la reconstitución de lo que el autor tenía efectivamente en el espíritu, no representa sino una tarea reducida" para la hermenéutica⁴¹ adquiere su verdadero sentido. Sin embargo, un tal rebajamiento y una tal ofuscación no logran ocultar la importancia general que tiene la noción misma de intención para el debate sobre la hermenéutica.⁴² Y esto, en primer lugar, porque si bien se minimiza la intencionalidad del autor, por otro lado —según la operación de sustitución a que hemos aludido— se confiere subrepticia o abiertamente a la intención incluida en la comprensión del intérprete el "papel" principal. En segundo lugar, porque en el marco de una cierta polisemia —sino de una pura y simple ambigüedad— la intención epistemológicamente originaria —la *intentio* de Santo Tomás, si se quiere— es como subsumida en una intención que podríamos designar como "comunicativa". Dicho en otra forma, lo conocido —por el autor o el intérprete— es suplantado por lo que se quiere comunicar o decir. De aquí la primacía del lenguaje —o, mejor dicho, el totalitarismo lingüístico—, que lleva a afirmar que aquél produce la verdad, que "la verdad de las cosas descansa en el discurso",⁴³ que "el mundo no es mundo sino en la medida en que se expresa en una lengua", o aun, que "el sentido debe esperar ser dicho o escrito para residir en sí mismo".⁴⁴

Una vez más, es el idealismo filosófico el que aquí ha facilitado (si no promovido) la "tarea", como se lo puede apreciar, especialmente, a través de la fenomenología husserliana. En este sentido, la referencia de Husserl a Brentano⁴⁵ —y no a Santo Tomás— tiene su "lógica", si se piensa que Brentano separa el contenido de la conciencia, de la realidad.⁴⁶ En Husserl, el objeto intencional no significa existencia, sino sólo intención, "pero *no* el objeto".⁴⁷ Esto puede

⁴⁰ Op. cit., p. 242.

⁴¹ *Ibid.*, p. 220 (cf. pp. 203 y 219). Véase, también, P. Ricoeur, op. cit., p. 389.

⁴² El mismo Gadamer recurre permanentemente a la *intención* en su análisis. Véase, por ejemplo, op. cit., pp. 222-245.

⁴³ *Ibid.*, p. 261 (Véase, además, p. 262).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 295. Si bien Gadamer reconoce la existencia del mundo, éste para él —como para Kant— no es conocible en sí. Cf. *Ibid.*, p. 300. La última citación corresponde a Jacques Derrida, en *L'écriture et la différence*. París. Seuil, 1967, p. 22.

⁴⁵ Que Maritain destaca con razón, haciendo ver que la noción de intencionalidad está ya en Santo Tomás (en otro sentido), antes que en Brentano. Cf. *Les degrés du savoir*, p. 196. Véase las referencias de Husserl a Brentano, en las *Investigaciones Lógicas*, pp. 170-175.

⁴⁶ Cf. *Psicología*, Madrid, Revista de Occidente, p. 31. Según cita, en, Husserl, *Investigaciones Lógicas*, p. 171.

⁴⁷ *Investigaciones Lógicas*, p. 228. Esto ya basta para mostrar la pertinencia de esta obra de Husserl para la moderna hermenéutica, contrariamente a lo que piensa Ricoeur. Cf. op. cit., p. 19.

explicar el que, un Paul Ricoeur, a pesar de todo, se ve como forzado a reconocer que ya "la primera fenomenología" de Husserl (y, no sólo su última obra) ha abierto la vía a la "substitución de una ontología de la comprensión por una epistemología de la interpretación". Y esto, "al designar al sujeto como polo intencional, como portador de orientación 'visual' (visée), y dando por correlato a este sujeto, no una naturaleza, sino un campo de significaciones".⁴⁸

En todo caso, esta cuestión no se comprende bien sino en el marco de la perspectiva epistemológica radicalmente idealista que es la de Husserl. Su fenomenología es definida por él como un "idealismo trascendental", que se diferencia de "un mundo de cosas en sí". El idealismo husserliano no sería sino (y "nada más que"), "una explicitación de mi *ego*, en cuanto sujeto de conocimiento posibles".⁴⁹

A partir de aquí se entiende hasta qué punto la intencionalidad husserliana supone el "corte epistemológico" (para decirlo con una expresión de moda) de Kant, es decir el agnosticismo gnoseológico que promueve el sujeto (sólo ilusoriamente) a expensas del objeto extra-mental. La cosa en sí no es conocida (Kant). De ahí que el sujeto, aun si se orienta hacia "algo" (X) exterior a sí, no se somete a ello. Se ha superado así la normal e indispensable heteronomía del humano conocimiento.⁵⁰

En esta perspectiva, el autor, su intencionalidad objetivamente "decantada", y su texto, se esfuman, por mucho que se los invoque. Son literalmente suplantados por el intérprete. El texto, que puede ser reconocido aun como una especie de proyección testimonial de su autor, opera en adelante, más fundamentalmente, como la *ocasión* (Kant) que permitirá al intérprete proyectar su propio designio, si no su ideología, o aun simplemente su "ego". En cualquier caso, es en base a su determinación voluntaria y arbitraria que el intérprete va a ejercer su operatividad productora de sentido,⁵¹ considerando que es "esencial a todo idealismo, el mezclar con un

⁴⁸ Op. cit., p. 12. Hans-Georg Gadamer, declara que su libro sobre *Verdad y Método*, "se funda en una base fenomenológica", y sitúa toda su investigación a partir de Husserl, Heidegger, y, por supuesto, Heidegger. Véase la edición francesa: *Vérité et méthode*, pp. 17 y 24. Cf., además, M. Merleau-Ponty. *La fenomenología y las ciencias del hombre*, pp. 32-36.

⁴⁹ *Meditations cartésiennes*, p. 72.

⁵⁰ La posición de Gadamer ilustra bien el problema. Según éste, la metafísica griega "pensando el ser del existente... ha comprendido este ser como un existente que se realiza él mismo en el pensamiento". Cf., cit., p. 310. Esta "relectura" no es ajena a la ambigüedad en la que Gadamer se debate para explicar su "realismo", la cual es, sin embargo, resulta por él en un juicio como el siguiente: "lo que es en sí es... relativo a un modo preciso del saber y del querer" (p. 303, Ver, además, pp. 300-302).

