



HERMENÉUTICA, DECONSTRUCCIÓN Y SENTIDO NÓMADA

Diego Hernández

HERMENÉUTICA, DECONSTRUCCIÓN Y SENTIDO NÓMADA

Resumen: el autor aborda filosóficamente el problema del sentido, tomando como referentes dos paradigmas cruciales del pensamiento del siglo XX: la hermenéutica de Hans Georg Gadamer y la deconstrucción de Jacques Derrida. Elabora la idea de “sentido nómada”, con la cual pretende, a la vez acercar los dos paradigmas filosóficos, normalmente tomados como distantes e incluso antagónicos y dar respuesta a la pregunta por el sentido, escapando a dos tendencias insatisfactorias, a saber, el sinsentido y el sentido único y definitivo.

Palabras clave: hermenéutica, deconstrucción, sentido nómada, Gadamer, Derrida, metafísica.

HERMENEUTICS, DECONSTRUCTION AND NOMAD SENSE

Abstract: The author deals with the matter of sense, taking as referent two of 20th century's crucial paradigms: Hans Georg Gadamer's Hermeneutics and Jacques Derrida's Deconstruction. He draws up the concept of “nomad sense”, which he pretends to be useful to get up to approach the tow philosophers, normally taken as distant and even antagonist, and also to give response to the question about sense, escaping both to nonsense and unique and definite sense unsatisfactory tendencies.

Key words: Hermeneutics, deconstruction, nomad sense, Gadamer, Derrida, metaphysics

Fecha de recepción: febrero 21 de 2009
Fecha de aceptación: septiembre 12 de 2009

Diego M. Hernández-Guzmán: candidato a Maestro en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor de la Universidad Nacional de Colombia, en las cátedras de Teorías Políticas Modernas, El Pensamiento Político de Marx y Teoría Política Contemporánea.

Correo electrónico: dmhernandezg@gmail.com

HERMENÉUTICA, DECONSTRUCCIÓN Y SENTIDO NÓMADA

INTRODUCCIÓN

El siglo XX ha marcado un declive sustancial de la metafísica en la filosofía. Hoy es muy difícil sustentar posturas filosóficas cuya explicación del mundo, del ser humano, de las cosas, la naturaleza, la sociedad, de *todo lo existente*, esté basada en fundamentos últimos, inalterables y eternos. La gran influencia ejercida por los grandes exponentes de este declive (Nietzsche, Freud, Saussure y Heidegger, entre otros) en los desarrollos filosóficos más importantes de nuestro tiempo dan muestra de ello. En todos los ámbitos de la filosofía -la ética, la política, la moral, la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, etc.-, el sesgo antimetafísico se ha instalado hasta el punto de constituirse en uno de los principales criterios de la autodefinición del pensamiento contemporáneo.*

La postmodernidad, el deconstructivismo, los giros lingüístico y hermenéutico, que hacen parte de esta nueva tradición, comparten la intención de distanciarse de la metafísica, aunque divergen en sus enfoques y radicalidades. Como coinciden en esa pretensión, y como las posturas metafísicas se han vuelto "reprochables", el eventual carácter metafísico de alguna propuesta mina significativamente su alcance y su aceptabilidad. En ese sentido, gran parte del ejercicio crítico entre los filósofos ha consistido en hallar visos metafísicos en los demás. Es el caso, por ejemplo, de Derrida, quien encontraba en la propuesta hermenéutica de Gadamer lastres de la metafísica de la presencia, que le impedían, a juicio del primero, explicar el lenguaje y la comprensión desde su propia dinámica inmanente. Acusación contra la cual el filósofo alemán se defendió en repetidas ocasiones,

* En la filosofía política, por ejemplo, la antimetafísica ha sido parte del sustento de las críticas relativistas a las pretensiones universalistas del pensamiento moderno. Pese a que la principal justificación de este tipo de miradas reposa en sus convicciones antidogmática y democrática, son cada vez más notorias sus limitaciones explicativas, descriptivas y normativas, sin que aún se haya elaborado una respuesta suficientemente satisfactoria.

sosteniendo que, desde un punto de vista hermenéutico, la reutilización de palabras empleadas por la metafísica no implicaba necesariamente el carácter metafísico de la nueva propuesta.

