

Filosofía hermenéutica y deconstrucción

M^a Carmen LÓPEZ SAENZ
(U.N.E.D.)

J. Derrida y H.G. Gadamer son dos de los mayores exponentes del pensamiento actual, formados en la tradición metafísica europea y creadores de dos filosofías con algunas similitudes, pero, sobre todo, con remarcables diferencias de fondo cuyo origen y alcance intentaremos delimitar.

Ambos pensadores están influenciados por la obra de Husserl y Heidegger; ahora bien, mientras que Derrida elimina el ser o la presencia y acentúa la discontinuidad, Gadamer persiste en el empeño de reflexionar sobre estos conceptos y subrayar la continuidad con la tradición filosófica. Los dos filósofos se interesan por el lenguaje, el juego, la textualidad, etc. Intentan superar la distinción entre la experiencia del mundo y la reflexión sobre ella; aseguran que no hay experiencia irreflexiva, sino interpretada, pero siguen caminos opuestos: Derrida rechaza el concepto de "experiencia", asegurando que todo es reflexión; Gadamer piensa que la filosofía comienza con la experiencia y que ésta siempre incluye prejuicios de los que debemos tomar conciencia.

La hermenéutica de Gadamer no es una prolongación de la hermenéutica tradicional, entendida como teoría de la interpretación, sino que se define como hermenéutica filosófica u ontológica y arranca de la hermenéutica heideggeriana de la facticidad. También Derrida ha seguido el camino de Heidegger, aunque ha subordinado la ontología y el punto de partida semán-

tico a la dimensión lingüística. Derrida sigue el impulso heideggeriano que deconstruyó la metafísica, pero en ocasiones no parece recordar que el objetivo de Heidegger era dejar sitio al ser y cifrar la tarea del pensamiento en preservar los problemas de la mirada destructiva de la metafísica y de los ídolos del pensamiento conceptual. Heidegger destruyó la historia de la ontología con objeto de desarrollar otra más fundamental que superara la tradición, mientras que la deconstrucción desmantela la metafísica sin intención de reemplazarla, porque piensa que no hay nada que preservar; para los deconstructivistas la experiencia de la pérdida se convierte en pérdida de la experiencia y la prioridad de la ausencia en ausencia de prioridad.

Gadamer no comprende que “deconstrucción” pueda significar, en Derrida, repudio de su historia, ya que éste no era el significado que Heidegger dió al término *Destruktion*¹. Heidegger pensaba que la tarea del pensamiento contemporáneo era la *Destruktion* de la conceptualidad alienada de la metafísica; para ello empleaba el lenguaje del que disponía, violentándolo, con objeto de obligarnos a pensar. Denominaba *Destruktion* a la desestructuración de los conceptos metafísicos carentes de pruebas, pero también, en sentido positivo, a la recuperación de la experiencia primordial griega del ser. Gadamer ha precisado que *Destruktion* no significaba para Heidegger *Zerstörung*, sino *Abbau* del encubrimiento o desmantelamiento de lo que permanecía oculto, porque la meta de Heidegger era volver a hacer hablar al concepto en la lengua viviente y ésta es una tarea hermenéutica que no tiene que ver con ningún retorno a los orígenes. Heidegger rompió la rígida conceptualidad de la tradición, no porque la despreciase, sino porque los nuevos caminos del pensamiento requerían nuevas señales indicadoras. Por consiguiente, volver a Platón o a Aristóteles no significa forzosamente, ni para Heidegger ni para Gadamer, caer en el logocentrismo de la metafísica, porque los *logoi* continúan produciendo nuevos significados. Heidegger quiso abandonar el lenguaje de la metafísica con la ayuda de la poesía. Gadamer piensa que existen otros caminos para lograrlo: uno es el que él mismo ha escogido y va de la dialéctica al diálogo; Derrida ha optado por el camino de la deconstrucción. Desde la perspectiva de la filosofía hermenéutica, la doctrina heideggeriana de la superación de la metafísica ha culminado en la deconstrucción y en el olvido total del ser en la era tecnológica, que ignora la resistencia continua de ciertas unidades en la vida compartida. La

¹ Cfr. Gadamer, H.G., *Gesammelte Werke*. Band 10. Tübingen: Mohr, 1995, s.101

deconstrucción ha contrapuesto a la cuestión del significado del ser la de la *différance* y ha visto en Nietzsche un maestro más radical que Heidegger, ya que éste continúa ligado al logocentrismo. Opina que la *différance* de Heidegger no es verdadera relación con el otro, sino con lo mismo y propone sustituirla por la *différance*. Nosotros somos conscientes de la necesidad de preservar la diferencia y de las imperfecciones de la analogía a la hora de comprender la alteridad, pero no disponemos de otras alternativas coherentes para determinar su ser. Puesto que Derrida carece de interés metafísico por el ser, no entendemos cómo va a profundizar en el otro, ni desde qué punto de referencia. Tal vez tenga razón G. Mura al afirmar que “la preocupación derrideana por la alteridad acaba convirtiéndose en una pura afirmación nominalista y nihilista de la diferencia originaria que goza de un valor, no ontológico, sino estructural, del signo lingüístico carente de significación dentro de la lengua”². Frente a Derrida, Gadamer piensa que la diferencia está al comienzo de la conversación y no al final, porque es obvio que los interlocutores son distintos, aunque coinciden en su deseo de poner algo en común.

Gadamer piensa que el error de Derrida estriba en leer a Heidegger a través de Husserl³, por eso lo malinterpreta, lo acusa de logocentrismo y le opone la *écriture*, un significado siempre dispersado y diferido, demolidor de toda unidad totalizante. Gadamer se niega a clasificar de este modo al Heidegger que define el ser del *Dasein* por la futurición y no por la presencia; Derrida prefiere interpretarlo en clave nietzscheana, es decir, identificando el Ser con la Nada. La hermenéutica se convierte entonces, para Derrida, en la voluntad de poder y de interpretar, en una ontología del declive del ser y no en una metafísica de la búsqueda de los fundamentos y principios del mismo. Frente a Derrida, Gadamer no desea hacer una filosofía postmetafísica, sino vencer el olvido metafísico del ser y de su finitud. Su crítica de la metafísica tiene como objeto aprehender con seriedad la tradición buscando en ella los medios para superarla productivamente.

Gadamer y Derrida han partido de la fenomenología, pero Gadamer ha desarrollado la fenomenología hermenéutica de Heidegger; de ahí proviene su convicción de que las diferencias son posibles relaciones y, por consi-

² Mura, G., *Ermeneutica e verità*. Roma: Città Nuova, 1990. p. 232.

³ Cfr. Gadamer, H.G., “Destruktion and Deconstruction”, en Michelfelder D.P. (ED.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. New York: SUNY Press, 1989. p. 113.

guiente, “la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de partida filosóficos distintos, sino el filosofar mismo”⁴. Derrida, en cambio, ha acusado a la fenomenología de perseguir la intención original del proyecto metafísico de la presencia, de continuar priorizando la autoconciencia, el momento presente de la vida mental solitaria, el instante que permite diferir y diferenciar, de un modo narcisista, ese falso conocimiento de la unidad para la diferencia y de la diferencia para la unidad; por eso Derrida pretende invertir el itinerario de la fenomenología pensando la conciencia desde el lenguaje y no a la inversa. Así deconstruye los fundamentos ontológicos de la metafísica y la fenomenología, pero no ofrece una nueva ontología. Describe la historia de la metafísica como metafísica de la presencia, búsqueda de la familiaridad y rechazo del riesgo; desde su perspectiva, la hermenéutica dialógica tampoco se escapa de esa tradición. Gadamer se defiende diciendo que la capacidad de comprender es la característica humana que sostiene la vida social y que la posibilidad del consenso es el prerequisite de la solidaridad, de cualquier sociedad viable y del compromiso ético que ha de sustentar la interacción social y política. No puede, por tanto, estar de acuerdo con Derrida, que relaciona la experiencia hermenéutica de la conversación vivida con la metafísica de la presencia⁵. Derrida insiste en que Gadamer habla el lenguaje de la metafísica; Gadamer se pregunta si existe tal cosa⁶ y responde que “Sprache ist immer nur die eine, die wir mit anderen und zu anderen sprechen”⁷, que la filosofía escucha atentamente la antigua sabiduría que habla en el lenguaje viviente del diálogo. Considera, en suma, que no hay un lenguaje de la metafísica, sino simplemente nuestro propio lenguaje, en el que existen conceptos compartidos con la tradición sujetos a innumerables transformaciones. No comprende cómo él, que mantiene que la autocomprensión no es la inquebrantable certeza de la autoconciencia, sino una nueva empresa y una nueva derrota, que afirma que la comprensión contribuye a la autocomprensión más allá de todo idealismo, puede ser acusado de apoyar la metafísica de la presencia. En efecto, la hermenéutica de Gadamer afirma que aquél que comprende un texto se autocomprende mejor a sí mismo; Derrida desconfía de la fuerza de la reflexión y sustituye la autocomprensión por la crítica. También Gadamer discrepa de la *Aufklärung*, pero no renuncia por

⁴ Gadamer, H.G., *Gesammelte Werke*. Band 10, s. 109.