⁵¹ S. Rosen abunda en interesante análisis y juicios, a este respecto. Véase más adelante.

procedimiento puramente reflexivo un afán constructor...⁵² Aquí, "conocer es fabricar; no conocemos sino lo que hacemos".⁵³

Ahora bien, todo esto no es sólo diverso de la concepción tomista del conocimiento, sino que le es contrario. Lo intencional, en Santo Tomás, supone un sujeto orientado hacia algo real situado fuera de sí, que lo *mide*, y a lo cual él se pliega. El sujeto va hacia *algo*, de alguna manera, se ofrece a él. De ahí que "*el principio de especificación no puede... ser sino el término mismo con el que tiene que ver la operación*, es decir, la cosa conocida, el objeto".⁵⁴ Por ello, "la intencionalidad no es sólo la propiedad de mi conciencia de ser una transparencia orientada, de apuntar hacia objetos que le son interiores. Ella es, ante todo, la propiedad del pensamiento (privilegio de su inmaterialidad) por la cual el ser situado 'fuera de él', es decir plenamente independiente de su acto propio, llega a existir en él".⁵⁵ Como se ha observado, "semejante teoría explica la inmanencia de la cosa conocida en la conciencia por la identidad intencional del objeto y del sujeto".⁵⁶

Este es un movimiento primero y originario, que permite captar, eventualmente, el sentido objetivo "puesto" por un sujeto en un texto, el cual se sitúa —sin duda— en un contexto (en el sentido propio), y aun en un medio socio-histórico, cultural y político. Pero, ni el enunciado de ese sentido, ni su comprensión por un tercero, dependen esencialmente de un tal medio, aun si éste puede facilitar la comprensión de lo que no es materialmente enunciado sino a través de un lenguaje, y de un estilo particular. Es evidente, que "todo pensador es condicionado por una cultura y un lenguaje. Pero estas condiciones no son los elementos que determinan el contenido de verdad del saber filosófico".⁵⁷

Si bien no la doctrina propiamente tal, este nos parece ser espíritu que anima la crítica y la reivindicación de Stanley Rosen. En su concepción, la interpretación está al servicio del sentido previo (y dado), objetivo, del texto original, que el hermeneuta debe

⁵² J. Maritain. *Les degrés du savoir*, p. 145.

⁵³ J. Maritain. *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, pp. 34 y 35: "He ahí el axioma secreto que domina toda la filosofía especulativa de Kant".

⁵⁴ *Ibid.*, p. 43. Así, para unos, para el realismo-crítico aristotélico-tomista, conocer es "recibir algo que deja su huella"; para otros, para el idealismo, es "fabricar un objeto" (p. 49). Véase, además, J. Maritain, *Approches sans entraves*, pp. 267-272, y, la *Suma de Teología*, 1^a, Q. 84, art. 1.

⁵⁵ J. Maritain, *Les degrés du savoir*, pp. 200-202. Según cita, en, André Hayen S. J. *L'intentionnel selon saint Thomas*. Desclée De Brouwer, 1954, p. 13.

⁵⁶ A. Hayen, op. cit., p. 13. Esa identidad intencional pre-supone una dualidad originaria entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Nada más contrario al realismo que concebir el conocimiento humano como una emanación del sujeto, o de pretender, con Kant o Merchéal, que el conocimiento dé sí mismo (o la auto-conciencia, como suele decirse) es como la condición de posibilidad del conocimiento de lo real extra-mental.

⁵⁷ Georges Cottier, *Humaine raison*. Fribourg, Editions Universitaires, 1980, p. 101.

saber comunicar, sin alterarlo ni suplantarlo con una construcción arbitraria suya.⁵⁸ En cuanto la hermenéutica es un método,⁵⁹ ella está al servicio de la inteligencia o comprensión de un "mensaje", o de un contenido, por mucho que éste —piensa Rosen, erróneamente esta vez, según nos parece— no le sea otorgado al filólogo o al intérprete, en cuanto tal; o, no lo sea en cuanto verdadero conocimiento, aun si puede serlo en cuanto doxa, o creencia (p. 163).⁶⁰

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) (p. 141), 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" (p. 141) —lo que está en cuestión es "la posibilidad de la teoría"— (p. 142), 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 (p. 147).⁶¹ Sin embargo, los modernos, a partir de Bacon (y luego de Descartes y Vico),⁶² han llegado a confundir la tri-partición aristotélica del saber (teorético, práctico y productivo) 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 Konisberg, 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,

⁵⁸. Como lo pretende Lévinas, para quien el sentido es producido. Cf. Emmanuel Lévinas, op. cit., (p. 64, de la edición italiana Jaca Book, 1980). La heideggeriana afirmación de la interpretación se traduce en la "leviniana" producción del sentido. La artificialidad kantiana en la base de todo esto, es también lo que subyace en Husserl, cuando afirma que "todo lo que procede de la actitud natural, todo lo simplemente dado y presente" debe ser "reconstruido con una originalidad nueva, y no sólo interpretado ulteriormente como un dato último". *Méditations cartésiennes*, p. 117. Cf., además, los malabarismos que hace Gadamer, intentando (sin éxito, desde luego) escapar al "construccionismo" (op. cit., pp. 290-310).

⁵⁹. Lo que rechaza Gadamer. Cf., op. cit., p. 20 (y, pp. 310-329).

⁶⁰. Rosen invoca aquí a Karl Popper.

⁶¹. Gadamer reconoce la diferencia entre la noción griega de teoría y la de la moderna ciencia. Cf., op. cit., pp. 307-309.

⁶². La referencia de Rosen a Vico es incidental (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 (op. cit., p. 115) del mismo Vico. Cf. *Ciencia Nueva*. Buenos Aires, Aguilar, 1981.

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.⁶³ 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".⁶⁴

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 que "la historia, en la moderna ontología, ha llegado a ser el sustituto del Dios oculto" (p. 162); en su lugar se ha colocado al "concepto, herramienta de historicidad" (p. 163).⁶⁵

Ahora bien, es un hecho que, en la perspectiva de la historicidad, es decir, allí donde se piensa que "el tiempo, la temporalidad, afectan *intrínsecamente* a la razón humana", el pensamiento tiende a confundirse con la interpretación.⁶⁶ Esta cuestión encuentra tal-

⁶³ *Essere e Tempo*. Milano Longanesi, 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 por sobre mí mismo 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 la de la ciencia...". Así, es "el prejuicio de un pensamiento absoluto, lo que se ve desacreditado por el sentido histórico". *Eloge 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).

⁶⁴ Op. cit., p. 115. Gadamer reconoce que es a partir de la conciencia histórica que la hermenéutica ha adquirido su "verdadera definición" (p. 166).

⁶⁵ Es esta la "lógica" de la investigación "científica" heideggeriana, que pretende encontrar "un nexo del ser histórico al conjunto del ser, que sea más originario que la relación sujeto-objeto de la teoría del conocimiento". P. Ricoeur, op. cit., pp. 11-13. Aunque el filósofo francés dice seguir otra vía, ella parte de allí, y es tributaria de su historicismo. Véase, por ejemplo, p. 31. Por su parte, Gadamer afirma que el fundamento de la moderna hermenéutica está en la "*finitud de nuestra experiencia histórica*". Op. cit., p. 311.