Explícito heredero de Heidegger, Derrida asume que el presupuesto fundamental de toda metafísica es *la presencia*. Observa que la única forma de un fundamento último del tipo que sea (divino, esencial, ideal, de la conciencia, óntico, etc.) es la forma de *lo presente*, de aquello que siempre, después de todos los rodeos, al otro lado de las sombras, está siempre presente, en un presente *atemporal*. La metafísica de la presencia, así entendida, oculta el espesor de los fenómenos, en tanto que no deja ver que siempre todo lo que “es”, se desliza hacia su opuesto: su otro, su “no ser”. La metafísica de la presencia ha confirmado que *lo presente* sencillamente *está allí*, y que *es lo que es*, y no ha podido darse cuenta de que la presencia ya trae consigo ausencias y diferencias. En otros términos, la metafísica de la presencia ha ocultado desde siempre la *différance*.

Gadamer, por otra parte, se distancia de la metafísica porque ella no le hace justicia a la *historicidad*, que es la principal característica de la experiencia hermenéutica. En *Verdad y método*, Gadamer sostiene que “La verdadera experiencia es aquélla en la que el hombre se hace consciente de su finitud” (Gadamer, 1999, p.433). La metafísica de la presencia oscurece la productividad de la comprensión porque, o bien asume que se trata de un acto puramente receptivo en el cual el intelecto capta pasivamente información proveniente del entorno objetivo, o bien se excede en el carácter proactivo que otorga a la conciencia al decir que en última instancia es ella la que crea el mundo. Las distintas vertientes de la metafísica ignoran la cooriginariedad de lenguaje, comprensión y mundo, que la ontología gadameriana va a resumir en la aserción: “Ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1999, p.527).

A pesar de la decidida inspiración antimetafísica de la hermenéutica de Gadamer, Derrida encontró en la mencionada formulación ontológica, y en conceptos como “conciencia de la historia efectual”, “mundo”, “verdad”, y “oído interior”, rastros de metafísica de la presencia y, específicamente, de *logocentrismo metafísico*. Aunque no lo haya dicho expresamente, podemos sospechar que el filósofo francés encuentra en esta subrepticia presencia de la metafísica la razón por la cual Gadamer sigue hablando de “unidad de sentido”, “sentido unitario”, “totalidad de sentido”, “perfección”, etc., conceptos por él completamente abandonados.*

* Después del encuentro de 1981 Derrida matizó esta postura. Ver especialmente Derrida, 1981.

Pretendo mostrar que lejos de una irreconciliabilidad entre la hermenéutica y la deconstrucción, ellas dos se presentan más bien como dos caras de una misma moneda, como dos formas diversas de explicar un mismo fenómeno que he querido llamar el *sentido nómada*. Resaltar que las dos tendencias más importantes de la filosofía continental contemporánea convergen en no renunciar al sentido, en no caer en el sinsentido –lugar común de cierto postmodernismo de derechas–, reviste una importancia política, ética, moral y filosófica muy grande. Ateniéndonos a estos fuertes enfoques, fallaríamos en sustentar la renuncia a los “grandes proyectos” (sociales, por ejemplo), y al comprenderlos en su provisionalidad y en su *in*-certeza definitiva: formularíamos un antiesencialismo *macroevolucionario*, es decir, que se plantee el sentido de la transformación de la sociedad en su conjunto sin pretender puntos de llegada definitivos.

Ahora bien, con esto no quiero decir que un proyecto pueda reducirse al otro (el proyecto de Gadamer al de Derrida o viceversa). Aunque tienen en común la ruptura con la metafísica y que el sentido es *sentido nómada*, la hermenéutica y la deconstrucción tienen puntos de partida diferentes y, por consiguiente, abordan problemas diversos y asumen desarrollos que en muchos puntos son divergentes. El proyecto gadameriano busca fundamentalmente “hacer justicia a la historicidad de la comprensión” (Gadamer, 1999, p.331), y partiendo desde la experiencia hermenéutica formular una ontología no metafísica. El deconstructivismo de Derrida, cuyo “concepto”^{*} fundamental es la *différance*, es una herramienta para minar el lenguaje metafísico desde adentro, para mostrar que sus supuestos últimos, sus puntos de cierre, se deslizan siempre en *sus opuestos* y entran en el juego de remisiones infinitas que jamás encuentra ni podrá encontrar el equivocadamente anhelado referente último. Los pretendidos cierres entran ellos mismos en el movimiento de la *différance*.