⁵ Cfr. Gadamer, H.G., “Letter to Dallmayr”, en Michelfelder, D.P. (ed.) op. cit. p. 95

⁶ Cfr. *Ibid.* p. 98

⁷ Gadamer, H.G., *Gesammelte Werke*. Band 10, s. 144

completo a ella porque hasta la crítica la exige. La hermenéutica no tiene como objeto, como cree Derrida, concretar algo que ha sido dicho o representar lo dado, sino aprehender lo que se ha querido decir realmente. Su objeto es la autocomprensión (*Selbsterständnis*), porque la vida humana es la continuidad de la propia autocomprensión y esta continuidad consiste en ponerse uno mismo constantemente en cuestión y en un continuo ser-otro (*ein beständiges Anderssein*); de ahí la imposibilidad de llegar a la autoconciencia entendida como autoidentificación. Cuando Derrida asegura que la comprensión hermenéutica busca la apropiación y la ocultación del otro, está interpretando incorrectamente la intención de Gadamer, el cual asegura reiteradamente que comprender al otro significa aceptar la posibilidad de estar equivocado y dejarse decir algo por él.

En Gadamer no hay metafísica de la presencia, ya que su concepción de la comprensión rechaza la noción tradicional de ésta como reflejo o adecuación reproductora: además nuestra experiencia de la comprensión incluye también la experiencia de sus limitaciones. La universalidad de dicha experiencia hermenéutica implica también a éstas, del mismo modo que en toda comprensión hay algo de incompreensión, porque el diálogo que somos carece de palabra final. En cambio, la deconstrucción se presenta como la disolución del propósito de una comprensión auténtica.

Como Derrida, Gadamer reacciona contra la metafísica de la presencia, ya que piensa que las cosas en sí mismas nunca se manifiestan al margen de nuestras perspectivas históricas sobre las mismas; es impensable salirse de la historia para sintetizar todas las aproximaciones temporales y sólo hay una presentación finita de la realidad en el lenguaje. La hermenéutica no privilegia el presente, sino la tradición en la que participamos; tampoco favorece una concepción ontoteológica de la historia en la que se potencie el origen; no hay linealidad, sino fusión de horizontes; ni siquiera observamos en ella esa primacía moderna de la conciencia que se establece por medio de la voz y que Derrida denomina "fonocentrismo".

Gadamer se impone el imperativo ético de la reconstrucción práctica de la tradición metafísica en el pensar histórico; en cambio, Derrida sigue a Nietzsche y su convicción de que Platón fue el culpable de la identificación cobarde de la Idea con la razón. Son dos interpretaciones diferentes de una misma tradición. Gadamer se interesa por aquello que está más allá del ser de la idea y por lo que hay detrás de la doctrina de la sustancia de la tradición metafísica; se pregunta si realmente el camino de la metafísica es logocéntrico. Toma partido por el diálogo y mantiene la memoria de éste como posibi-

lidad de comunicación; ha decidido tener presente a Platón en la hermenéutica, aprendiendo a leerlo de una nueva forma. Derrida opina que ese “diálogo abierto” en el que los interlocutores comparten el mismo status e intentan llegar a un acuerdo puro y desinteresado, tan sólo determinado por la buena voluntad, es quimérico y manifiesta una falsa conciencia que conduce a una falsa comprensión. La apelación gadameriana a la buena voluntad no es, en su opinión, más que una máscara que encubre el ejercicio del poder. Gadamer es plenamente consciente de la posibilidad de la distorsión comunicativa, pero considera que ésta no es el caso normal de la comprensión y que el acuerdo mutuo exige un diálogo infinito. Dada la ausencia de un ideal de sociedad igualitaria perfecta, la buena voluntad actúa como condición *sine qua non* para edificar una genuina solidaridad humana, sin la cual sólo habría relaciones de fuerza bruta —enmascaradas por la ideología—. En toda conversación los interlocutores tienen que tener la buena voluntad de intentar comprenderse el uno al otro, porque la comunicación verdadera es un esfuerzo continuo por superar las distorsiones endémicas a la praxis comunicativa. Derrida insiste en que hablar de “buena voluntad” es mostrar que se pertenece a la época de la metafísica de la subjetividad. Nosotros creemos que el concepto de “buena voluntad”, en Gadamer, refleja justamente lo contrario: el intento de reforzar, en la medida de lo posible, el punto de vista del otro y la escucha del mismo. Esta actitud es esencial para la comprensión y, por tanto, no es un concepto estrictamente ético o voluntarista. Derrida sospecha del concepto de “verdad” que se halla implicado en esa buena voluntad y en el ideal de una comunicación armoniosa. No se percate de que esa sospecha va en contra de sí mismo, ya que cuando habla o escribe lo hace para que lo comprendan. Se pregunta si la “buena voluntad” no será un intento de restaurar la voluntad de dominación total del ente que caracteriza a la filosofía occidental. Esta sospecha tendría algún fundamento si la comprensión hermenéutica fuera únicamente apropiación de lo otro; pero Gadamer no proclama la asimilación de la alteridad en nombre de una voluntad de sentido unilateral, sino la dialéctica entre participación y distanciamiento o entre familiaridad y extrañeza. Recordemos, además, que Gadamer afirma que “no comprendemos mejor, sino siempre de otra manera”⁸ y, en este sentido, reivindica claramente la inevitabilidad y la riqueza de la comprensión totalmente otra. La comprensión no se da en la identidad, ya que exige ponerse en

⁸ Gadamer, H.G., *Gesammelte Werke*. Band 1. Tübingen: Mohr, 1986. s. 302 ff.

el lugar del otro; por eso, la hermenéutica de Gadamer es dialéctica, está tejida de infinitas mediaciones. La polémica que estos dos filósofos han mantenido en torno al concepto de “buena voluntad” refleja, en definitiva, que Gadamer es un humanista y Derrida un anti-humanista. De ahí su convicción de que, tanto el presupuesto gadameriano de la buena voluntad, como la comunidad ideal de diálogo habermasiana no existen sin represión para establecer las normas y convenciones del debate. Derrida no comparte, obviamente, el concepto gadameriano de “comunidad” que presta significado al presente a través de una tradición de interpretaciones; no tiene en cuenta que la comprensión es un logro humano mediado por una serie de procedimientos y transmisiones, no reconoce que la interpretación es una experiencia compartida. La hermenéutica, en cambio, subraya la participación en la tradición. Todo pensamiento crítico, incluido el de Derrida, forma parte de la tradición metafísica occidental, entre otras cosas porque emplea su lenguaje. No podemos escapar de las influencias negándolas simplemente; hasta la anulación del logocentrismo corre el riesgo de ser logocéntrica. La estrategia de Derrida para superar este peligro consiste en des-sedimentar todas las significaciones que vienen del *logos* y de los valores metafísicos que han provocado la marginación de la escritura ¿Cabe esta posibilidad?

