

## Del fundamento al horizonte Del horizonte al margen \*

Diana María López

### Resumen

La diseminación y la hermenéutica no deben contrastarse de un modo extremo. Sin embargo, sería engañoso considerar a la primera sólo como “sucesora” o un mero derivado, aunque en una dirección diferente, de la segunda. Mientras la hermenéutica, conforme la entiende Gadamer, nace de la conciencia de las determinaciones históricas que nos definen como intérpretes y pretende establecer un diálogo productivo entre los textos de la tradición y las condiciones actuales del diálogo social; el objetivo de la gramatología, según Derrida, consiste en proponer un nuevo modo de relacionarse con los textos escritos y con el problema de la escritura en general, disolviendo o transformando en discontinuos, con la introducción de virajes o márgenes de juego, los modelos instituidos de interpretación.

**Palabras claves:** Hermenéutica – deconstrucción – texto – escritura – interpretación

### Summary

Dissemination and hermeneutics should not be extremely contrasted. But it would nevertheless be deceptive to consider the former only as a “successor” or a mere offshoot –though in a different direction– of the latter. While hermeneutics, as understood by Gadamer, has its origin in the conscience of the historical determinations which define us as interpreters and tries to establish a productive dialogue between the texts of tradition and the present conditions of social dialogue, the aim of grammatology consists, according to Derrida, in proposing a new way of connecting with the written texts and with the problem of writing in general, by dissolving the instituted models of interpretation or by turning them discontinuous, through the introduction of turns and scopes of playing.

**Key words:** hermeneutics – deconstruction – text – writing – interpretation

La hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, se ubica resueltamente fuera de los parámetros establecidos por la filosofía de la conciencia y su paradigma epistemológico. La idea de cognición mediada por el lenguaje y ligada a la acción, así como el virtual desplazamiento de la reconstrucción racional a la *praxis*, se articulan en orden al rechazo de los medios que llevaron a postular el carácter necesario del fundamento como modo de resolver en una instancia a-histórica, el cumplimiento de un destino en el que todos los opuestos estuvieran determinados a resolverse en una síntesis. El modelo del diálogo, según el propio Gadamer “[...] abre una dimensión de acuerdo que va más allá de los

\* Redacción original realizada pocos meses después de la muerte de Jacques Derrida, acaecida el 8 de octubre del 2004.

asertos fijados lingüísticamente y sobrepasa también la síntesis omnicompreensiva entendida como autocomprensión en el monólogo de la dialéctica”.<sup>1</sup>

Al proponerse como teoría de la constitución intralingüística del mundo, la hermenéutica se configura como una teoría de la comprensión que toma conciencia de sus bases y pregunta por sus condiciones de posibilidad, al tiempo que en este movimiento, esclarece y redefine la capacidad de comprender sustituyendo el marco interrogativo fijo por la movilidad de los horizontes: la filosofía conserva la temporalidad y la historicidad como constitutivos básicos de su tarea, no para relativizarse, sino para desplegarse como pensar riguroso.

La hermenéutica es así, filosofía. Busca lo esencial de todas las formas de comprensión y muestra que ésta no se agota en ser un proceso subjetivo referido a un objeto dado. El círculo hermenéutico, la distancia temporal y el principio de la productividad histórica, conducen a delimitar el núcleo del pensamiento gadameriano de tal modo que, un nuevo concepto de experiencia se desarrolla desde los límites de la filosofía de la reflexión a la vez que recupera el campo de la palabra, no en relación a un código último que se intenta descifrar, sino como acontecer que irrumpe sobre la base de la aceptación de la condición finita de la propia existencia en su relación con el mundo. En esta línea, Gadamer recuerda la frase de Heráclito: “El relámpago lo guía todo”, que estaba grabada sobre la puerta en la cabaña de Heidegger. El relámpago significa aquí “lo repentino de la iluminación que hace visible de golpe, como un relámpago, todas las cosas, pero de tal manera que la oscuridad vuelve a devorarlas inmediatamente”.<sup>2</sup> Visto así, la verdad del entender tiene mucho más el significado de una participación que el de una apropiación total y definitiva y, en cualquier caso, está muy lejos de un dominio metafísico del saber.