⁶⁶ Georges Cottier, pp. 90, 99 y 100. El juicio de Georges Cottier se verifica exactamente en Paul Ricoeur. Cf., op. cit., p. 31, en especial (también, p. 382).

vez en Gadamer una de sus mejores expresiones. Su enunciado, al respecto —a decir verdad no muy coherente con sus reivindicaciones puntuales de lo permanente, de lo dado, del sentido común o de la “tradicción”— es a la vez radical y formal: “La autocritica ejercida por la conciencia histórica, conduce finalmente a discernir un dinamismo histórico no sólo en los acontecimientos, sino en la comprensión misma. *El mismo comprender debe ser considerado menos como una acción de la subjetividad que como una inserción en el proceso de trasmisión* en el que se mediatizan constantemente el pasado y el presente”.⁶⁷ Gadamer hace de “la historicidad de la comprensión”, ligada al “nacimiento de la conciencia histórica”, el principio hermenéutico clave.⁶⁸ Más precisamente, el tomar en “serio la realidad histórica”, estaría ligado a la finitud de nuestro conocimiento,⁶⁹ lo cual implica, además, asumir la “distancia temporal” (el pasado) en términos positivos, y no ya como “un obstáculo a superar”, según la idea del “historicismo ingenuo”, que intentaba ponerse en el lugar y en el tiempo del autor, y como meterse” en él, para poder así comprender e interpretar su texto. Frente a esta “ingenuidad” (ilusa, o romántica, según se piensa), la hermenéutica moderna, con Gadamer, afirma que siendo el tiempo el fundamento de este “proceso” (cognitivo), la “distancia temporal” se convierte en “una posibilidad positiva y productiva otorgada a la comprensión”, lo cual significa que se debe pensar “de acuerdo a su propia época, para así alcanzar la objetividad histórica”; “es preciso que cada época comprenda a su manera el texto transmitido”. Aquí, más allá del orden puramente cognitivo, se dice que “no es excesivo el hablar entonces de una auténtica productividad del acontecimiento”.⁷⁰

⁶⁷ Op. cit., p. 130. El relativismo epistemológico que implica la heideggeriana temporalización de la “comprensión”, replantea la cuestión de la crítica de Heráclito por parte de Aristóteles. Y esto, tanto en cuanto “no hay ciencia de lo que fluye perpetuamente” (*Metafísica*, Libro M, 4), como en cuanto la verdad de la afirmación que introduce el principio de relativización universal del conocimiento, implica, lógicamente, la falsedad de su mismo enunciado (*Metafísica*, Libro K, 5).

⁶⁸ Cf., op. cit., pp. 95, 103 (y siguientes).

⁶⁹ Lo cual tiene todos los visos de la petición de principio, o de la argumentación circular. No ajena, probablemente a la idea de Heidegger de que el círculo, lejos de ser un círculo vicioso, “revela en él una posibilidad auténtica del conocer más original” (¡desde luego muy original!). Cit. en H. Gadamer, op. cit., p. 104. Véase, además, p. 16. En una perspectiva hegeliana, y literalmente progresista, Gadamer nos descubre la concepción de la historia que fundamenta su hermenéutica, en la identificación que opera, de hecho, entre las “premisas” del romanticismo histórico y las exigencias normales de cualquier justo conocimiento histórico. Gadamer no reconoce fácilmente (aunque lo haga) (cf. op. cit., pp. 118-120), que pueda haber algo mejor en el pasado que en el presente (pp. 113 y 114). Para un análisis propiamente científico de la cuestión, véase, Henri-Irénéé Marrou, *De la connaissance historique*. París, Senil, 1954.

⁷⁰ H. Gadamer, op. cit., pp. 136 y 137.

Es claro, a partir de aquí, que comprender será siempre interpretar; que “la interpretación es la forma explícita de la comprensión”; o aun, que “comprender e interpretar son al fin de cuentas, una y la misma cosa”.⁷¹

Sin embargo, reconociéndole al historicismo gnoseológico todo su peso en la concepción moderna de la hermenéutica —lo que justamente destacaba G. Cottier— la tendencia a confundir el pensamiento con la interpretación se encuentra ya, previamente, en el antropocentrismo gnoseológico de cuño idealista, o racionalista. Y es que, el desligamiento del sujeto en relación al objeto en cuanto dato conocible en su esencia, lo capacita para juzgar de todo sólo a partir de sí mismo, y de manera indefinida, puesto que todo control heterónomo y toda “resistencia”⁷² han cesado. De esta forma, la primacía del sujeto (arrogante y conquistador) sobre el objeto, puede traducirse —como señala Rosen— en la reducción de la teoría a la interpretación. A este respecto, el filólogo norteamericano afirma que “la temprana ontología de Heidegger” no sería una “descripción fenomenológica del mundo sino una *interpretación*” (p. 158).⁷³ En *Sein und Zeit*, Heidegger mismo afirma que “la fenomenología del ser (que se hace) es hermenéutica en el sentido originario de la palabra, en cuanto éste designa la tarea misma de la interpretación”.⁷⁴

En todo caso, se puede decir que Kant y Hegel, privando a la inteligencia de su objeto propio, y “liberándola” de toda heteronomía, han aportado los principios y las vías que han llevado, de hecho, a plantearse en términos de comprender lo comprendido (Gadamer), de descubrir el sentido del sentido (Derrida), o simplemente a refugiarse en una cierta concepción del lenguaje (Wittgenstein, Ricoeur, Merleau-Ponty, Gadamer, Derrida...).

Es en este “marco”, o mejor, en este espíritu, que Emmanuel Lévinas⁷⁵ afirma que “en *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo) talvez se

⁷¹ *Ibíd.*, pp. 148 y 235. “Comprender e interpretar se entrelazan indisociablemente”; “comprender encierra siempre una interpretación” (p. 247).

⁷² En el sentido propio, de no ceder fácilmente a una fuerza. No en el sentido que le da Scheler a esta palabra. Cf. *Ética*, pp. 184 y 185 (Tomo I).

⁷³ Compartimos el juicio de Rosen sólo si “descripción fenomenológica” se entiende en sentido literal, no husserliano. Sea lo que fuera, la observación nos parece importante; primero, porque “responsabiliza” a quien corresponde; segundo, porque subraya la arbitrariedad subjetivista del discurso heideggeriano que, en esto, continúa a Hegel. No obstante, la cuestión se plantea también de saber si no hay en Heidegger una ontología (en el sentido propio, que no en el de Rosen) más allá de una fenomenología (en el sentido hegeliano; o en su sentido etimológico), y como subyacente a su hermenéutica. Véase Ernst R. Korn, *La question de l'être chez Martin Heidegger*. En, “Revue Thomiste”, avril-jun, 1970 (pp. 227-263) octubre-décembre, 1970 (pp. 560-603), y janvier-mars, 1971 (pp. 33-58).

⁷⁴ P. 58, de la edición italiana referida.