A pesar de estas discrepancias, Gadamer ha reconocido su afinidad con el giro hermenéutico de Derrida⁹. Está de acuerdo con él en que la lengua es plural y en la trivialidad de asignar a cada palabra un significado. No obstante, pretende desprender el concepto de la palabra de su sentido gramatical, porque la palabra es eso que ella dice y este algo está por encima de las distinciones gramaticales en sentencias, palabras, sílabas, etc. Gadamer considera que la *écriture* se corresponde con la lectura, ya que aquella no es nada si no es leída, es decir, si no se convierte en discurso hablado. Ahora bien, la lectura no es sólo reproducción, sino producción. Derrida, por el contrario, dice que la lectura es escritura de la escritura¹⁰; ésta sólo remite a sí misma, porque es *différance*: ni palabra ni concepto, ni significante ni significado, indecibilidad y relación dispersa de huellas. Define la “gramatología” como la ciencia de las huellas escritas. Si Gadamer se aferra a la tradición de la palabra e intenta descifrar los significantes para hallar el sentido, Derrida confía en la escritura, porque es superficie que no esconde ningún dentro. Para Gadamer la escritura sólo es una forma de habla alienada, una opacidad

⁹ Cfr. Gadamer, H.G., *Gesammelte Werke*, 10,s. 135.

¹⁰ Cfr. Derrida, J., *La dissémination*, Paris: Seuil, 1972, pp. 71-2.

que se interpone entre intérprete y sentido y la tarea hermenéutica consiste en descifrarla. Ambos filósofos insisten en la diferencia, pero Gadamer no la busca en la escritura; opina que el *Verstehen* incluye la diferencia, ya que el que comprende habla desde sí mismo como otro y se dirige a otro; comprender es dialogar y sólo el diálogo permite el consenso. Derrida piensa que la escritura habla con una voz interna; olvida que exige ser leída y que no podemos leer un escrito sin comprenderlo, sin expresarlo y anticipar así su sentido: la actualización del escrito, como la palabra hablada, necesita interpretación.

La gramatología anuncia que la escritura no debe confrontarse con un mundo de referentes exteriores y acaba por convertirse en un texto sobre la nada o en una escritura privada de pretextos externos. La autonomización de la escritura constituye una objeción a la tesis husserliana y gadameriana de una conciencia anterior al lenguaje, y en general a la de una experiencia, a la de un mundo de la vida del que la palabra y la escritura serían meras representaciones. Derrida confiere a la escritura una capacidad ontológica: “la palabra derrideana *texto* es una traducción (sin traducción) de la palabra heideggeriana *Ser*”¹¹. En efecto, Derrida propone pensar el texto de la misma manera que Heidegger pensaba el Ser: no como algo que se presenta de inmediato, sino como huella y diferencia. El olvido del ser consiste en su simple presentación, en la consideración del ser como un ente y la escritura derrideana pretende superar esa tentación concibiéndose como aquello que en el presentarse manifiesta una ausencia: la del referente del que se supone que el signo gráfico es sólo una huella. En cambio, para Gadamer es la comunicación lingüística (a través del lector) la que determina el significado del texto, en virtud de su apertura a la tradición y al trabajo de la historia. Su concepto de *Wirkungsgeschichte* es una noción próxima a la *Trace* de Derrida: el *Wirken* de la historia actúa como la inscripción de la *Trace* que nos pone en relación con el pasado al que pertenecemos. Ahora bien, si para Gadamer la *Wirkungsgeschichte* es el lugar de la fusión de horizontes entre el pasado que nos interpela y el presente que se pone a la escucha de su origen, para Derrida la *Trace* encarna la ausencia de toda referencia que no sea textual, ya que su teoría del lenguaje no incluye ni una teoría de la verdad ni de la referencia. Gadamer considera que esta actitud es reduccionista y asegura que existe una referencia real: la cosa objeto del texto o del diálogo. Derrida, por el contra-

¹¹ Gasche, R., “Joining the Text: From Heidegger to Derrida”, en Arc, J., (ed.). *The Yale Critics. Deconstruction in America*. Univ. of Minnesota Press, 1983, p. 160.

rio, adopta una hipótesis gramatológica consistente en cuestionar todo concepto del lenguaje dominado por el significado y en deconstruir el sistema de oposiciones conceptuales (sensible-inteligible, cuerpo-alma, etc) de la metafísica, que ha subordinado, desde Platón, la escritura al habla y ha asignado al *logos* el origen del sentido y de la verdad. La *différance*, la repetición del signo hacen que la escritura no remita a nada exterior a ella misma, que no sea representación de una supuesta realidad o verdad que la dominara en calidad de significado transcendental.

Como la gran mayoría de los términos derrideanos, la *différance* no se presenta nunca, porque excede al ser y rompe con los dualismos; por tanto, Derrida sólo puede decir lo que no es y añadir que la *différance* se escribe, porque su *a* se lee pero no se oye. Este concepto está íntimamente ligado al de "escritura" y su objeto es el mismo: oponerse a la tradición logocéntrica, rechazar su fonocentrismo y su culto de la identidad. Para ser más exactos, deberíamos decir que la deconstrucción no produce conceptos sino *différance*; ésta no pretende ser transcendental, ni siquiera puede ser conocida en términos de presencia. La *différance* enlaza diferencias que únicamente aparecen en la escritura; la aprehendemos por sus efectos pero es irreductible a ellos. La ontología es incapaz de pensarla porque la *différance* es sólo un nombre metafísico y no hay nada que escape a ella o que no sea una marca en la cadena significativa en la que no hay puntos fijados *a priori*, ni posiciones de seguridad. El contexto de nuestras sentencias está siempre abierto a nuevos significados; nada puede ser dicho al margen de la *différance*. La significación no es función del sujeto hablante, sino que éste es función del lenguaje y efecto de la significación. Sujeto y objeto son productos de la *différance* y están inscritos en ella, porque el sujeto no es presente, no tiene esencia, sino que es un simple proceso. Matizando estas afirmaciones, Gadamer asegura que la diferencia sólo existe en la identidad y ésta en aquélla; el pensamiento incluye ambas. La hermenéutica dialéctica de Gadamer opta por mantener unidos en tensión los términos aparentemente excluyentes y convertir las diferencias en puntos de evaluación y de convergencia reciproca.

Derrida y Gadamer están de acuerdo en que lo escrito excede la intención significativa del autor debido a que el significado es inseparable de la aplicación. Pero, si la deconstrucción afirma que no hay significado intrínseco, sino juego de signos, si absolutiza el texto y asegura que no hay nada fuera de él, la hermenéutica busca el sentido profundo, la comprensión latente que necesita ser plasmada en las palabras para que éstas no se conviertan en mero

juego y permanezcan al servicio de la cosa misma. Esto se debe a que la hermenéutica cree que el diálogo siempre entraña posibilidades de significación, aunque el significado sea inexhaustible y el diálogo infinito y no podamos obtener una significación final o un fundamento de la interpretación: "...el diálogo que continuamos en nuestro propio pensamiento y que quizá se enriquece en nuestro tiempo con nuevos y grandes interlocutores de una humanidad de dimensiones planetarias, debería buscar siempre a su interlocutor ... especialmente si este interlocutor es radicalmente distinto. El que deconstruye e insiste en la diferencia, se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final"¹². Desde el punto de vista de Gadamer, la obra de Derrida no sería, pues, más que una introducción a la infinita labor de la hermenéutica, al diálogo.

El diálogo gadameriano supera las posiciones individuales creando un consenso, una fusión de horizontes, un progreso de la razón. Dialogar significa no conformarse con nuestra tradición, sino corregirla a través del intercambio con las otras culturas. El reconocimiento de la pluralidad histórico-cultural de las formas de vida y de los esquemas conceptuales no implica escepticismo respecto a la idea de razón. Ahora bien, podemos preguntarnos si la racionalidad es consentimiento y buena voluntad para admitir la existencia de opiniones mejores. Aunque así fuera, ¿no sería necesario hacerlo desde alguna opinión previa y utilizando algún criterio para distinguir las opiniones verdaderas de las falsas? ¿No se requiere algún *standard* previo de racionalidad? Sin él, cualquier diálogo podría considerarse verdadero independientemente de sus motivaciones, de sus resultados, de la información de sus participantes, del número y la procedencia de éstos, etc. Gadamer no parece haberse planteado seriamente estas objeciones, pues para él, la hermenéutica se ocupa de la integración, del consenso entre participantes que modifican sus posiciones iniciales y hallan un marco común aceptable de normas cuya validez no puede ser absoluta.