De este modo, la móvil finitud, rasgo básico de la existencia humana, se presenta como tal –se hace fenómeno– en el lenguaje. Y es fenómeno universal. Este último término, deudor del núcleo más puro de la metafísica, redefine su significado en el marco de la hermenéutica al resultar comprensible en el sistema de la estructura mundana de la existencia: al momento del *Verstehen* le corresponde el análisis de un comprender ya fijado en su esencial historicidad. La comprensión misma ocurre en y como lenguaje: éste funda la continuidad de la historia. El lenguaje es el medio universal en que se cumple la comprensión, que es, en esencia, interpretación. Según Gadamer

<sup>1</sup> H. G. Gadamer, “Destrucción y deconstrucción”, en *Verdad y Método II*, trad. M. Olasagasti (Salamanca: Sígueme, 1992), 349-363.

<sup>2</sup> Gadamer, “Texto e interpretación”, en *Verdad y Método II*, 219-247.

Esta no es un acto ulterior a la comprensión, que se le agregaría en ocasiones; comprender es siempre interpretar y la interpretación es por ello la forma explícita de la comprensión. A esta idea marcha unido el hecho de que el lenguaje y la conceptualidad interpretantes sean reconocidos como un momento estructural interno de la comprensión: así el problema del lenguaje se desplaza desde su posición marginal y ocasional al centro de la filosofía.<sup>3</sup>

Celebrada como una de las contribuciones más decisivas del pensamiento de Occidente, la obra de Gadamer también ha sido objeto –particularmente en las últimas décadas del siglo XX– de serios cuestionamientos, tanto por la supuesta “ausencia de un contenido crítico”, como por postular una idea de “voluntad de entender” en la que estaría operando la continuidad de la aspiración a un dominio total del ente. Con su eje central en el tratamiento de la esencia, la estructura y la dinámica de la comprensión, deja abierta la posibilidad de repensar la totalidad de la tradición filosófica en un diálogo con autores del pasado –desde Platón hasta Heidegger–, pero también con sus propios contemporáneos –por ejemplo Habermas y Derrida– con quienes no deja de señalar sus diferencias, particularmente cuando éstos se refieren al supuesto carácter “metafísico” de su propia concepción de la hermenéutica.

Por su parte, Jacques Derrida comparte la visión gadameriana con respecto a que la incapacidad de la teoría de escapar a la contaminación de su contexto lingüístico desacredita los ideales tradicionales de objetividad científica, neutralidad y finalidad. Convertido en el autor que mayor número de controversias ha ocasionado durante las últimas décadas, Derrida asume el rol de “síntoma” de plasmación paradigmática de un nuevo tipo de intelectualidad enmarcada en los conflictos inherentes a la materialidad del significante y las infraestructuras del texto al introducir, en el marco de un debate con la fenomenología de Husserl, la noción de “deconstrucción”.<sup>4</sup> Cultivando la revisión de las fron-

<sup>3</sup> Gadamer, *Verdad y Método I*, Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 1977), 291.

<sup>4</sup> La “deconstrucción” no ha de ser confundida con el nihilismo, con la metafísica de la ausencia, o con una teología negativa. No es una demolición o un desmantelamiento por oposición, ni reclama una reedificación o una reconstrucción. En consecuencia, la crítica deconstructiva difícilmente se presenta como algo más que una forma sofisticada de análisis estructural. La única diferencia con este último es que el diacrítico principal de significado, es decir, su dependencia de opuestos diferencialmente determinados, de la correspondencia y reciprocidad de términos emparejados, se aplica de forma negativa. Así, tanto el significado, como las cualidades estéticas de un texto, brotan sucesivamente de la auto-cancelación de las oposiciones constitutivas del texto. Es importante destacar aquí la necesidad de que la deconstrucción no sea confundida con la dialéctica. Puesto que ésta es precisamente una operación **en** la dialéctica. La deconstrucción, más bien, rivaliza con la dialéctica en lo que Hegel llamó la seriedad y el trabajo del concepto.

teras que han separado tradicionalmente a la literatura de la filosofía,<sup>5</sup> mostrará las dificultades que ofrece el pretender distinguir y oponer “lo legible” y “lo ilegible”. En general, se piensa que leer es descifrar, y que descifrar es atravesar las marcas o significantes en dirección al sentido o a un significado. Pues bien, lo que se experimenta en el trabajo deconstructivo es que a menudo, no solamente en ciertos textos en particular, sino quizá en el límite de todo texto, hay un momento en que leer consiste en experimentar que el sentido no es accesible, que no hay un sentido escondido detrás de los signos, que el concepto tradicional de lectura no resiste a la experiencia del texto; en consecuencia, que lo que se lee es una cierta ilegibilidad. Todo texto es así, un “foco de resistencia”. Según Derrida:

Lo que obliga no sólo a tener en cuenta toda la lógica del margen, sino a tener en cuenta algo completamente distinto: a recordar sin duda que más allá del texto filosófico, no hay un margen blanco, virgen, vacío, sino otro texto, un tejido de diferencias de fuerzas sin ningún centro de referencia presente [...].<sup>6</sup>

En realidad, la acusación de metafísica lanzada por la deconstrucción contra la determinabilidad del contexto no va acompañada de la negación de éste, sino del reconocimiento de la imposibilidad de recuperarlo, objetivarlo y dejarlo dispuesto para el análisis. Y no se puede recuperar el contexto precisamente por un estar constantemente en-contexto (para la deconstrucción estudiar el contexto es, pues, recontextualizar), tesis similar a la que mantiene Gadamer para quien se hace historia desde la historia y no desde fuera de la historia. Ahora bien, al contrario que Gadamer, quien plantea la posibilidad de una continuidad entre el pasado y el presente,<sup>7</sup> Derrida entiende que entre el contexto pasado (el contexto objeto) y el contexto “de estudio” presente (contexto sujeto) existe una ruptura y una discontinuidad que provoca una recontextualización infinita.

<sup>5</sup> Él mismo ha declarado que nunca postuló su disolución: “...jamás traté de confundir literatura y filosofía o de reducir la filosofía a la literatura. Presto mucha atención a la diferencia de espacio, de historia, de ritos históricos, de lógica, de retórica, de protocolos y de argumentación. Traté de prestar la máxima atención a esta distinción”, Jacques Derrida, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en C. Mouffe, *Deconstrucción y pragmatismo* (Barcelona: Paidós, 1998), 155.

<sup>6</sup> Derrida, “Tímpano”, en *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1989), 30.

<sup>7</sup> Cf. Mauricio Ferraris, “Gadamer e Derrida: l’alternativa tra dialogo e scrittura”, *Eutopías III* (1988).

## “APRENDER A VER LAS COSAS JUNTAS”

Habermas decía en 1979, “...Heidegger era de esa clase de pensadores radicales que abren, en torno a sí, un abismo. La gran aportación filosófica de Gadamer estriba, a mi entender, en haber tendido un puente sobre ese abismo...Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana”.<sup>8</sup>

Ahora bien, la integración que necesitaba la reflexión de Heidegger no consistía tanto en tender puentes entre su pensamiento y el presente cuanto, más bien, en reanudar los lazos con la tradición filosófica; lazos que había hecho problemáticos no sólo el pensamiento heideggeriano de la “destrucción”,<sup>9</sup> sino, más aún, el influjo del positivismo en las ciencias humanas y en la filosofía. Una de las direcciones de este trabajo será, por tanto, el de la recuperación de la tradición humanística. Para Habermas

Gadamer promete la rehabilitación del contenido de la filosofía de Platón a Hegel. Con ello quiere salvar la oposición, que a su juicio es falsa, entre la comprensión metafísica y la comprensión moderna del mundo. Las alternativas que han dividido a las posiciones en la famosa “querrela entre antiguos y modernos” acabarían rebelándose como pseudo alternativas.<sup>10</sup>

Una vez establecido el valor del nexo entre pensamiento y tradición, queda por caracterizar su sentido. Aquí, las interpretaciones de la filosofía hermenéutica oscilan entre el advertir en ella una recaída en el “idealismo hegeliano” —en sustancia, la tesis de Habermas—, como en la de conservar una adhesión residual —o no tan residual— a la antigua metafísica de la presencia,<sup>11</sup> tal cual lo entiende Derrida.

Veamos. Habermas aprendió de Gadamer que el lenguaje puede trascenderse a sí mismo, que los círculos del lenguaje no están monádicamente cerrados, sino que son porosos tanto hacia afuera como hacia adentro.<sup>12</sup> Lo son

<sup>8</sup> J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. M. Jiménez Redondo (Madrid: Taurus, 1975), 346-355.

<sup>9</sup> Ver Gadamer, “Destrucción y deconstrucción”, en *Verdad y Método II*, 349-359.

<sup>10</sup> Habermas, 350-352.