⁷⁵ Sólo incidentalmente citado por Rosen, a propósito de Derrida. Ver, pp. 17, 51-53, 55 y 56.

sostenga una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo); el ser es ya apelación a la subjetividad".⁷⁶ En el mismo sentido, Gadamer declara que "la analítica heideggeriana de la polaridad del *Dasein* humano, ha mostrado de manera convincente. . . que comprender no es un modo, entre otros, de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del *Dasein* mismo".⁷⁷ Hay aquí una "reducción" gnoseológica (y, en el fondo gnóstica) de la clásica ciencia del ser, en la que la poética ha absorbido a la ontología (en el sentido también clásico, diverso del que Lévinas le da al término), y en la que la filosofía misma ha sido como fagocitada por la hermenéutica.⁷⁸ Todo esto, no es ajeno a un rebajamiento de la concepción aristotélica-tomista del hombre en cuanto "animal metafísico" (Maritain), como aparece claramente en la afirmación de Lévinas, de que "el deseo metafísico no se funda en ningún parentesco preliminar. . . desea lo que está más allá de todo lo que puede simplemente completarlo".⁷⁹

En cualquier caso, y volviendo a Rosen, la citación crítica que éste hace de un texto de Michel Foucault, resume exactamente lo que más allá de un puro juicio intelectual, aquel denuncia: "La muerte de la interpretación está en creer que hay signos que tienen una existencia real, primaria, originaria. . . la vida de la interpretación, al revés, está en creer que no hay sino interpretaciones" (p. 191).

De esta forma, el subjetivismo idealista, que hace del autor y de su texto una *ocasión* (Kant) para que el intérprete pudiese desplegar los recursos de su imaginación,⁸⁰ amplía totalitariamente el campo de su "competencia", como para apropiarse del ser, del mundo, de lo divino y de lo humano. Es este el espíritu que nos parece animar la filosofía de un Lévinas, por ejemplo, las relecturas (de

⁷⁶ Totalité et infini. Essai sur l'extériorité (p. 43 de la edición italiana referida).

⁷⁷ Ob. cit., p. 10.

⁷⁸ Como lo ha intentado Gadamer. Cf. op. cit., pp. 15, 17, 21, 23 y 329 a 333, por ejemplo: "La toma de conciencia metodológica de la filosofía en relación a sí misma, exige un cuestionamiento sistemático de la filosofía" (p. 329); "en la orientación ontológica que nuestra problemática hermenéutica ha tomado, nos aproximamos a un concepto metafísico, al que debemos restituirle su fecundidad remontando a los orígenes" (pp. 332 y 333). Por su parte, Ricoeur subsume la filosofía en la hermenéutica a través de la reducción de la reflexión a la interpretación. Cf. op. cit., pp. 321-325.

⁷⁹ Op. cit., p. 32. La segunda parte del juicio podría entenderse bien, si la perspectiva de Lévinas no fuese inmanentista (o la de un trascendentalismo historicista). O, si acogiese la Trascendencia en su sentido propio. Ver, por ejemplo, ibid., p. 50.

⁸⁰ "La función simbólica debe siempre anticiparse a su objeto, y no encuentra lo real, sino yendo más allá de él en lo imaginario. La tarea consiste, entonces, en ampliar nuestra razón, para hacerla capaz de comprender lo que, en nosotros y en los otros, precede y excede la razón". M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, p. 165.

Freud o Lévy-Strauss, entre otras) hechas por Ricoeur, o la hermeneutización de la sociología propuesta por Merleau-Ponty.⁸¹ En esta perspectiva, *todo es ocasión* para que el intérprete produzca y enuncie el sentido, "oculto" en él, más que en la "cosa", por mucho que esta última sea, a veces, *invocada* como norma de ese enunciado.⁸²

A partir de aquí, la multiplicación de las hermenéuticas que Rosen constata, aparece como una secuencia lógica, sino como una verdadera conclusión. El filólogo norteamericano hace referencia, a este propósito, a "una pandilla multicolorada de hermeneutas marxistas, nietzscheanos, freudianos, heideggerianos, pragmatistas, fenomenólogos, y aun cuasi-kantianos". Todos ellos miembros de "nuestra comunidad académica", los que junto a los representantes de las teorías del perspectivismo lingüístico, o de las diversas y "desviantes" lógicas, "sumergidas en las mismas aguas", postulan la reducción de la teoría a la interpretación (p. 160).⁸³ En todo caso, "el mundo de la teoría es reemplazado por el múltiple y multi-fracturado mundo de teorías sucesivas y competitivas, con el resultado que la unidad ha pasado a ser una cuestión de interpretación". (p. 154).

Este desorden doxológico, si no ideológico, supondría un doble y conexo "proceso de deterioro": "El primero, es una progresiva separación de nuestro conocimiento, de lo obvio; debido a una arraigada convicción que la naturaleza, y, por ello, la humana naturaleza, es un mito histórico que debe ser reemplazado por una construcción científica. . . Así, lo obvio es relegado a la categoría de la superstición" (p. 147).⁸⁴ "El segundo proceso de deterioro, es —dice Rosen— el producto de una refinada sensibilidad de la historia de los viejos tiempos. La sutileza decae, traduciéndose en ingenuidad, y la imaginación especulativa, no controlada por las normas

⁸¹ Merleau-Ponty ve en "las sociedades" la "ocasión" para que aparezca el sentido, o la "significación" que el intérprete (filósofo o aun sociólogo) profiere. Cf. *Ibíd.*, pp. 119, 121 y 145.

⁸² Cf. H. G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 310-347: "la interpretación. . . es como una nueva creación de la comprensión (de un texto)" (p. 328).

⁸³ "Los que están obsesionados por el lenguaje, llegan finalmente a la convicción de que todo es interpretación" (p. 192). Así, en el sentido que Rosen justamente denuncia, Emmanuel Lévinas afirma que "lo inmediato es la interpelación y, si pudiese decirse, el imperativo del lenguaje". *Op. cit.*, p. 49. Véase, además, la argumentación de Lévinas, en las páginas 64-68, 90 y 91. Por su parte, Ricoeur asigna a la hermenéutica el descubrir "una manera de existir que permanezca, de uno al otro extremo, ser-interpretado". *Op. cit.*, p. 15.