R. Rorty ha dicho que la hermenéutica no se ocupa de la fundamentación del conocimiento o de los métodos, sino de la autocreación y que no busca la racionalidad fundada en el consenso, sino la simple discusión de las ideas convencionales. Por eso, hermenéutica y epistemología estarían radicalmente contrapuestas. En nuestra opinión, Rorty no ha comprendido correctamente la hermenéutica de Gadamer, ya que ésta sí que se ocupa de la

¹² Gadamer, H.G., *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1992, p. 359.

racionalidad y del consenso. Además Rorty vincula la hermenéutica a la poesía, a la imaginación, a la autocreación, mientras que Gadamer acentúa la legitimación del pasado y la tradición; confía en que en lo adquirido podemos encontrar elementos para romper el círculo metafísico de la eterna repetición de lo siempre igual. Nuestras interpretaciones no están exentas de fundamento, sino enraizadas en nuestra historia y, al mismo tiempo, tienen la misión de rehacerla. En cambio, Derrida nos dice que a la ciencia que estudia lo que ha sido siempre se le escapa la cosa misma y que no hemos de estudiar el pasado, sino aquello que no es pero permanece y continúa significando. Desde su perspectiva, el pasado es indeterminable metafísicamente, pero determinante. No hay verdad del pasado si por "verdad" entendemos ontología del origen, pero eso no significa que el pasado no tenga ningún valor para Derrida. Mientras Gadamer estudia la influencia de los significados sedimentados en el presente, Derrida le acusa de ingenuidad transcendental. Pero, al enfatizar la tradición, en nuestras preguntas y respuestas, Gadamer no está presuponiendo un super-sujeto o reduciendo la experiencia hermenéutica a una palabra vacía. Cuando Gadamer habla de nuestro constante diálogo con la tradición se refiere a un nombre colectivo para cada texto individual, porque la palabra sólo existe en una conversación, está ligada a la totalidad del acontecimiento pregunta-respuesta¹³.

La tradición gadameriana habla y sirve para comprendernos mejor como seres históricos; su hermenéutica es efectuar constante de la tradición, mientras que la deconstrucción es olvido activo de la misma. Ahora bien, reconociendo que es imposible situarse fuera de lo deconstruido, Derrida propone una gramatología o una especie de hermenéutica de una tradición considerada como terreno de discontinuidades, de no transparencia, una especie de relación de *double bind* con la tradición, una vuelta a ella para comprender de otro modo. A su vez, los textos de la tradición se presentan como *huellas* opacas y la interpretación ya no se propone reconstruir el pasado ni integrarlo en el presente, sino deconstruir las huellas y los textos nunca totalmente inteligibles, debido a la diferencia que separa nuestra interpretación de los objetos a los que se aplica. La actividad deconstructiva se convierte, entonces, en una pregunta sin respuesta, en una indicación de la incommensurabilidad del intérprete respecto al objeto de la comprensión: "La libertad

¹³ Cfr. Gadamer, H.G., "Destruktion and Deconstruction", en Michelfelder, D.P., op. cit., p. 112.

de la interrogación (doble genitivo) debe ser hecha y defendida. Permanencia fundada, tradición realizada de la interrogación que ha quedado como interrogación”¹⁴.

La tradición derrideana sólo permanece como objeto hermenéutico, pero no proporciona un criterio positivo de comprensión o una legitimación histórica del acto interpretativo. La finalidad de la gramatología no es indicar el sentido de una tradición, sino desligar y disolver los modelos instituidos de interpretación. En nuestra opinión, la de Gadamer es una postura más coherente que la de Derrida, especialmente en una época como la nuestra en la que es preciso economizar recursos y aprovechar los valores sedimentados a lo largo de los siglos, una época en la que la transformación y la creatividad puras son casi inexistentes. El conocimiento de nuestra tradición es condición indispensable —aunque no suficiente— para la crítica. La destrucción por la destrucción ha de ser sustituida por una profunda reflexión acerca de lo que queremos construir en lugar de lo dado. De ahí nuestra adhesión a la convicción gadameriana de que el lenguaje hablado se halla subordinado a la experiencia de la naturaleza inexhaustible de la verdad que se nos ha transmitido.

Si para Gadamer, la verdad es lenguaje en el lenguaje, es decir, se encuentra en la experiencia lingüística del mundo; para Derrida la verdad no es nada fuera del lenguaje y debemos expulsar la cuestión de la verdad y del error convirtiendo el lenguaje en escritura. Derrida considera que el sentido buscado por la hermenéutica no es transparente ni objetivable por lo que aquélla jamás alcanzará la luz de una ciencia explicativa; no comprende que un texto no es, para Gadamer, un objeto autónomo, que una interpretación no es una representación, que la relación entre ésta y el texto no es de correspondencia. La diferencia fundamental es que, para Derrida, no hay verdad, sino sucesión de interpretaciones. La verdad gadameriana se basa en la idea de que hay un origen fuera del sistema lingüístico que puede ser confirmado por él, pero lo único que Derrida conoce es el juego de los significantes. En realidad, la deconstrucción no renuncia ni a la verdad ni a la no verdad; niega la relación entre la presencia ontológica y la verdad. Está a favor de la pluralidad de la verdad, pero considera que ésta no coincide con la visión liberal que concede igual validez a todas las posiciones. La verdad es siempre situada, institucional y social; es histórica y no ontológica o transcendental, es una construcción. La verdad sólo designa, en Derrida, una relación estática entre

¹⁴ Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’E. Levinas”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 3-4 (1964).

lo interior y lo exterior y, por eso, se desinteresa de ella y cree que lo mejor es centrarse en lo que la gente hace, en el “ser en la verdad” o en el “ser en la no verdad”. Ahora bien, ¿cómo podremos analizarlos y diferenciarlos si renunciamos a explorar la verdad? Derrida llega a la conclusión de que la verdad del ser es que hay muchas verdades del ser, porque verdad y ser son tan sólo efectos históricos que se dan sin porqué. De este modo, se adhiere al pensamiento débil y a su ontología del declive de la verdad y del ser. La anti-metafísica del pensamiento débil es el presupuesto de una hermenéutica que se reduce a un juego in(de)finito y libre de interpretaciones que no están condicionadas por ninguna referencia al ser. La deconstrucción se desinteresa de la verdad porque no aspira al conocimiento; piensa que éste recubre la clausura impuesta por la presencia al texto. La hermenéutica sigue buscando el conocimiento; algo que esté más allá de las interpretaciones caprichosas y que nos permita constituir una sociedad y no una simple torre de Babel deconstruida. Esto se debe a que, en Gadamer, significado y verdad están íntimamente relacionados. Es cierto que la verdad de Gadamer es siempre una verdad histórica y que ha sido acusado de relativismo, pero él insiste en que la hermenéutica no estudia los objetos de acuerdo con nuestros propios intereses o usos, sino que intenta comprenderlos, preservarlos y redefinir su verdad. Derrida, en cambio, mantiene que todo ser sin referencia es también sin verdad y que sólo podría haber verdad en el supuesto de que hubiera algo fuera del lenguaje, de ese juego de diferencias carentes de sentido. Gadamer está convencido de que lo hay, porque el lenguaje es el medio universal de nuestra experiencia del mundo y, aunque el mundo está mediado por la lingüisticidad, no hay lenguaje sin él.