Para desarrollar mi objetivo, en primer momento mostraré la radicalidad antimetafísica de la *différance*, haciendo énfasis en aquellos puntos que podrían considerarse a primera vista como más lejanos de la hermenéutica, para luego abordar la propuesta de Gadamer y trataré de acercarla a la formulación derridiana. Posteriormente mostraré que justamente en el aspecto neurálgico del lenguaje de la metafísica, y también en otros aspectos, estas dos propuestas son casi convergentes. Con base en todo aquello, terminaré mostrando por qué hermenéutica y deconstrucción son las dos caras de un mismo proyecto.

* Más adelante va a quedar claro por qué esta palabra va entre comillas.

1. **DIFFÉRANCE: UN CONCEPTO ACONCEPTUAL: UN MOVIMIENTO**

Derrida se distancia de toda comprensión lineal de la historia de la metafísica, según la cual todo funcionaría como si aquella hubiese encubierto, al principio de los tiempos, el movimiento de la *différance*. “Presente” en toda ontología y en toda metafísica, la *différance* le rompe el espinazo a la universal estabilidad de la presencia y, con ello, a toda metafísica, desde dentro de la propia metafísica. Para él, este movimiento ha estado siempre presente en las metafísicas de todos los tiempos. Más aún, en todo lenguaje, aunque no sólo en el lenguaje. La filosofía hasta nuestros tiempos, es decir hasta Derrida y hasta quienes según él encontraron las primeras “huellas” de la *différance* (Saussure, Heidegger, Nietzsche, Freud), no pudo ver este movimiento justamente porque él es invisible; la *différance* se presenta cuando se ausenta. Para explicar esta enigmática dinámica, Derrida acude a la metáfora de la huella que remite en efecto a la presencia de aquello que está ausente. No quiere decir esto que la *différance* sólo deje huellas, sino que sólo se puede comprender en ellas, lo cual implica que no se puede abstraer para luego ser aplicada a la manera de un concepto. La *différance* -y ésta es la única manera de abordarla-, siempre es visible en una región concreta, *en acto*. Es por eso que no podemos ofrecer una definición de *différance*; sólo podemos rastrear sus huellas.

La forma de ese rastreo consiste en ubicar sus diversas apariciones, que son, para hacernos una imagen gráfica del asunto, líneas no paralelas que confluyen en momentos específicos para luego separarse. Para Derrida la idea de *haz de luz* es la figura que mejor puede recoger la forma de la *différance*. Veamos como en el término mismo de *différance* resuenan algunas de esas líneas. En primer lugar, el neologismo francés que modifica la palabra diferencia, cambiando la “e” por la “a” (*différence* por *différance*) es un gesto que otorga al término una gran vitalidad. De un lado porque el *aleph* del alfabeto hebreo es un signo donde se recoge la revelación divina (esto es pertinente pensarlo si tenemos en cuenta, de la mano con Habermas y el origen judío de Derrida). Por otra parte, la diferencia entre “a” y “e” en la terminación francesa “*ence*” es imperceptible al oído, con lo cual en el propio término resuena la crítica derridiana al logocentrismo, en tanto que se trata de una diferencia de fondo que sólo es perceptible en la escritura. Por otra parte, la terminación “*ance*” en francés, “sustantiviza” un verbo (diferir) y lo pone en un término medio que se mueve entre dos extremos: objeto y acción. Es también un término que se mueve entre espacio y tiempo: la diferencia, en el sentido de ser diferente, hace referencia a un espaciamiento, a un hacerse al lado de algo. Pero ese algo del que se distancia uno tiene la particularidad de ser “sí mismo”, de manera que la *différance* hace referencia a la dinámica de “no ser sí misma” de toda identidad. Y en el sentido de diferir, es un espacio que se hace tiempo o, en otros términos, es un espacio de tiempo, es un “dejar para después”.