⁸⁴ Este es, sin duda, uno de los juicios más penetrantes de todo este importante libro. No menos pertinentemente, Rosen agrega que, "de hecho, seguiremos apoyándonos en nuestras intuiciones y determinándonos en nuestras decisiones y actos, por lo obvio" (p. 147). Algunos juicios de Gadamer, a propósito de la "tradición", van también en este sentido (Cf., *op. cit.*, pp. 118-121), aun si de manera no del todo coherente, o cuando menos, ambigua.

de la naturaleza —o, por lo 'dado', que es ahora desenmascarado como error epistemológico— resbala hacia un soñado mundo de fantasía" (p. 147).⁸⁵

Ambas "premisas" han llevado a que el objeto inicial de la hermenéutica moderna (la palabra de Dios), así como su objeto por "expansión" (la palabra del hombre), o, si se quiere, sus dos fuentes: Dios y el hombre (supuestos y emisores de la palabra) se hayan esfumado, "arrastrando con ellos al cosmos o mundo, y dejándonos sólo con nuestra propia 'garra', que se nos antoja designar como filosofía del lenguaje, lingüística filosófica, o cualquiera de sus sinónimos. Si nada es real, lo real es nada..." (p. 161). De alguna manera, se puede decir que la pérdida del sentido de la realidad, o la irrealidad simplemente,⁸⁶ llevan a refugiarse en el lenguaje como para restituir por su intermedio lo real. Una vez más lo dado deja paso a lo productivo, ya sea porque entonces el ser es otorgado en cuanto creado por el sujeto, o porque "lo que ocurre" es, nuevamente, la ocasión (en el sentido Kantiano del término) de una producción subjetiva, designada como "comprensión". En este último sentido entendemos tanto el juicio de Gadamer de que "el ser susceptible de ser comprendido es lenguaje",⁸⁷ como el de Lavelle, de que "el pensamiento sin lenguaje... no sería sino una intención de pensar".⁸⁸

Esta mitificación, que supone la reducción de la comprensión a la interpretación (Gadamer), no impide que, de otra forma, se

⁸⁵ Una y otra degradación podrían ser ejemplificadas en la afirmación dialéctica de un Maurice Merleau-Ponty, de que más que un sentido dado originariamente, hay, en la filosofía, "un sentido en devenir, que se construye a sí mismo, en acuerdo consigo mismo y en reacción contra sí mismo..." *Eloge de la philosophie*, p. 266.

⁸⁶ Aun aquella ideológica, de que habla Hannah Arendt: "en su (ese) poder de explicar todo, el pensamiento ideológico se libera de toda experiencia, de la que nada nuevo puede aprender, aun si se trata de algo que acaba de ocurrir. De esta forma, el pensamiento ideológico se emancipa de la realidad que percibimos por medio de nuestros cinco sentidos, y afirma la existencia de una realidad más 'verdadera', que se disimula tras las cosas sensibles, las gobierna desde su escondite..." *Le Systeme totalitaire*. Paris, Seuil, 1972, p. 219.

⁸⁷ Op. cit., p. 17 (y pp. 148, 149 y 229 y siguientes). En la medida en que la interpretación es una comprensión re-creada (p. 328), y que el lenguaje cubre todo el "registro" de la comprensión (pp. 310 y 329; por ejemplo), la hermenéutica está entera centrada en el lenguaje; ella es lenguaje. En todo caso, lógicamente, lo menos que puede afirmarse es que "la experiencia hermenéutica encuentra en la lengua su modo privilegiado de realización" (p. 315), o que "la relación de la escritura a la palabra, y de la palabra al acontecimiento y a su sentido, es el núcleo del problema hermenéutico". P. Ricoeur, op. cit., p. 374.

⁸⁸ Según cita en M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 14. Véase, además, M. Merleau-Ponty, *Signos*. Barcelona Seix Barral, 1973, pp. 101-110. En "Problemas actuales de la fenomenología", Merleau-Ponty afirma que "mis palabras me sorprenden a mí mismo, y me enseñan mi pensamiento" (p. 97). Según cita de J. Derrida, en, op. cit., p. 22.

vea también en los lenguajes culturales un dato mínimo, o aun una pura ocasión para que aplicándole ciertas nociones filosóficas concedidas en la perspectiva del idealismo (totalidad, relación, dialéctica, apertura, interpretación, comprensión, sentido, significación, estructura, sistema. . .),⁸⁹ y operadas hermenéuticamente, se presten a una operación que implica a la vez desestructuración (para no decir destrucción) y paso a otra cosa, o, si se quiere, re-creación y reconstrucción.⁹⁰ En este impulso, el idealismo relativizante, que se auto-confiere la tarea de establecer las "condiciones de posibilidad" del discurso (en definitiva, de todo discurso),⁹¹ desemboca como naturalmente en un productivismo que ya no sólo afirma que el lenguaje es producido, sino más allá, que produce, que es él mismo de suyo productivo.

Toda esta empresa puede ser acometida sin mayores trabas, del momento que el contacto con la cosa en sí ha sido perdido, como lo reconoce, por lo demás, Paul Ricoeur, quien aconseja no perder de vista la "subordinación del objeto al método", para evitar "tomar algo absoluto lo que no es sino un fenómeno",⁹² es decir, para deshacerse de "la ilusión de la cosa".⁹³ No es de extrañar, a partir de aquí, que la hermenéutica moderna se haya radicalizado en la práctica abusiva y obsesiva de la sospecha, con lo cual no ha hecho sino seguir fielmente (si no servilmente) el impulso del proyecto desmitificador del racionalismo iluminista.

En todo caso, señalaremos una vez más, que si "la comprensión es una hermenéutica", como afirma Ricoeur,⁹⁴ la interpretación ya no sólo apuntará a descubrir un sentido (lo que es de suyo legítimo), sino a *producirlo en desmedro del hecho* (o de la cosa). A este propósito, se nos dice que "nadie ha contribuido más que Freud a requebrajar el encanto del hecho, y a reconocer el imperio del sentido".⁹⁵

Es esta ruptura la que está en la base de la ilimitada permisividad, o del radical relativismo que caracteriza a la moderna hermeneutización del conocimiento con sus diversas "relecturas", con su dinamismo aperturista y relacional, que aborrece cualquier absoluto, y aun cualquier "fijación", (a menos que se les considere como un paso obligado, como es el caso en la concepción de la estructura que Ricoeur valoriza a partir de Lévy-Strauss).⁹⁶ "En hermenéutica

⁸⁹ Las dos últimas, no necesariamente en concordancia con Saussure. Cf. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada, 1969, pp. 46-82.

⁹⁰ Cf. P. Ricoeur, op. cit., pp. 72 y siguientes.

⁹¹ Cf. *Ibíd.*, pp. 91 y 92.

⁹² *Ibíd.*, p. 85. "El tratamiento más riguroso del problema del doble-sentido supone el sacrificio de la orientación (visée) hacia la cosa" (p. 74).

⁹³ *Ibíd.*, p. 149.

⁹⁴ *Ibíd.*

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 146.

⁹⁶ Cf. *Ibíd.*, pp. 31-63 y 75.