Derrida opina que el ser aparece allí sólo donde la palabra se estrella en el silencio, donde surge el no-ser definitivo; de esto se sigue que la interpretación no pretende comprender, sino ahondar en el absurdo. Todo es interpretación y todo es verdad, es decir, nada es verdadero en el sentido fuerte del término y nada queda verdaderamente interpretado. Nihilismo metafísico y hermenéutico que recae en todas las aporías consiguientes a la asimilación del ser con la nada. La huida de la verdad conduce a un nominalismo cognitivo e interpretativo propio de un misticismo nihilista de la debilidad. Derrida rechaza la razón filosófica y el *logos*; el puesto de éste es ocupado por la retórica, la cual sustituye incluso a la intencionalidad veritativa de la filosofía hermenéutica. A cambio, hipostasia la *différance* como si fuera el ser, pero en el fondo, está hablando de un juego de diferencias semiológicas, no ontológicas. Su pensamiento es un síntoma de la crisis metafísica y veritativa por la

que atraviesa la filosofía contemporánea. La hermenéutica gadameriana, en cambio, ejemplifica la confianza en la razón y en sus pretensiones de universalidad, pero quiere reconstruir radicalmente nuestra idea de lo que significa “ser racional” y afirma que la racionalidad se manifiesta en la lingüisticidad esencial de la experiencia humana. Ahora bien, aunque la comprensión está limitada por el lenguaje, aunque la verdad se revela en él, se enraiza en el contexto no lingüístico en el que es proferida. Esto evita que Gadamer desemboque en el relativismo lingüístico, porque no estamos cautivos en el lenguaje, sino que él nos abre posibilidades de expresión infinita en dirección a la verdad que somos; esta apertura del discurso conlleva un interés emancipador. La conversación infinita es el contexto último del conocimiento, porque la razón garantiza la correlación entre palabras y cosas y guía nuestra vida teórica y práctica.

Es verdad que en nuestro mundo el experto ha reemplazado al hombre de sabiduría práctica. Las decisiones sociales no son el resultado de discusiones razonadas en una esfera pública informada, sino las de un pequeño grupo de expertos técnicamente informados, que actúan en nombre de cualquiera. En esta sociedad lo importante no es la capacidad de tomar decisiones responsables, sino la adaptación a las que los otros han tomado por uno; dichas decisiones siguen la lógica de los imperativos tecnológicos. El efecto de este mecanismo es la irracionalidad social. Gadamer piensa que la filosofía debe tomar conciencia de su función y no desintegrarse en la teoría de la ciencia o desembocar en el diletantismo cultural; su tarea consiste en integrar nuestro conocimiento, ayudar al consenso público, prestar dirección al aparato científico-tecnológico y no únicamente en *hacer cosas juntos unos con otros*. La filosofía nos ayuda a orientar nuestras metas individuales y el conocimiento científico-técnico hacia la *buena vida*, que es una necesidad de la razón para la formación de un nuevo consenso sobre los objetivos apropiados de la vida social y del nuevo reconocimiento de la solidaridad. Sin embargo, Gadamer no explica cuál es su concepción de *lo bueno* o cuáles son las condiciones de existencia de un consenso público informado sobre *lo bueno*. Sólo apunta que la razón se desarrolla históricamente atendiendo a las concepciones colectivas de *lo bueno*. Derrida no ignora que somos seres históricos, pero desea comprender la historia como efecto de la diferencia, como huella y no como recolección de un sentido. Gadamer no sólo indaga el sentido de la historia, sino que se pregunta si podemos aprender de ella a ser más racionales.

A pesar de todas estas diferencias, al deconstruccionismo suele reprochársele lo mismo que a la filosofía hermenéutica de Gadamer: su

carencia de fundamento epistemológico y su arbitrariedad metódica. La deconstrucción se caracteriza, en efecto, por el rechazo a una adopción sistemática de códigos y metalenguajes establecidos; sin embargo, no reivindica una anarquía metódica. No toma partido contra el método, ni siquiera glorifica la ausencia de método, sino que tematiza la alternativa entre método y extra-metodicidad, y en general todos los indecibles que caracterizan a nuestra tradición. La deconstrucción se aplica cada vez a una singularidad, se reinventa constantemente y por eso no es un método; cada una de sus intervenciones tiene un carácter singular, al igual que el texto y su coyuntura; y además el responsable de la deconstrucción no es el sujeto, sino el acontecimiento histórico. Así pues, la deconstrucción no es método, ni una actividad, ni siquiera un concepto, sino una de las funciones del texto. Derrida no propone una hermenéutica técnica cuya misión sea revelar verdades ocultas en él; no es epistemólogo; entiende la deconstrucción como un juego carente de significado transcendental, como tensión o fuerza estructurante; de ahí ha derivado la concepción de la interpretación como libre lectura dirigida al abismo de significado.

Gadamer se opone a la absolutización del método en nuestra época. Considera que no hay método capaz de fijar el sentido correcto como si éste fuera alcanzable de una vez por todas; pretende superar “la era de la epistemología” y, por eso, no concibe la hermenéutica como un simple método a nuestra disposición, sino como una teoría filosófica; en cambio, Derrida nos la presenta como una simple técnica para la lectura de textos. Como dice Harvey, la deconstrucción no es ni siquiera una teoría, sino una estrategia textual o una práctica¹⁵. En efecto, la táctica interpretativa de Derrida consiste en mostrar como lo que hace un autor en su texto tiende a subvertir de una manera o de otra lo que dice, *l'intenté*. La de Derrida es una estrategia sin finalidad que intenta determinar desde el exterior —como si pudiera adoptar la posición del espectador imparcial— la filosofía recordándole lo que ha disimulado u olvidado.

También Gadamer se niega a entender la filosofía como una legitimación del conocimiento científico y vuelve a la tradición aristotélica de la filosofía como práctica. Frente al cientificismo moderno, la hermenéutica se define como arte —no como técnica— que guía la praxis humana. La deconstrucción, a su vez, se enfrenta al privilegio de la ciencia y la reduce a un texto

¹⁵ Cfr. Harvey, I., “Hermeneutics and Deconstruction: Ricoeur and Derrida”, texto presentado en la Penn State Conference on Interpretation Theory, April 5 (1984), cit. por Silverman, H., *Gadamer and Hermeneutics*. London: Routledge, 1991, p. 124.

perteneciente a nuestra tradición occidental susceptible de ser analizado en los mismos términos empleados por ella; tanto la filosofía como la ciencia son fenómenos de textualidad, de escritura y ambas se constituyen por diferencias.

En contra de Rorty, no se puede decir que la hermenéutica esté contrapuesta a la epistemología. Mientras que ésta se funda en el supuesto de que todos los discursos son conmensurables y traducibles entre sí y en que el fundamento de su verdad consiste en la traducción al lenguaje que refleja los hechos, la hermenéutica admite que no hay un lenguaje unificador y se esfuerza por apropiarse del lenguaje del otro, en vez de traducir el propio. Rorty, Gadamer y Derrida se niegan a reducir la filosofía a epistemología, pero “mientras que Gadamer logra llevarnos más allá del objetivismo y del relativismo, la crítica de la metafísica de Derrida nos coloca, con respecto a todos los propósitos prácticos, en un relativismo debilitador, en una forma de nihilismo filosófico”¹⁶. El mismo Foucault reconoció que la escuela de la sospecha estaba amenazada por el nihilismo, porque la interpretación desmascarante iba de una máscara a otra y así hasta el infinito pensando incluso que no había nada que interpretar y que el proceso hermenéutico se resolvía en sí mismo, desembocando así en la locura del puro lenguaje o en la disolución del referente de la interpretación¹⁷.

La deconstrucción destruye las seguridades ontoteológicas y disloca el sentido del ser y la unidad de la palabra, la esencia formal del signo concebido como una identidad absoluta e inmediata de significante y significado. El signo escapa a las cuestiones instituyentes de la filosofía, porque parte de una concepción estática del significado; Gadamer apunta que la tarea de la hermenéutica no consiste en establecer significados inmutables, sino en asimilar lo que alguien ha querido decir realmente¹⁸. Derrida opina que la comprensión hermenéutica siempre incluye apropiación y, por tanto, encubrimiento de la alteridad. Para él, la interpretación responde al deseo de llenar el vacío esencial del texto; de ahí que éste nunca tenga un significado último. La tarea fundamental de Derrida es ofrecer una teoría y una práctica para la lectura de textos; su actividad fundamental no es, pues, la interpretación. El texto no es lo interpretado, sino el dominio en el que tiene lugar la interpretación, un campo metodológico, un sistema de signos abierto con significado

¹⁶ Madison, G., “Beyond Seriousness and Frivolity”, en Silverman, H., op. cit. p. 121.