La *différance* no es un concepto porque no puede abstraerse para ser aplicado. Tampoco, ni siquiera, una palabra, porque las palabras suponen siempre la referencia a *algo*, y la *différance* carece de esencia ni significado. En estricto sentido, la *différance*, si se la piensa desde la lógica de la presencia, *no es nada*, porque ella es más bien un movimiento. Notemos que la idea derridiana de movimiento rompe ya con la metafísica de la presencia, en tanto que es incomprendible desde aquélla, que sólo ve instantes. Para captar el movimiento es necesario entender un presente que surge de su relación con un antes y un después, diferentes del presente, esto es, ausentes del instante mismo. Comprender el movimiento implica reconocer que en la presencia, el presente y lo presente mismos habitan lo diferente a ellos* (el pasado, el futuro y la ausencia). La *différance* hace referencia entonces (aunque decir que hace referencia es difícil dentro de la propia "lógica" que pretende "iluminar" esta "idea") al movimiento "infinito" de la escritura de signos a signos, que no llega a ningún concepto último ni a ninguna presencia (significado) definitiva. Más ampliamente, la *différance* "es" el movimiento de todo lo ente y lo concepto en su opuesto, que elimina cualquier posibilidad de pensar en prioridad ontológica alguna.

He puesto entre comillas algunos términos de uso filosófico corriente con los cuales he pretendido definir la *différance* porque no podríamos decir "la *différance* como tal es...". De hecho, la *différance* "amenaza la autoridad del *como tal* en general" (Derrida, 1998, p.20), es decir, cuestiona la plausibilidad de conceptos estables que sólo se refieran unívocamente a lo que ellos mismos expresan. En otros términos, que tengan por cierto su significado. El *como tal* supone que un concepto es idéntico a sí mismo y diferente de cualquier otro. En el momento cuando esa quietud se desbarajusta deja de ser posible predicar de nada que "es, como tal,..." porque *tal* será siempre *como tal*, y a la vez *como otro*, y otro, y otro... Esto explica por qué decimos que la *différance* es invisible, pues nunca se presenta *como tal*, tampoco como *algo*, sino que se manifiesta siempre en su ocultamiento: "el borrarse pertenece a su estructura". ¿Qué quiere decir esto? La remisión de un concepto a su opuesto siempre tiene lugar de manera velada, porque si se hiciera expresa, la solidez metafísica del lenguaje y de la comunicabilidad se desvanecería. Es imposible, en el lenguaje metafísico, decir y no decir a la vez. Sin embargo, eso es justamente lo que ocurre. El movimiento de la *différance* se presenta justo cuando se oculta, cuando se desliza.

* Al respecto dice Derrida (1968, p.9):

"La *différance* es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado "presente", que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca (marque) del elemento pasado dejándose ya hundir por la marca (marque) de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca (marque) menos con lo que se llama futuro que con lo que se llama pasado, y constituyendo lo que se llama presente por esta misma relación con lo que no es él".

La *différance* no es, no existe, en el sentido en que carece de una existencia propia (óptica, ontológica o esencial). Lo que ella *no es*, es *todo*, nos dice Derrida. Pero esto no quiere decir que la *différance* se defina en términos de lo que ella no es, para hacer referencia a una existencia más allá de las cosas o existencias terrenales. La *différance* no indica una ausencia, porque si así lo hiciera seguiría presa de la oposición metafísica y no iría más allá de la teología negativa judía. La *différance* misma está inscrita a su vez “en una cadena que en verdad nunca habrá gobernado. Por lo que, una vez más, no es teológica” (Derrida, 1998, p.4). La *différance* se desliza, ella también, a su opuesto; no es el final del camino. La intención de Derrida de separarse de una visión del problema en clave teológica es explícita, y completamente coherente con la determinación de evitar la ruptura con la metafísica de la presencia, una metafísica inversa (de la ausencia):

La *différance* no es. No es un ente-presente (*étant-présent*), por excelente, único, de principio o trascendental que lo queramos considerar. No gobierna nada, ni reina sobre nada, y no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No sólo no hay reino de la *différance*, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino. Lo que hace evidentemente amenazante e infaliblemente temida por todo lo que en nosotros desea el reino, la presencia pasada o por venir de un reino. Y es siempre en el nombre de un reino como puede, creyendo verla engrandecerse con una mayúscula, reprocharle querer reinar (Derrida, 1998, p.16).