—se dice— no hay cerrazón del universo de los signos”; ella estaría “bajo el régimen de la apertura” de este universo.⁹⁷ No es extraño, entonces, que la sedicente “articulación del sentido”, no sea sino una penosa y simple confusión de los sentidos.⁹⁸ Tampoco es de extrañar que el horror al “agotamiento” del sentido coincida con la evacuación del ser en su consistencia y “resistencia” naturales y naturalmente otorgadas. Ahora bien, si es cierto que el ser (y aun el sentido) en cierto modo no se agota (y es inagotable de suyo), es también cierto que el ser (no otra cosa, o un sustituto suyo) se da en lo que es. Y es esta doble verdad lo que, en último término, permite descubrir un sentido preciso y definitivo cuya comprensión —mediando eventualmente una justa interpretación— puede ser siempre profundizada (en la misma línea). Todo esto supone una “lógica” en la que la identidad o la identificación son diversamente principio (y el indispensable presupuesto) y fin; son lo que permite ver y, en otra forma, *lo visto*. Aquí, la ambigüedad o la equívocidad (indicadores del relativismo hermenéutico-lingüístico), son perturbadoras, así no sea porque alteran o impiden la comunicación. El hombre, como vio Aristóteles, es un animal que habla, y en el que la palabra es signo de su racionalidad (*La Política*), y por consiguiente de su comprensión de las cosas, aun si no todo lo que se dice, necesariamente se piensa (*Metafísica*).

Todo esto nos lleva a plantear el interrogante de si no nos encontramos hoy frente a una nueva y mucho más radical sofística, que pretende convencernos —mediante nuevos malabarismos lingüísticos— que si ser es ser interpretado (Heidegger), el hombre mismo es más bien un intérprete.

Sofística o ideología, lo cierto es, como ya hemos señalado, que se ha llegado a reemplazar —en la corriente que aquí consideramos— la filosofía por la hermenéutica. Para los modernos cultores de esta última, “la filosofía es control del sentido”.⁹⁹

Pero aun, la hermenéutica ha venido como a fagocitar la lingüística científica —si es que así se pueden calificar los desarrollos llevados a cabo por Saussure o por Jakobson, por ejemplo— capitalizando al mismo tiempo más de alguna ambigüedad presente en ella. Podría decirse a este respecto (sin asumir por ello la distin-

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 67.

⁹⁸ *Cf. Ibíd.*, pp. 65 y siguientes.

⁹⁹ M. Merleau-Ponty *Eloge de la philosophie*, p. 185. Tal vez un lugar privilegiado para apreciar la suplantación a que aludimos, está en la tentativa freudiano-hegeliana de Ricoeur de “destruir” (con Freud), y de recuperar (con Hegel) el cogito cartesiano, cuya “inmediatez” debe dejar paso a la mediación interpretativa. *Cf.*, *op. cit.*, pp. 222-262.

¹⁰⁰ Porque en el caso de una contemporánea y verdadera ciencia del lenguaje (que no es el de la moderna hermenéutica), los neo-logismos no son sólo legítimos, sino necesarios. De Ferdinand de Saussure, véase, *op. cit.*, pp. 163 y siguientes, (en relación a los términos, sincronía y diacronía). Véase, además, Roman Jakobson, *Essais de linguistique generale*. Paris, Editions de Minuit, 1963.

ción hecha por Saussure), que la hermeneutización de la lengua, o de la palabra (en su sentido propio y clásico), crea el lenguaje, o más bien, forja una lingüística que realiza el sentido al producir su interpretación. Hasta cierto punto,¹⁰⁰ un indicador de esto es la libertad con la que se ha forjado todo un vocabulario de neologismos abstrusos, a cuya sola lectura se tiene la impresión de encontrarse en un terreno en el que uno no se *introduce* realmente sino por *iniciación*. . .

Sea lo que fuere, una tal perspectiva invierte sólo aparentemente la afirmación de Schleiermacher de que "todo lo que se debe presuponer en la hermenéutica, proviene del lenguaje".¹⁰¹ Y esto, porque la hermenéutica misma no re-crea el lenguaje sino porque, a otro nivel —nivel no de mayor realidad objetiva, sino de mayor inmersión subjetiva— ella misma parte del lenguaje, y es lenguaje.

Probablemente, esta identificación, que alimenta el totalitarismo hermenéutico de Gadamer, se prolonga hoy en el totalitarismo lingüístico de un Wittgenstein, es decir, en su pretensión de "decretar" la imposibilidad de la metafísica, "porque las proposiciones. . . llamadas a constituir la no resultan formulables" o porque "el lenguaje no puede hacer por razones lógicas, aserciones que afecten" a su, o a sus objetos.¹⁰²

En cualquier caso, la mitificación del lenguaje, operada por Wittgenstein, Derrida, Lévinas, Gadamer, Ricoeur o Merleau-Ponty, contrasta con el realismo moderado propio a la concepción clásica, de origen griego, que ha actualizado en nuestra época un Etienne Gilson. En esta perspectiva, el lenguaje —al que es inherente un sentido— es un medio de expresión, más o menos adecuado, de un pensamiento. Y, porque todo pensamiento es pensamiento de algo,

¹⁰¹ Cit. en Julien Freund, *Les théories des sciences humaines*. Paris, PUF, 1973, p. 53. Gadamer, que asume a Schleiermacher pretendiendo separarlo, afirma que "el medio de la lengua es aquello a partir de lo cual se desarrolla la totalidad de nuestra experiencia del mundo y, en particular, la experiencia hermenéutica. Es únicamente el medio de la lengua, el que, referido al conjunto del existente, mediatiza la esencia finita e histórica del hombre consigo mismo y con el mundo" (op. cit., p. 311). Dicho en otra forma, según Gadamer, "la lengua es un medio en el que el yo y el mundo se fusionan; o mejor aun, donde aparecen en su mutua pertenencia original" (Ibíd., p. 330). En todo caso, "el ser que puede ser comprendido es lengua" (Ibíd.), y así, "lo que viene al lenguaje no es tampoco dado previamente fuera del lenguaje, sino que recibe en la palabra los rasgos que lo determinan" (Ibíd., p. 331). A mayor abundamiento, Gadamer afirma que "el fenómeno de la lengua y del comprender aparece como el modelo universal del ser y del conocimiento, en general. . . 'Que nada sea, allí donde falta la palabra'. . ." (Ibíd., pp. 345 y 346).

¹⁰² Según la referencia y comentario hechos por Justus Hartnack al *Tractatus Lógico-Philosophicus* (1922). Cf. *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Barcelona, Ariel, 1972, p. 89.

el lenguaje de suyo no significa "primero el pensamiento mismo sino las cosas".¹⁰³

Estamos lejos aquí de las "ausencias", o de la pérdida del objeto característica de la lingüística idealista. En términos reales, se da en estos casos, con la pérdida del objeto, una verdadera pérdida del sentido, el cual no es sino ilusoriamente rescatable a partir de la multiplicación de los sentidos operada por el perspectivismo contextualista de cuño historicista.