¹⁷ Cfr. Foucault, M., “Nietzsche, Freud y Marx”, en *Cahiers de Royaumont*, n.º 6. Paris: Minuit, 1967. p. 192.

¹⁸ Cfr. Gadamer, H.G., *Gesammelte Werke*, 10. p. 129.

plural. Para la hermenéutica, en cambio, el texto es el lenguaje abierto a un horizonte de significado interpretativo que es encontrado y producido al mismo tiempo.

Ni la hermenéutica ni la deconstrucción se presentan como interpretaciones que comentan fielmente lo dicho por otros. Pero Derrida insiste en que es preciso reinterpretar la interpretación¹⁹. Resulta difícil conjugar la búsqueda hermenéutica de la verdad y del sentido último del texto con la estrategia deconstructiva regida por la *différance*, por eso Derrida rechazaría incluso el término "hermenéutica": "por *hermenéutica* he designado el desciframiento de un sentido o de una verdad resguardados en un texto. La he opuesto a la actividad transformadora de la interpretación"²⁰. En opinión de Derrida, la hermenéutica se sitúa todavía en la línea de la concepción de la historia como efectividad del sentido e intenta descubrirlo en el texto, implica la perfección anticipada de éste y la buena fe del intérprete que confía en el privilegio ontológico y semántico del texto. En cambio, la lectura deconstructiva sospecha de él, lee entre líneas, atiende a lo marginal; así permite un suplemento de interpretación y crea un nuevo texto a partir del anterior.

Derrida se acerca a la hermenéutica de la sospecha y ésta corre el peligro de caer en el dogmatismo, es decir, de detenerse en una interpretación estable o de replegarse sobre la semiótica afirmando la existencia absoluta de signos. La tesis derrideana de la total independencia de los signos nos parece poco plausible, ya que es difícil creer que un signo pueda, por sí mismo, realizar funciones de significación. Como Derrida, la hermenéutica gadameriana parte de la convicción de la imposibilidad de una interpretación definitiva o de una transparencia total, pero la historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*) debilita la voluntad desenmascaradora y se sumerge en una opacidad constitutiva que proviene del hecho de que el intérprete está condicionado por la historia y, por consiguiente, su interpretación siempre será finita y abierta a ulteriores aportaciones. Mientras que la hermenéutica de la sospecha enfatiza los aspectos aporéticos de la interpretación, la gadameriana se presenta como una relación poco problemática con la tradición. Hermenéutica y deconstrucción operan, por consiguiente, en diferentes niveles: la primera es una filosofía de la transmisión, comunicación y enriquecimiento del significado; la deconstrucción se interesa por lo que confiere y, al mismo tiempo, limita dicho significado.

¹⁹ Cf. Derrida, J., *Marges de philosophie*. Paris: Minuit, 1972, p. 362.

²⁰ Derrida, J., "La question du style", en AA.VV., *Nietzsche aujourd'hui*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1973, p. 291.

Gadamer se declara partidario de la dialéctica de la conversación, del lenguaje compartido, de la lógica de la pregunta y de la respuesta. Tal lógica nos abre a una dimensión de comprensión comunicativa que va más allá de las aserciones fijadas lingüísticamente y de las síntesis monológicas de algunas dialécticas; tampoco descuida la relación entre lo dicho y lo no dicho. La deconstrucción, en cambio, no aspira a la comprensión hermenéutica del sentido de un discurso, sino que se adentra en la cara oculta de éste, en su fondo de ilegibilidad, en las fuerzas no intencionales inscritas en él. Define el texto como algo que, por su propia naturaleza, se resiste a ser comprendido como expresión de un sentido, ya que éste es un producto de la tradición logocéntrica que hay que deconstruir. A diferencia de lo que sucede en la hermenéutica, deconstruir no es reconocer un sentido lo más unívoco posible, sino apostillar con nuevos fragmentos de escritura los legados textuales de la tradición. La irreconocibilidad del contexto se suma así al valor puramente evocativo del fragmento que caracteriza la lectura deconstructiva.

Con la deconstrucción desaparecen dos elementos clásicos de la hermenéutica: la interpretación y la comprensión. Ambos presuponen, según Derrida, la definición de un contexto interpretativo, un referente de significación signica y semántica y un intérprete. La huida del *logos* derrideano equivale a la huida de la filosofía e incluso de la hermenéutica. Sin *logos* no hay más que hermenéutica de la palabra propia y de la propia ficción. Si la identificación derrideana del ser con el lenguaje borra al primero o lo considera en su presencia como *huella*, Gadamer va más allá de las palabras, a la cosa misma; es consciente de que todo está mediado por el lenguaje y eleva a primer plano el carácter conversacional de éste, pero cree que en toda conversación algo viene al lenguaje. Comparte con Derrida el *locus communis*: del lenguaje, la escritura y la textualidad. Sin embargo, Gadamer insiste en que el lenguaje es un puente que permite la comunicación mientras que Derrida quiere convencernos de que el lenguaje es lo que imposibilita o dificulta indefinidamente la autocomprensión del significado. Éste no es, en su opinión, la aprehensión de los rasgos de una configuración estable del mundo, sino un proceso dinámico diferido en series infinitas de reinterpretaciones en las que ningún concepto puede considerarse autoevidente, debido a que el intérprete está afectado por el proceso mismo. Al apostar por el textualismo, la deconstrucción se transforma en una nueva forma de escepticismo nominalista.

Se ha dicho que la cuestión del contexto constituye el agujero negro de la deconstrucción²¹, y hace de ella una práctica gratuita y arbitraria. En efecto, de la descontextualización sistemática de los textos, del juego libre de la escritura y la interpretación, se pasa rápidamente a una forma hueca de usar los textos filosóficos, porque se parte de la convicción de que la escritura sólo remite a sí misma. En realidad, cuando la deconstrucción afirma que la contextualización es un procedimiento metafísico, no está negándola, sino reconociendo la imposibilidad de recuperar el contexto y de objetivarlo; lo único que podemos hacer, según ella, es re-contextualizar. Esta tesis no está demasiado alejada de la convicción gadameriana de que se hace historia desde la historia y no desde fuera de ella. Ahora bien, Gadamer plantea una continuidad entre pasado y presente, mientras que Derrida entiende que entre el contexto pasado (contexto objeto) y el presente (contexto sujeto) existe una discontinuidad que provoca una recontextualización infinita.

A pesar de lo que hemos dicho hasta el momento, no es correcto afirmar que la frontera entre hermenéutica y gramatología se reduzca a la que existe entre sentido y sinsentido. Para Derrida el texto es producción y pertenencia, como para Gadamer, pero sólo porque remite siempre a otros textos a los que pertenecemos. Ambos piensan en el lenguaje, pero Gadamer mantiene que hay algo fuera de él que debemos comprender y que el lenguaje es sólo una de nuestras múltiples formas de ser en el mundo. Derrida niega la noción de "comprensión" diciendo que sólo hay interpretación o lenguaje. Gadamer opina que el texto amplía lo que hemos interpretado en él y que la verdadera interpretación es la que aplica el texto a nuestro mundo. Si para éste, la interpretación es apropiación, para Derrida es crítica que desea producir una estructura significante del texto sin reproducir el sentido. En definitiva, si la hermenéutica concibe la interpretación como desciframiento y búsqueda de la verdad, Derrida la entiende como libre juego de los significantes; niega la estabilidad, porque sólo hay interpretaciones diferidas. La multivocidad del texto le lleva a afirmar que el objeto de la interpretación ha de ser simplemente un juego inventivo, una parodia en la que no importa encontrar la verdad o apropiarse un significado; todo se reduce a la indecisión.