<sup>11</sup> John Caputo, un gran admirador de Derrida, no duda en acusar a Gadamer de ser un “esencialista encubierto”. Ver J. Caputo, “Gadamer’s Closet Essentialism: A Derridean Critique” en Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer, *Dialogue and Deconstruction: Gadamer-Derrida Encounter* (Albany: State University of New York Press, 1989). También para R. Rorty, quien ubica a Gadamer dentro de los “textualistas débiles”. Ver “El idealismo del siglo XIX y el textualismo del siglo XX” de R. Rorty en *Consecuencias del Pragmatismo* (Madrid: Tecnos, 1996), 217-240.

<sup>12</sup> J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: 1970), 250, citado en J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Barcelona: Herder, 1999), 185-191.

hacia afuera porque el lenguaje está por principio abierto a todo lo que se pueda decir y entender en general. Sus horizontes se amplían constantemente. Pero también hacia adentro, puesto que los lingüísticamente actuantes pueden tomar distancia respecto de sus propias expresiones para interpretarlas, reflexionar sobre ellas, etc. Esto responde al juicio, por parte de Habermas, de que la hermenéutica se consuma en un “idealismo de la condición lingüística”, en el sentido de que su pretensión de universalidad desconocería los límites fácticos del lenguaje. De hecho, no es así. El deseo siempre renovado de hablar y entender presupone, para Gadamer, la experiencia del fracaso de la comunicación verbal. Hablar supone la necesidad de encontrar lenguajes aún no dados. Todo lenguaje real es un “acaecer idiomático” (o para decirlo con las palabras de Hölderling, una “novedad infinita”). Cada palabra es, pues, indicación hacia la apertura indeterminada del futuro. Transmisión de lo antiguo y despedida de ello para abrirse a lo nuevo. La universalidad sólo es la de la búsqueda del lenguaje, no su ontológica consumación. Para Gadamer

Tan cierto como que el hablar presupone el uso de palabras previas con un significado general, es que hay un proceso continuado de formación de los conceptos a través del cual se desarrolla la vida misma de los significados del lenguaje.<sup>13</sup>

La otra objeción que Habermas dirigió a la pretensión de universalidad de la hermenéutica, tiene que ver con el papel central que juega aquí el concepto de **tradición**. La rehabilitación del “prejuicio” por parte de Gadamer, podía leerse como la desacreditación de la Ilustración y la devaluación de la crítica. En realidad, Gadamer nunca había atribuido a la autoridad y a la tradición una prioridad frente a la razón, más bien son las nociones de “distancia en el tiempo”, “horizonte” e “historia efectual”, las que logran despejar los malentidos acerca de una aceptación acrítica de todo lo legado por el pasado. El carácter provisional de todo conocimiento y la afirmación de la opacidad de un tiempo sido, tornan problemática la consideración de que la autoridad de la tradición sea *per se* una fuente de verdad. Así dice:

Importa sin embargo mantenerse lejos del error de que lo que determina y limita el horizonte del presente es un acervo fijo de opiniones y valoraciones, y de que frente a ello la alteridad del pasado se destaca como un fundamento sólido. En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Gadamer, *Verdad y Método* I, 514.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 376.

## GRAMME, ECRITURE, DIFFERENCE

Flaubert escribe en 1852 a Louise Colet: “Lo que me parece hermoso, y quisiera escribir, es un libro sobre nada; un libro sin pretextos exteriores, que se mantuviese por sí solo gracias a la fuerza intrínseca del estilo...”.<sup>15</sup> Esta concepción flaubertiana reaparece puntualmente en la memoria literaria de Mallarmé, constituyéndose en los antepasados de la noción de *grammé* como diferencia, como huella de una ausencia, como dimensión expresiva, evocativa, alusiva,...la *écriture* vale en este sentido ante todo como grafema o ideograma; y toda la crítica derrideana de la jerarquía platónica de un significante sensible que remite, y está superpuesto, a un significado ideal, encuentra aquí sus propias raíces.