Por otro lado, y complementariamente, "la tesis que cada texto debe ser comprendido al interior del contexto de su período histórico —y, así, que las intenciones y producciones del autor son función de su perspectiva histórica (política, social, económica, psicológica, científica, etc.); que aun el sentido de las palabras está sometido a variación a través de la transformación histórica; que no existe un *stratum* irreductible de la naturaleza humana y en consecuencia, ningún problema (no digamos solución), independientes de alguna formulación histórica determinada—, esta tesis, conduce inexorablemente a la conclusión —dice esta vez Rosen— que no existe ningún sentido del texto que pueda ser captado por el lector perteneciente a una perspectiva histórica diferente" (p. 164).¹⁰⁴

A este juicio se podría objetar insustancial, si no ilusoriamente, a nuestro entender con la argumentación heideggeriana —que tiene su base en Kant¹⁰⁵ de Ricoeur, que a "la pregunta: ¿bajo qué condiciones un sujeto consciente puede comprender un texto, o la historia?, se ha substituido la pregunta: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender?"¹⁰⁶ Podría aducirse, complementariamente, que "es en la dependencia de una apropiación y de una interpre-

¹⁰³ Op. cit., p. 148 (y. pp. 115-117). Un cierto neo-tomismo, más fiel a Kant que a Santo Tomás, y coincidente, talvez a pesar suyo, o sin saberlo, con la moderna hermeneutización de la filosofía, sostiene que la palabra significa sólo o primero al pensamiento.

¹⁰⁴ Se piensa que "el espíritu humano mismo está totalmente determinado por el tiempo, no existe sino el punto de vista histórico; ninguna captación intelectual (*saisie*) trasciende el tiempo... De ahí que ella sea relativa a un punto de vista temporal; todo conocimiento es 'perspectivista'". G. Cottier, op. cit., p. 90.

¹⁰⁵ Descartado por Kant mismo el orden natural en su consistencia objetiva conocible es en el orden moral donde el hombre se constituye a sí mismo como fin, o "último fin de la naturaleza", en cuanto, y sólo en cuanto, lo comprenda como tal, y oriente a él su dinamismo volitivo. Si se puede así decir que el hombre es el fin de la creación, ello se debe a que "es el único ser en la tierra que puede hacerse un concepto de fines y, mediante su razón, un sistema de fines..." *Crítica del juicio*, pp. 82 y 83.

¹⁰⁶ Op. cit., p. 10. Así el *Dasein* (Heidegger) no existe sino comprendiendo. Del mismo Heidegger, véase, *Sein und Zeit*, pp. 21-23 (de la edición italiana referida). Se da aquí una ilusoria superación de la distinción y relación sujeto-objeto. Merleau-Ponty piensa que la noción de estructura es la instancia que opera dicha superación. Y esto, en cuanto "ella toma al hombre como es, en su situación efectiva de vida y de conocimiento". Op. cit., p. 165.

tación siempre nuevas, donde reside la vida histórica de la tradición.¹⁰⁷ Esta afirmación hereclibiana de Gadamer, cae, sin embargo, de su peso, al aplicársele a ella misma su propia norma.

En todo caso, 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 aun 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” (p. 164),¹⁰⁸ o a la cadena indefinida de sentidos del sentido, en que, como en Derrida, “cada significante, significa simplemente otro significante”,¹⁰⁹ lo cual equivale a poner el absurdo (sin-sentido) en el lugar del sentido. Complementariamente, la contextualización historicista de cualquier autor conduce a una subjetiva y arbitraria multiplicación de los “sentidos” en el texto, y a la consecuente dilución del único y verdadero sentido (o de una diversidad dada objetivamente), que se trataría de descubrir, precisar y comunicar. En los 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 (p. 166). Aquí, “Homero, Virgilio, Descartes, Goethe, son todos ellos situados al interior ‘del contexto de su tiempo’”, es decir, en “la precisa dimensión de la que su genio se esforzó por zafarlos” (p. 166).¹¹⁰

Frente a esta manera de concebir las cosas, 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— parecieran 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

¹⁰⁷ H. G. Gadamer, op. cit., p. 245. Al interior de la misma hermenéutica filosófica hay contradicción entre la exigencia de contextualización y la de “apropiación” a partir de la contemporaneidad. Es lo que el juicio antes referido de Rosen nos parece denunciar.

¹⁰⁸ 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.

¹⁰⁹ Véase el análisis crítico de la posición de Derrida, en la página 66, y, más generalmente, en las páginas 50-90.

¹¹⁰ El carácter absurdo, y la estupidez de la “empresa” son patentes.

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" (p. 180).

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" (p. 138).¹¹¹ 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" (p. 139). Y agrega, concluyendo, que las hermenéuticas constructivistas constituyen "la esotérica doctrina de la voluntad de poder, un instrumento de la astucia de la razón, una etapa en la autodestrucción dialéctica de la sociedad burguesa" (p. 193).

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.¹¹² "El debate con Hegel es de una importancia capital para el problema hermenéutico", como afirma Gadamer.¹¹³ Y esto, porque Hegel "ha reflexionado de manera exhaustiva sobre la dimensión histórica en la que el problema de la hermenéutica enraíza".¹¹⁴

Además, Rosen debió, nos parece, 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.¹¹⁵

En particular, no se puede desconocer el iluminismo de base que caracteriza diversamente a Hegel y Marx, lo cual, si se asume en profundidad (es decir en su común tronco "antropocentrista" y racionalista) obliga, cuando menos, a complementar, a otro nivel,

¹¹¹ 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.

¹¹² Más allá de la presentación de Kojève. La síntesis de Hegel de la página 96, nos parece excelente.

¹¹³ Op. cit., p. 190. A confesión de parte, relevo de prueba, podríamos decir.

¹¹⁴ *Ibíd.*

¹¹⁵ Cf. H. R. Schmitz, *Progreso social y revolución. La ilusión dialéctica*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1987, y, del mismo autor, *La visée de l'expérience boehmiennne: faire de l'homme un ange*. En, "Nova et Vetera", N° 4, 1974, pp. 252-289.