Différance no es simplemente *différence* (diferencia), además de las razones ya señaladas, porque este último término está cargado de *presencia* en la medida en que connota una certeza (x) que es diferente de otra (y), ya sea en sentido pasivo (x padece su diferencia con respecto a y), o en uno activo (x difiere activamente de y). La diferencia, vista así, no cuestiona la presencia sino que la pone en relación: una presencia diferente o que difiere de otra. La *différance*, en cambio, supone el deslizarse de x hacia x, con lo cual x deja de ser una presencia absoluta. De otra parte, *différance* recoge también una connotación de “dejar para después” (diferir un plazo). La *différance**, por lo tanto, no se deja captar como mera pasión, mera acción, o mera temporización (para usar los términos de Derrida). Las diferencias *actúan* y son a la vez ellas mismas *efectos*. No vienen dadas de antemano sino que son los efectos de un lenguaje que ellas mismas estructuran (diferencias estructuradas-estructurantes, podríamos decir en lenguaje saussuriano). La *différance* designa ese juego de diferencias:

Lo que se escribe como “*différance*” será así el movimiento de juego que “produce”, por lo que no es simplemente actividad... Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias esté antes que ellas en un

* No le llama simplemente *diferenciación* porque eso anularía el aspecto económico (ahorro, inversión) del diferir, y porque daría a entender un acontecimiento de diferenciación ocurrido a alguna unidad.

presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La *différance* es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de “origen”, pues, ya no le conviene (Derrida, 1998, p.8).

“Las diferencias son, pues, ‘producidas’ –diferidas- por la *différance*” (Derrida, 1998, p.10). En el marco de la *différance*, producir y deferir, si bien no son sinónimos, son simultáneos e interdependientes, en cuanto ella no es nada ni produce nada (en el sentido óntico), sólo diferencias. La *différance* es el deslizamiento (temporal y espacial) de todo lo ente y lo conceptual hacia un no ser “eso” en absoluto. Es la constitución de un presente no-presente, no-originario; de una presencia no-presente.

1.1 *Différance* – (archi)escritura – mundo

La *différance* atraviesa todo, como tuvimos ocasión de señalar. Esto es, ella es *el mundo inteligible*, en tanto que así es como se (nos) presenta (ausenta). No hay por tanto un *en sí* presente que haya de ser captado por el intelecto, ni una conciencia substancial, refugio de la metafísica, que determinen la realidad tal como se presenta, porque la inteligibilidad supone siempre interpretación (mediante el flujo significante-significante).

Esta constatación es el resultado de la deconstrucción de la primacía ontológica griega del habla y el logos sobre la escritura. Desde la época clásica, la escritura ha estado subordinada ontológicamente al lenguaje hablado y a la razón. Se la ha considerado como un suplemento del habla (p.e. como ayuda para la memoria [Platón]) en tanto que su relación con el significado se ha considerado mediada por el habla que es la que entra inmediatamente en relación con el significado; la que establece una “relación inmediata con el logos” (Derrida, 1998, p.21). En esos términos, la escritura es significativa del significante primario que es el habla. El habla, significante del significado, se considera como “en sí misma sustraída a la interpretación” (Derrida, 1998, p.11).

La deconstrucción pretende mostrar que los lugares de los términos en sistemas de oposición son intercambiables, para hacer evidente que no hay un polo más original (positivo) que el otro. Sin abandonar *el lenguaje*, la deconstrucción rompe con la idea de un sentido último de las cosas. El caso de la oposición escritura-logos demuestra que el habla no se sustrae al “juego de referencias significantes” (Derrida, 1998, p.12) que es *la escritura*. Es decir, el lenguaje (en el doble sentido de la inclusión del lenguaje en la escritura y de su interpretación a partir de la escritura), y la comprensión mediante el lenguaje, no pueden sustraerse a la interpretación. En ese sentido, se elimina la prioridad ontológica del habla sobre

lo escrito, lo cual permite a Derrida reunir habla y escritura en un solo concepto que va a denominar *archiescritura*: “Todo lo que desde hace por lo menos unos veinte siglos tenía y llegaba finalmente a unirse bajo el nombre de lenguaje, comienza a dejarse desplazar o, al menos, resumir bajo el nombre de escritura” (Derrida, 1998, p.11).