Según la concepción tradicional, un signo debe “querer” decir algo, pero no se puede averiguar nunca del todo qué es lo que quiere decir. Así, la presencia exigida de sentido siempre queda “diferida”, de manera que para Derrida todos los signos están animados por una *différance* nunca alcanzada. Todo el esfuerzo de la metafísica se sintetizaría en la tendencia de buscar, en general, un sentido y de tratar de entender. Frente a lo cual la “deconstrucción del logocentrismo se propone, según Derrida, como “...el análisis de un rechazo y de una represión histórica de la escritura desde Platón. Este rechazo constituye el origen de la filosofía como ‘episteme’, de la verdad como unidad del ‘logos’ y de la ‘phone’ ”.<sup>16</sup>

Esto implica un descentramiento radical del sujeto frente al lenguaje. Puesto que el significado siempre es una función de relaciones diferenciales en gran medida inconscientes (entre significantes, hablantes, oyentes, situaciones, contextos, etc.) y puesto que estas relaciones se desenvuelven en espacios sociales y en tiempos históricos, nunca somos completamente dueños de lo que decimos: “El sujeto, y sobre todo el sujeto consciente y hablante, depende del sistema de diferencias y del movimiento de la *différance*”.<sup>17</sup> El proceso de significación, según Derrida, es un “juego de diferencias” tal que “ningún elemento puede funcionar como signo sin referir a otros elementos” que no están presentes, y todo elemento “se constituye sobre la base de las trazas que sobre él han dejado los otros elementos de la cadena”.<sup>18</sup> Puesto que el tejido de las

<sup>15</sup> G. Flaubert, *Letters*, citado por Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), 304. Hay traducción española: Hans Blumenberg, *La legibilidad del mundo* (Barcelona: Paidós, 2000).

<sup>16</sup> Derrida, “Freud y la escena de la escritura”, en *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989), 271-317.

<sup>17</sup> Derrida, *Posiciones*, trad. M. Arranz (Valencia: Pretextos, 1977), 38.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 35.

relaciones y de las diferencias deja inevitablemente sus trazas sobre cualquier significante, nunca podemos alcanzar la simple univocidad del significado. Más allá de cualquier significado presente yace la red ausente, indecible, impensada y en gran medida incomprendida de las condiciones, las presuposiciones y las mediaciones de las que éste depende. Como resultado, nuestro significado siempre escapa a toda aprehensión unitaria consciente que podamos tener de él, ya que el lenguaje, como “la escritura”, esconde, inevitablemente, la posibilidad de una interminable “diseminación” de sentido, una indefinida multiplicidad de recontextualizaciones y reinterpretaciones.

A lo largo de su historia, la filosofía, ha pretendido inmovilizar el juego de la *différance*: significados ideales unívocos (las formas), un referente último o “significado trascendental” (el Ser), ideas claras y distintas en mentes autoconscientes y autotransparentes, conocimiento absoluto, la esencia lógica del lenguaje, etc.. Todos estos mecanismos han sido pensados para evitar la diseminación de significado en el margen de este o aquel sistema de verdad.

¿Cuál es la resistencia específica –pregunta Derrida– del discurso filosófico a la deconstrucción? Es el dominio infinito que parece asegurarle la instancia del ser (y de lo) propio; ello le permite interiorizar todo límite como **algo que es** como siendo el suyo **propio**. Excederlo al mismo tiempo y así guardarlo en sí.<sup>19</sup>

El propósito de la deconstrucción no es el de producir una nueva y mejorada teoría unificada de la totalidad, sino socavar incesantemente la pretensión de dominio teórico, la ilusión de una razón “pura” capaz de hacerse cargo del control de sus propias condiciones y el sueño de una aprehensión definitiva de los significados y las verdades básicos. La *différance* señala cómo el significado está diferido en el tiempo.

Al obedecer a la intención legítima de proteger la verdad y el sentido *internos* de la obra contra un historicismo, un biografismo o un psicologismo [...], se corre el riesgo de no atender ya a la historicidad interna de la obra misma, en su relación con un origen subjetivo que no es simplemente psicológico o mental. Por la preocupación de limitar la historia literaria clásica a su papel de “auxiliar”, “indispensable”, de “prolegómeno y parapeto”, se corre el riesgo de descuidar otra historia, aquella, más difícil de pensar, del sentido de la obra misma, la de su *operación*. Esta historicidad de la obra no es solamente el *pasado* de la obra, su vigilia o su sueño, por los que se precede a sí misma en la intención del autor, sino la imposibilidad que tiene por siempre de estar en *presente*, de estar resumida en alguna simultaneidad o instantaneidad absolutas.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Derrida, “Tímpano”, en *Márgenes de la filosofía*, p. 26.

<sup>20</sup> Derrida, “Fuerza y significación”, en *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989), 25.