Los dos filósofos desarrollan también el concepto de "juego", pero Derrida no lo integra en la comprensión del significado, no sitúa la estética en la hermenéutica. Adopta el concepto nietzscheano de "juego", como algo

²¹ Cfr. Scholes, R., "Deconstrucción and Comunicación", en *Critical Inquiry* 14, 2 (1988), pg. 278-295.

carente de fundamento y propósito, que excluye la noción de progreso. El juego derrideano es afirmación de la inocencia del devenir y del mundo, en cuanto signos sin verdad. Se trata de un juego sin meta ni significado. El juego gadameriano de la experiencia lingüística no tiene finalidad pero está lleno de sentido; a través de él no se nos revela la verdad última de las cosas, pero se intensifica nuestra autocomprensión. Para Gadamer, el juego es una metáfora del proceso comprensivo y no implica rechazo de las normas o del sujeto. El privilegio hermenéutico de la simultaneidad o la presencia eterna de un significado sometido a la temporalidad del texto está lejos de anunciar el eclipse del sujeto y del autor, defendido por Derrida. El propósito de Gadamer no es renunciar a la subjetividad o al humanismo; con la noción de "juego" pretende ir más allá de ambos conceptos, pero no rechazarlos. Si Derrida desea descentrar al hombre, transformarlo en lenguaje, en un significante más de la cadena, Gadamer antropomorfiza el mundo o dice que las cosas tienen un significado y un lenguaje para nosotros. Frente al estructuralismo y al deconstruccionismo, Gadamer fomenta el papel del sujeto, tanto en la comprensión como en la experiencia, sin eliminar por ello al objeto. El sujeto de su hermenéutica no es, sin embargo, sinónimo de sometimiento, sino que tiene una función activa en la interpretación. Por tanto, lejos de anular la subjetividad, el juego reconcilia a los jugadores consigo mismos y supera la oposición clásica sujeto-objeto; está emparentado con la fusión de horizontes que se produce en la comprensión y origina la transformación del sujeto en su encuentro con el otro. La verdad no significa, entonces, correspondencia con la realidad, presencia, sino revelación de posibilidades de ser y actuar que emergen en y por el significado del encuentro. En el juego de Gadamer nos jugamos algo, perdemos o ganamos nuestro ser, nuestra infinita realización; implica la aceptación de las normas de la cosa. Según Derrida, no hay confirmación posible fuera de la red de los signos y de nuestras arbitrarias intrusiones en ella. Gadamer piensa que si lo hay y que ese algo se confirma o se niega en el juego de la tradición, porque el juego gadameriano es conocimiento y, aunque no tiene fin, posee un objeto, porque se compone de momentos discretos de comprensión. El placer del juego, en Derrida, es como un efecto flotante e inmotivado, mientras que, en Gadamer, es una confirmación de la verdad, porque el juego es modelo de la actividad humana que intenta comprender experiencialmente y no instrumentalmente. Cuando Gadamer afirma que el juego es movimiento sin fin que se renueva en una constante repetición que produce algo nuevo, se opone a la concepción derrideana de la repetición como negatividad del juego: éste vacía al ser y borra

la presencia y la identidad a través de la frivolidad²². El diálogo sigue, en Gadamer, el modelo del juego, mientras que la deconstrucción es inaccesible al diálogo, ya que se aplica a sistemas monológicos, es un juego del lenguaje.

¿Qué significa entonces “interpretar”, según Derrida? No demasiado: un juego interpretativo que engendra infinitas series de interpretaciones. Estamos condenados a una oscilación perpetua entre interpretaciones en conflicto entre las cuales es imposible elegir una definitivamente, porque la deconstrucción no acepta que el texto tenga un estatuto ontológico, que sea capaz de redesarrollar el mundo del lector en términos intersubjetivos. El texto no es sino la transformación de otros textos, como los signos son nuevas articulaciones de signos que han sido usados y la única función del intérprete es deconstruirlos. Nos preguntamos si es posible deconstruir los textos sin destruirlos, si es posible eliminar las máscaras sin sustituirlas por otras: sí, tras la deconstrucción, queda algo más que el silencio que sigue a la emancipación del texto de las interpretaciones doctrinales.

Gadamer también rechaza la posibilidad de un significado unívoco transcendental, pero, a diferencia de Derrida, no llega a proclamar que sólo haya juego infinito de signos. Afirma que no puede haber un texto final, pero que siempre hay algo fuera del orden de la textualidad que permite que existan significados compartidos. A los ojos de Derrida, esta textualidad hermenéutica es *effacée*, es decir, tiene la pretensión de penetrar en el sentido virtual del texto, mientras que la suya es una textualidad *remarquée*, que supera los conceptos filosóficos enfatizando el espacio de la escritura. Si, en Gadamer el texto es presencia textual del sentido, en Derrida, la textualidad se remarca por el irreductible exceso de lo sintáctico sobre lo semántico. Tiene la pretensión de desconstruir la noción gadameriana de “apertura del significado” que presupone la continuidad de la comprensión. En contra de la ontología esencialista y de la hermenéutica, asegura que no hay significados estables, ni siquiera el que el autor otorga a su obra, porque el autor no es una instancia transcendente, sino que se agota en el texto que escribe y que ya no domina. Gadamer está de acuerdo en que el texto no depende del autor, pero piensa que éste tan sólo desaparece en nombre del mensaje y de la idealidad del sentido. Al negar la tradición hermenéutica y la intención significativa del autor, Derrida cae en un cierto “historicismo relativo” que hace imposible todo fundamento gnoseológico objetivo de la interpretación. A diferencia de él, Gadamer no acepta que la comprensión sea sólo lingüística; piensa que, al

²² Cfr. Derrida, J., *Posiciones*, Valencia: Pretextos, 1977, p. 92.

mismo tiempo, produce nuevos significados. La comprensión es inseparable de la aplicación o de la apropiación del texto. Gadamer se interesa por el sentido que éste tiene para nosotros; distingue el sentido de la referencia, el significado invariable de las palabras y su aplicación a nuestra situación particular. Derrida, en cambio, se desinteresa del contenido o del tema, descontextualiza el texto y nos conduce a la arbitrariedad interpretativa. El proyecto deconstruccionista renuncia al momento de la apropiación, porque rechaza el retorno a la subjetividad. En cambio, la fenomenología hermenéutica se propone desobjetivizar la apropiación, pero no olvidarla. La hermenéutica cree que siempre hay posibilidad de significado, aunque éste sea inagotable; frente al logocentrismo, pero también frente a la deconstrucción, sostiene que el significado es un proceso infinito, inexhaustible y plural. Ahora bien, la polisemia hermenéutica difiere de la diseminación derrideana, porque aquélla explota el contenido semántico de las palabras mientras que la diseminación lo hace estallar, rechaza las oposiciones y afirma que el sentido no puede ser más que un “entre”. La intención de descifrar un texto es, en consecuencia, fútil; lo único que podemos hacer con él es desenredarlo. También Gadamer niega que el texto tenga un significado inmutable; sin embargo, en su hermenéutica no hay espacio para la lectura errónea; ésta sólo se produce cuando el lector renuncia a la tradición, al lugar en el que se revela el Ser.

En suma, mientras que la hermenéutica trata de interpretar y comprender un texto, la deconstrucción lo descompone. Aquélla ha de entenderse como recolección y ésta como diseminación. Pensamos que la deconstrucción no es un esfuerzo serio como la hermenéutica, sino un juego que proporciona placer y no coincide con el juego del lenguaje de Gadamer, porque la diseminación juega en la diferencia sin referencia, sin interioridad ni exterioridad y la diferencia no es posición ni negación sino lo otro de todo ello. La gramatología no pretende romper la unidad, puesto que no existe, sino traducir la dispersión y descubrir la diferencia. En cambio, la hermenéutica trata de recolectar los fragmentos dispersos de la unidad, aún sabiendo que esa tarea nunca se colmará.

Gadamer considera que la comprensión auténtica de un texto revela una verdad histórica; Derrida rechaza la idea de que la lectura ofrezca verdad. Aquél nos aconseja que tratemos al texto como un Otro inteligible, ya que de otro modo el diálogo sería imposible. Derrida piensa que incluso la noción de Otredad ha de ser deconstruida. Frente a él, Gadamer subraya más la relación que la diferencia, porque en nuestra sociedad burocratizada y especializada es preciso reforzar la solidaridad, resaltar lo común y vinculante y no lo dife-

rente. Ya hemos cosechado los frutos de una larga educación para lo diferente y la sensibilidad que exige la percepción de las distinciones, pero también es preciso reflexionar sobre las profundas solidaridades de la vida colectiva.