el juicio, de suyo justo, de que “la moderna celebración de la libertad. . . dado un tinte marxista, así como una nostalgia anarquista, se separa de la sobria expresión de la iluminación, para ligarse a una demencial sumergida en la oscuridad”. (p. 167). No obstante, bajo la apariencia de la “luz”, la oscuridad estaba ya, como paradójicamente, en el iluminismo. Y esto, porque la “racionalidad” excesiva, si pudiera decirse, lleva a la irracionalidad, la cual, unida a la arrogancia del sujeto, o a causa de ella, tiende como naturalmente a traducirse en la primacía de la “praxis” y en el creacionismo hegeliano-marxista. En los términos de Stanley Rosen, “el iluminismo apunta a reemplazar lo que puede designarse como el absoluto metafísico, por la certeza absoluta de soluciones efectivas para los problemas prácticos” (p. 145). Por lo mismo, el iluminismo no es sino accidentalmente “sobrio”. Su lógica (o, su esencia) es la desmesura de una inteligencia (la del hombre) que se autoconstituye como norma superior y única del ser y del conocer. Es esto lo que subyace en las virtudes hegelianas del concepto, el que, teniendo su matriz filosófica¹¹⁶ en la *Crítica de la Razón pura*,¹¹⁷ opera —junto con la primacía de la praxis, que Marx enuncia en sus Tesis sobre Feuerbach— como la norma próxima y el principio de la practicidad poietico-creacionista que permite explicar, finalmente, la inherencia de la “política” a la hermenéutica. Rosen, por su parte, observando que “la modernidad es no tanto un cuerpo doctrinal como un estilo de existencia”, afirma con profundidad que, en esa perspectiva, “la expresión de la humana libertad requiere la asimilación de la Nada en el Ser, y del Ser en la subjetividad de la conceptualización. (Así), el mundo se convierte en mi concepto, y los momentos ‘positivos’ del concepto son a la vez productos de una actividad negativa hipostasiada” (pp. 175 y 176).

En otra forma, Emmanuel Lévinas —a quien Rosen habría tenido que dedicar más que algunas referencias ocasionales, según creemos— hipostasia la referencia al “Otro”,¹¹⁸ y, por allí, hace de la “palabra” un mito. Esto lo lleva a ver en el silencio una maligna o pérfida opresión de la palabra, lo cual conduce virtualmente a la justificación¹¹⁹ de la exclusión o del anulamiento, de quienes pretenden “instalarse” en el tranquilo y solitario goce de la verdad.¹²⁰

Hay aquí, como en general en la mitificación del lenguaje a

¹¹⁶ Subrayamos filosófica, porque tiene, además, y tal vez sobre todo, una matriz gnóstica. Para la gnosis hegeliana, c., Jacques Maritain, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grandes systèmes*. Paris, Gallimard, 1960, pp. 227-235.

¹¹⁷ Véanse las consideraciones complementarias de III, 134/IV, 99, y III, 205/IV, 158, por ejemplo. Aquí, “el concepto. . . tiende a no convertirse sino en el signo formal de su acto formador”. Louis Gardet y Olivier La combe, *L'expérience du soi*. Desclée De Brouwer, 1981, p. 204.

¹¹⁸ Cf., op. cit., pp. 25-93, en especial.

¹¹⁹ La filosofía de Lévinas —al menos en *Totalidad e infinito*— es en gran medida la de una especie de “justicialismo” justiciero.

¹²⁰ Véase, ibíd., p. 89, en particular.

que hemos referido previamente, una grave deformación en relación a la naturaleza misma de la humana razón, que en el mejor de los casos, supone hacer de lo que es la operatividad corriente del conocimiento humano (en cuanto tal), una especie de hipoteca de todo posible conocimiento. Más precisamente, en la perspectiva que consideramos críticamente, se ha hecho de la palabra, o del lenguaje, debidamente hermeneutizado, la "norma" del discurso (discurso),¹²¹ *en desmedro de la visión simple propia a la inteligencia*, la que contrasta en este caso con la operatividad racionante en la que se va de una a otra proposición.¹²² Lo cual es consecuente con la pérdida del sentido de la contemplación (y de la gratuidad).

En todo caso, las consecuencias políticas totalitarias del discurso "hermeneutizante" de Lévinas, están a la vista. También lo está la conveniencia de haberlo abordado críticamente en un libro centrado precisamente en la politización de la hermenéutica.

En todo caso, aquí, como por nuestras consideraciones sobre Hegel y Marx, podemos apreciar que la hermenéutica no sólo encaja en el iluminismo, sino que aparece como la mejor expresión del post-modernismo. Se entiende así la afirmación del autor norteamericano, de que son estos los dos principales temas de su libro (p. 97), aun si, en otro sentido, dicha afirmación tal vez explique la ambigüedad histórico-doctrinal que caracteriza en general su discurso.¹²³ Ligado a esto, no podemos dejar de señalar una cierta anarquía¹²⁴ o un cierto eclecticismo en la perspectiva de análisis. Esta refleja, por un lado, un vaivén entre un moderado idealismo (en parte, al menos, kantiano/poperiano), y un sano realismo, capaz de reivindicar lo dado y el sentido común o aun de invocar la *philosophia perennis*.¹²⁵ Por otro, el hecho de que el autor, que critica a Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche y Freud (y esta crítica es fun-

¹²¹ Que implica pasar (discurrir) de una proposición a otra.

¹²² Cf. *Suma de Teología*, la Q. 79, Art. 8, y Q. 83, Art. 4. En ningún caso se trata aquí de confundir el conocimiento angélico con el humano, como ocurre en Descartes (cf. Jacques Maritain, *Le songe de Descartes*. Paris, Buchet/Chastel, sin fecha de edición, pp. 46 y 275). Lo que está en cuestión es, simplemente, el reconocimiento de la potencial capacidad natural de visión que tiene la inteligencia humana, más que el modo de conocer, aun si, a este mismo nivel, se debe afirmar "una cierta inmediatez" en relación al "funcionamiento intuitivo del intelecto", o de la intuición abstractiva. J. Maritain, *Approches sans entraves*, p. 372, y, del mismo autor, *Réflexions sur l'intelligence*, pp. 18-20. También a este propósito, un cierto neo-tomismo opera una "lectura" racionalista de Santo Tomás y, de hecho, se priva de los principios mismos de su realismo. La posición de Maritain nos parece, a este respecto, perfectamente acorde con la realidad y, así, fiel a Santo Tomás.

¹²³ Véase, por ejemplo, pp. 107 y siguientes.

¹²⁴ Véase, por ejemplo, pp. 94 y 95.

¹²⁵ "Mis propias 'destrucciones' de algunas doctrinas contemporáneas, las he emprendido no como parte de un intento de vuelta al pasado, sino como servicio a la *philosophia perennis*" (p. 181).

damental en su obra), también los asume en alguna medida.¹²⁶ Así, si su "lectura" de Kojève es más bien hegeliana, la de Platón parece un tanto freudiana (pp. 82 y 83).

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 II (pp. 85 y 86), 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 manifestación se funde la argumentación. Pues, sin un principio pre-establecido, aunque se diga la verdad, ¿cómo avanzar en la tarea? Sólo en el principio se encuentra la raíz de los medios necesarios" (*De Monarchia*, Libro III, 2). El libro de Stanley Rosen, que hemos considerado críticamente, cumple con este requisito y, en lo esencial, *dice verdad*. De ahí su valor.

¹²⁶ Tanto un despliegue de erudición a menudo algo perturbador —y que ofusca buenas intuiciones (p. 153, por ejemplo)— como la intrincación del análisis y del lenguaje en que a veces cae el autor (pp. 24, 32, 60-63, 76, 79, 167-170, 178 y 179), podrían explicarse a partir de aquí.