La experiencia del pensamiento y el pensamiento de la experiencia nunca han tenido que ver sino con la presencia. Ahora el “suelo” se torna oscilante, vibrante, fluidificado en tiempo; la escritura se considera como signo separado de todos los plexos pragmáticos de diálogo, como signo que se ha tornado independiente de los sujetos hablantes y oyentes. La estructura signica subyacente a la estructura re-petitiva de la vivencia lleva consigo el sentido temporal de aplazar, de retrasar dando un rodeo, de esperar a ver, de apuntar a algo a lo que más tarde se hará efectivo. Con ello, la estructura de remisiones que caracteriza a la representación o sustitución de una cosa por otra cobra la dimensión que la **temporización** y el **espaciamento** representan: “Diferir en este sentido significa temporizar, recurrir, consciente o inconscientemente, a la mediación temporizadora de un rodeo que suspende la ejecución o cumplimiento del “deseo” o de la “voluntad”.<sup>21</sup>

Con la ayuda de este concepto de “différance”, dinámicamente cargado de tiempo, Derrida pretende neutralizar, mediante una radicalización, la tentativa de Husserl de extraer el sentido ideal de significados “en sí”, liberados de toda adherencia empírica, a la vez que apartarse de un cierto antropologismo implícito en Heidegger, explícito en Gadamer, que reconduce la interpretación a la palabra (Heidegger) o al diálogo (Gadamer) como manifestaciones de una intención viva y presente. Esta crítica se extiende a la posibilidad de recuperar el sentido de una tradición: en Heidegger, la relación con lo transmitido consiste en remontarse, después de un largo olvido, a la ontología fundamental y al sentido del ser cancelados por la historia de la metafísica,<sup>22</sup> en tanto que, en el caso de Gadamer, la relación con la tradición se piensa como una integración de dos intenciones, la actual del intérprete y la pasada del autor, cuyo texto constituiría el tejido de una mediación orientada, en su raíz última, por un presupuesto vitalista que aparece como una herencia no superada del historicismo.

<sup>21</sup> Derrida, “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1989), 43.

<sup>22</sup> El aspecto dogmático que Derrida advierte en Heidegger reside en sustancia en el hecho de que, en la perspectiva heideggeriana, parece posible una reapropiación-actualización de lo transmitido mediante la tradición misma, que se define como olvido; este enfoque parte del presupuesto de que la transmisión histórica se comprende como continua, con interrupciones secundarias respecto al curso global de la historia del (olvido del) ser. Así dice: “...la oposición de lo *originario* y de lo *derivado* ¿no sigue siendo metafísica? La demanda de la *arke* en general, cualesquiera que sean las precauciones de las que se rodee a este concepto, ¿no es la operación “esencial” de la metafísica? [...] Podríamos multiplicar estas preguntas en torno al concepto de finitud, desde un punto de partida en la analítica existencial del Dasein”, en “Ousía o Grammé”, *Márgenes de la filosofía*, 98.

Según Derrida, lejos de su carácter parasitario con relación a la palabra hablada, todos los signos lingüísticos, todos los medios de expresión, son esencialmente “escritura”. En este sentido, ésta no se inscribe en la línea de la relación entre un significante sensible y un significado profundo nunca realmente abandonada por la hermenéutica, que considera el texto escrito como la transmisión de mensajes, conservados por la memoria; el texto y la escritura no son simples mediaciones en las relaciones de un mundo de la vida de tipo extratextual. Sobre la base de una tradición derivada ciertamente de Mallarmé, la escritura es considerada por la deconstrucción no como simple transmisión de ideas y depósito mnemónico de palabras, sino como actividad eminentemente poético-expresiva, al punto que, todo texto particular, todo género especial, incluso antes de aparecer, ha perdido ya su autonomía frente al incontrolable acontecer de la generación espontánea de textos. La escritura acaba por homologarse a la pintura; los artificios topográficos en la poesía mallarmeana y en las sucesivas vanguardias en general, las teorías de Valéry sobre la pintura, la razón de ser de la cual consistiría en volverse consciente de la ausencia de su objeto, nos conducen al territorio que nos es ya familiar gracias a la gramatología: son los antepasados de la concepción de la *grammè* como diferencia, como huella de una ausencia, como dimensión no sólo no muy comunicativa, sino expresiva, evocativa y “espacializante”. Como la pintura, la *écriture* vale en este sentido ante todo como significante, como grafema o ideograma; y toda la crítica derrideana de la jerarquía **platónica** de un significante sensible que remite, y está superpuesto, a un significado ideal, encuentra aquí sus propias raíces. En este contexto se trata, según Derrida, de “comer el margen al dislocar el tímpano”, o lo que es lo mismo,