La reflexión gadameriana sobre el texto sirve para diferenciar su planteamiento claramente de una postmodernidad que ya no confía en la racionalidad dialógica. Gadamer no es un pensador postmoderno, ni tampoco un ecléctico, ya que sus obras son anteriores a lo que se ha dado en llamar “pensamiento postmoderno”. Este nos reconduciría a un modelo mimético en el que no se imita una verdad preexistente, sino una imitación, que imita otra imitación y así sucesivamente. La *mimesis* postmoderna ridiculiza la idea de una fuente original, un mundo que precede al mimético, porque quiere que aprendamos a vivir después de la verdad, más allá del conocimiento, de la historia, de los ideales políticos... ¿Qué sentido tienen, entonces, el diálogo, el consenso y las interpretaciones? ¿El de puras representaciones o puestas en escena? ¿El nihilismo activo es la única salida posible de este laberinto lúdico que es nuestra vida? ¿Acaso la imaginación seguirá siendo humana si abolimos al hombre y, con él, todo proyecto de verdad, si aniquilamos la diferencia entre lo real y lo virtual? ¿No acabaría disolviéndose, entonces, la propia imaginación?

Caputo entiende la hermenéutica que deriva de Heidegger como una recuperación (*recovery*) del hombre²³. La vinculación de este filósofo con la fenomenología y la proclamada vuelta a los orígenes de ésta no tiene nada que ver con la nostalgia de la presencia, sino con el coraje de la repetición. En efecto, cuando Husserl propugna la vuelta a lo primordial, plantea el retorno a las cosas mismas y a sus potencias todavía no realizadas; su mirada se centra en la presencia, no con el objeto de añorar el pasado, sino con el de pensar y constituir el futuro. Para Derrida, sin embargo, la estructura de la recuperación es siempre metafísica, porque implica un movimiento de la ausencia provisional a la presencia permanente.

Gadamer va más allá de Derrida porque asegura que las palabras no existen *per se*, sino en la conversación y que la esencia del acuerdo no se halla en el “Vouloir-dire”, sino en la pretensión de decir el ser más allá de las palabras buscadas o encontradas²⁴. Nosotros nos adherimos a esta hermenéutica dialó-

²³ Cfr. Caputo, J., “Hermeneutics as a recovery of man”, *Man and World* 15 (1982), pp. 343-367.

²⁴ Cfr. Gadamer, H.G., “Hermeneutics and Logocentrism”, en Michelfelder, D.P., (ed.) op. cit. p. 118.

gica y a su apertura a nuevas interpretaciones, aunque sentimos cierta nostalgia de objetividad y, sobre todo, consideramos que es necesario fijar algún criterio para distinguir las interpretaciones erróneas de las verdaderas. Es cierto que la historia nos obliga a una cura de humildad y a aceptar que el texto es inagotable como fuente de experiencia y que toda pretensión de fijar su significado es fútil, ya que por exhaustiva que sea nuestra interpretación, no anula la validez de otras. ¿Implica esto que comprender es aceptarlo y perdonarlo todo? No, ya que una interpretación auténtica —en sentido heideggeriano— es aquélla que intenta comprender más allá de la anonimidad del *se*, buscando el encuentro con la cosa misma con la intención de comprobar lo que *se* dice de ella; en palabras de Gadamer, “toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar y orientar su mirada a la cosa misma (que en el filólogo son textos con sentido que tratan a su vez de cosas)”²⁵.

La hermenéutica confía en el lenguaje, en la buena voluntad de una conversación, en el poder de la tradición; la deconstrucción, en cambio, sospecha de esta confianza y asegura que el lenguaje, el significado, la tradición y la verdad no han llovido del cielo, sino que han sido constituidos como unidades de significado, frágiles invenciones que han adquirido un inusitado prestigio. Derrida se alimenta de la sospecha y así inaugura un nuevo escepticismo. No está mal, como propone Ricoeur, combinar la hermenéutica de la apropiación con la de la sospecha, pero debemos evitar caer en una negación total del potencial creador del sujeto humano y comprender que la sospecha, sea crítica o deconstructiva, también tiene sus limitaciones. Como ha señalado M. Ferraris, la hermenéutica de la sospecha manifiesta hoy señales evidentes de obsolescencia, mientras que la filosofía hermenéutica derivada de Gadamer tiende a situarse en el horizonte totalizador de la filosofía tradicional, de la reflexión extrametódica. Es más, “la hermenéutica ha conseguido su propio rol unificador de *koiné* lingüística y teórica, precisamente poniendo entre paréntesis las intenciones más netamente desenmascaradoras de la escuela de la sospecha y presentándose no como ruptura y superación de la tradición filosófica, sino como su memoria y conservación”²⁶. La deconstrucción, en cambio, pretende negar toda autoridad pero, en el fondo, deja las

²⁵ Gadamer, H.G., *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1988. pp. 332-3

²⁶ Ferraris, M., “J. Derrida: deconstrucción y ciencias del espíritu”, en AA.VV., *Teoría literaria y deconstrucción*. Madrid: Arco, 1990, p. 342.

cosas tal y como están. No es extraño, entonces, que se haya hablado de la “antihermenéutica de Derrida” y de su deconstrucción como “pensamiento omniscritico”²⁷. En todo caso, Derrida sólo tendría cabida en una hermenéutica negativa caracterizada por la extinción del autor, la intención significativa de éste, el sentido del texto, del intérprete y de la voluntad exploratoria del sentido.

Nuestra propuesta es permanecer abiertos a la pretensión de verdad de los textos y de los otros, pero sin exagerar esta actitud de infinita comprensión del hermenéuta para no caer en lo que Apel ha llamado “paralización del juicio moral y del compromiso político-moral”²⁸. Somos conscientes de que no siempre es fácil conciliar al humilde hermenéuta que quiere aprender de los clásicos con el crítico desafiante. Sin embargo, creemos que vale la pena intentarlo, especialmente en tiempos como los nuestros en los que prevalecen las falsas conciliaciones y la mediocridad generalizada se confunde con el término medio del que nos habló Aristóteles. Hoy la hermenéutica nos ayuda también a transparentar nuestras posturas y nuestra oposición consciente. La hermenéutica exige conservación de la tradición, pero también aplicación a la situación actual, es decir, dialéctica entre teoría y práctica. Si no queremos someternos a la retórica apocalíptica que domina el discurso actual del post-moderno, no podemos renunciar a la reconstrucción, ni complacernos en la paralización del espíritu y de la acción; esto sería simplemente apoyar el orden establecido. Constantemente nos vemos obligados a responder a los otros, a tomar posiciones, a decidir. Más allá del mismo y del otro, allende las máscaras, está la exigencia inalienable del otro de ser reconocido como persona singular. En la proclamada era del vacío y de la fragmentación, tras el fin del hombre y ante el dominio alarmante de la lógica del simulacro en nuestra vida cultural y económica, pervive la necesidad de interpretar nuestro mundo cotidiano. La misión que debe asumir la hermenéutica entonces es desvelar y criticar los intereses ocultos de productores y receptores, así como la formación de la opinión.

Entendemos, en todo caso, la deconstrucción como un momento del círculo hermenéutico y no como su punto de partida o su meta. Debemos seguir pensando si el proyecto hermenéutico y el deconstructivo pueden recomponerse en una hermenéutica ampliada. Estas páginas han querido mostrar que ambas prácticas están separadas metódica y conceptualmente. Es posible que

²⁷ Cfr. Cuesta Abad, J.M., *Teoría hermenéutica y literatura*, Madrid: Tecnos, 1991, p. 96.

²⁸ Cfr. Apel, K.O., *La transformación de la filosofía II*, Madrid: Taurus, 1985, p. 367.

la explicación de esta divergencia se encuentre en las distintas matrices teóricas de las que parten: la hermenéutica de Gadamer tiene base historicista, se interesa por el mundo de la vida de la fenomenología; la deconstrucción, en cambio, pertenece a la tradición postestructuralista y privilegia las formas simbólicas separadas de la historia y de las intenciones psicológicas en las que se *inscriben*. Esto demuestra, una vez más, la enorme influencia que ejerce sobre nosotros nuestra formación y la tradición a la que pertenecemos.