[...] escribir de otra manera. Delimitar la forma de un cierre que no tenga ya analogía con lo que puede representarse la filosofía bajo este nombre, según la línea, recta o circular, que rodea un espacio homogéneo. Determinar, completamente en contra del filosofema, lo inflexible que le impide calcular su margen, por una violencia limítrofe impresa según nuevos **tipos**.<sup>23</sup>

Si Paul de Man llama “literario”, en el sentido completo del término, a cualquier texto que implícita o explícitamente indique su propio modelo retórico, entonces la literariedad, la escritura y el texto se entienden de acuerdo con el modelo de una subjetividad consciente, esto es, de una presencia auto-reflexiva;<sup>24</sup> por el contrario, la deconstrucción, al ofrecernos la suspensión del

<sup>23</sup> Derrida, “Tímpano”, en *Márgenes de la filosofía*, 31.

<sup>24</sup> De Man enlaza esta auto-reflexividad del lenguaje literario con la “naturaleza necesariamente ambivalente del lenguaje literario”, en Paul De Man, *Blindness and Insight* (Nueva York: Oxford University Press, 1971), 136. Pero *ambivalencia* y *ambigüedad* no son las

sentido en textos que se sobreimprimen unos sobre otros hasta formar un **texto infinito**, sin fin ni principio, responde a una concepción de la escritura como acción y suceso interminable: quiere leer, de golpe, toda la partitura, de tal modo que la obra es...la espera de la obra. Escribe Blanchot “sólo en esa espera se concentra la atención impersonal que tiene como vías y como lugar el espacio propio del lenguaje”.<sup>25</sup>

## CONCLUSIÓN

En una perspectiva general, hermenéutica y deconstrucción reflejan actitudes muy cercanas; sin embargo, los aires de familia no alcanzan para disimular las profundas divergencias que las separan: tentativa de reconstruir un sentido orgánico, un contexto reconocible, en la hermenéutica; a la que corresponde en la deconstrucción un énfasis en el carácter fragmentario y descontextualizado de las huellas textuales; la relación con la tradición, para la hermenéutica, se piensa como una integración de dos intenciones, la actual del intérprete y la pasada del autor, cuyo texto constituiría el tejido mismo de la mediación; para la perspectiva derrideana el punto es: dado que nuestra relación con el texto es inicialmente de interrupción y de separación, ¿qué puede asegurarnos que alguna vez lograremos apropiarnos de su sentido?

El encuentro entre Gadamer y Derrida se produjo en el contexto de unas jornadas organizadas por el Instituto Goethe en París, en abril de 1981. Gadamer ofreció una conferencia sobre “Texto e interpretación”,<sup>26</sup> a través del cual intentó responder al principal cuestionamiento de Derrida: al conservar la unidad de sentido implícito en todo texto y en la afirmación de su voluntad de entender, la hermenéutica seguiría moviéndose en el horizonte de la metafísica de la presencia. Ya *Verdad y método* en su capítulo sobre la “Aplicación”, desvinculaba a la hermenéutica de cualquier saber de predominio. Para Gadamer, el entendimiento es un proceso de comunicación en el que cada palabra –en el texto escrito, en el diálogo– hace aparecer el todo del lenguaje y, a la vez, lo no-dicho. El discurso hermenéutico es un hablar de varios estratos, cada uno de los cuales tiene su propia particularidad y movimiento no subsumible en una identidad de fondo; el discurso metafísico tiene un solo estrato, aquel que supera a los otros, cancelándolos y elevándolos a una única síntesis de sentido. El lenguaje es una trama de interrogaciones y respuestas reales (finitas) y posi-

presuposiciones de la deconstrucción. La ambigüedad, dice Derrida, “requiere la lógica de la presencia, incluso cuando comienza a desobedecer a esa lógica”, *De la gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti (México: Siglo XXI, 1971), 71.

<sup>25</sup> M. Blanchot, *Le livre à venir* (París: Gallimard, 1959), 269.

<sup>26</sup> Gadamer, “Texto e interpretación”, en *Verdad y método II*, 81-82.

bles (infinitas) que, en definitiva, existe solamente —en palabras de Gadamer— “por el hecho de que los hombres se hablan”.

En un ensayo de 1988<sup>27</sup> Gadamer hace algunas apreciaciones —por no decir, objeciones— a la oposición en “hermenéutica” y “deconstrucción”, deteniéndose en particular en dos trabajos de Derrida: *La voz y el fenómeno* (1967) y “Ousía et Grammé” (*Márgenes de la filosofía*, 1968). Así dice:

Es cierto que no sólo Platón sino también Hegel me ofrecen continuamente ayuda a la hora de reflexionar, aunque en el caso de Hegel intento resistirme, desde luego a su “mediación infinita”. Por lo tanto, se intuirá en mí, tal como lo hizo Derrida, la metafísica de la presencia, mucho más cuando hablo siempre con el lenguaje de la metafísica. [...] Me parece que ésta es la cuestión que Derrida critica también en Heidegger, cuando afirma que Heidegger cae de nuevo en el lenguaje de la metafísica [...] pregunto: ¿Qué quiere decir en realidad eso de “lenguaje de la metafísica”? ¿Es que existe algo así? [...] Esperar que el uso temático que se haga de una palabra bien definida limite realmente el uso lingüístico de un discurso o de un texto me parece errar en la concepción de lo que es la esencia de los conceptos filosóficos [...] El sentido de destrucción está en procurar que el concepto hable de nuevo un lenguaje vivo dentro de su contexto. Es esta una tarea hermenéutica.

Si prestamos real atención a este texto podemos reconocer que la hermenéutica está más cerca de la deconstrucción de lo que muchos deconstruccionistas estarían dispuestos a admitir<sup>28</sup> y que muchas de las objeciones de Derrida hacia la hermenéutica de Gadamer, en realidad, suponen una concepción de hermenéutica de la cual el mismo Gadamer se ha apartado en los puntos 6, “Lo cuestionable de la hermenéutica romántica y su aplicación a la historiografía”, y 7, “La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo”, de *Verdad y Método*. Más aún, sugerir que la deconstrucción va más allá, puede ser engañoso. Dejando de lado la cronología, la deconstrucción, no debería ser entendida como mera sucesora de la hermenéutica en el sentido de una línea derivada sólo orientada en una dirección diferente. La diseminación significa multiplicación y proliferación en una inscripción que no es finita ni infinita sino “indefinida”. A diferencia de Hegel, para quien “lo verdadero es el todo”, Gadamer no adhiere a la noción de cierre, más bien, no renuncia a la búsqueda inacabable e infructuosa de la verdad total y última bajo sus diversos e infinitos ocul-

<sup>27</sup> Gadamer, “Deconstrucción y hermenéutica”, en *El giro hermenéutico* (Madrid: Cátedra, 1998), 57-71.

<sup>28</sup> Cf. con la observación de Gadamer: “Obviamente el principio de la deconstrucción involucra algo bastante similar a lo que estoy haciendo, dado que al llevar a cabo lo que denomina *écriture*, Derrida también se está esforzando por superar cualquier reino metafísico del significado que gobierna las palabras y sus significados”. En Gadamer, “Destrucción y deconstrucción”, en *Verdad y Método II*, 1986.

tamientos: bajo el símbolo, entre los signos, en el discurso del otro y entre su discurso y el propio, en suma, como recolección de los diversos fragmentos de la Unidad. En Derrida el movimiento tiene otra orientación: no se trataría de destruir la Unidad, puesto que jamás la hubo, sino de traducir la dispersión de toda pretendida identidad, de fragmentar la falsa Mismidad, de descubrir –e incentivar– la inefabilidad de la *différance*. “Las rupturas siempre y fatalmente – dice Derrida– se reinscriben en un viejo tejido que debe destejarse continua e interminablemente”.<sup>29</sup> La deconstrucción, por tanto, no puede aspirar a librarnos, de una vez y para siempre, de los conceptos fundamentales para el pensamiento occidental, sino sólo, una y otra vez, “a transformarlos, a desplazarlos, a enfrentarlos con sus supuestos, a reinscribirlos en otras cadenas y modificar poco a poco el terreno de nuestro trabajo y producir, así, nuevas configuraciones”.<sup>30</sup>

Diana María López  
Universidad Nacional del Litoral  
Dirección: San Martín 1913  
(3016) Santo Tomé  
Pcia. Santa Fe  
ARGENTINA  
E-mail: dianalopez@bionik.tv

Recibido: 4 de febrero de 2005  
Aceptado: 13 de junio de 2005

<sup>29</sup> Entrevista con Julia Kristeva, “Semiología y gramatología”, en *Posiciones*, 25-47, aquí p. 33.

<sup>30</sup> *Ibid.*