La inteligibilidad del mundo ya no se juega entonces en el terreno del habla, sino en el de la *archiescritura*, que es el fenómeno que cubre todo el lenguaje, del cual lo escrito y lo hablado son sólo subespecies que comparten la misma estructura (referencialidad significante-significante). En principio se supone que los grafemas son signos que por sí mismos tienen significado aunque por ser escritos se han desprendido de una situación originaria, pero la desconstrucción muestra que no hay oposición entre grafema y fonema. Esa característica de guardar cierta idealidad, y de reproducirse y mantener un significado por sí mismo, no es propio solamente del grafema, sino del signo lingüístico en general. Esto quiere decir que si el juego de la escritura es la referencialidad significante-significante; la intelección del mundo y su comprensión son siempre interpretación; interpretación que no es otra cosa que moverse en el juego de la *différance*.*

El mundo es, pues, como se interpreta en la escritura. Es decir, nunca hay un solo sentido del mundo, sino que el tan pretendido sentido siempre se disipa en su otredad, siempre se desliza hacia su contrario... huye. La idea de un sentido presente (dado, eterno y quieto), se desvanece en el movimiento del *sentido nómada*.

2. CONVERSACIÓN Y SENTIDO NÓMADA

En una formulación muy cercana a la que acabamos de ver en Derrida, Gadamer encuentra, desde el punto de vista de la experiencia de la comprensión, que la experiencia de mundo, el relacionarse comprensivamente con éste, constituyen un acto que tiene lugar en el lenguaje. Esta cercanía podría verse minada por el énfasis puesto por Gadamer en el lenguaje, lo cual llevaría a encontrar en él una tendencia al logocentrismo que es, en el marco de las oposiciones denunciadas por Derrida, un lugar originario de la metafísica. Sin embargo, el lenguaje, y esto lo veremos más a fondo cuando abordemos la noción de texto, no comporta sólo al habla, sino que se extiende también a lo escrito. De hecho, pensaríamos que el concepto de lenguaje de la hermenéutica gadameriana involucra, al igual que

* “Un juego tal, la *différance*, ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad (...) en general”. Así, “todo concepto está por derecho esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos (...) el uno es más que el otro diferido, el uno que difiere del otro. El uno es el otro en *différance*, el uno es la *différance* del otro” (Derrida, 1998, pp.7 y 14, respectivamente).

lo hace la archiescritura de la deconstrucción, tanto lo hablado como lo escrito. Así pues, hermenéutica y deconstrucción comparten la idea de la comprensión lenguájica del mundo. Si nos detenemos en los matices de la versión hermenéutica de este asunto, encontraremos que la apertura esencial, el quiebre de la certeza del sentido, es otra idea común de estas dos posturas filosóficas, que convergen en la constatación del carácter nómada del sentido.

La famosa frase de Gadamer según la cual “ser que puede ser comprendido es lenguaje”, debe entenderse justamente en el sentido de la comprensión lenguágica del mundo. No hay un mundo del que nosotros podamos hablar, con respecto al cual podamos comportarnos, que esté fuera del lenguaje. Para Gadamer, “El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo” (Gadamer, 1999, p.531). Que nuestra forma de estar en el mundo sea el lenguaje, no quiere decir que el lenguaje tenga algo así como una capacidad creadora, o que sea capaz de *fiat ex nihilo*. Simplemente quiere decir que “el lenguaje describe el llegar a la apariencia de la inteligibilidad de lo que es” (Risser, 1997, p.134). Por otra parte, esta afirmación también da a entender que el propio lenguaje existe en tanto que mundo. Es decir, el lenguaje no tiene una existencia independiente de su ser lo comprendido. Con contundencia, Gadamer afirma que “el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo” (Gadamer, 1999, p.531). En resumidas cuentas, lenguaje y mundo son co-origenarios. Ahora bien, esto no significa que el lenguaje sea sólo eso (el medio donde se representa el mundo). En realidad, el lenguaje escrito y particularmente el texto poético o eminente, gana autonomía frente a esta relación con el mundo. En este ensayo, a pesar del gran interés que reviste el tema, evitaremos la dimensión estética del lenguaje.

En la hermenéutica gadameriana, estar en el mundo equivale a estar en el lenguaje. Para explicar ese *estar en el lenguaje*, Gadamer acude a la metáfora kantiana del espejo y da a entender que el lenguaje es el medio donde se refleja nuestra existencia. El lenguaje tiene entonces una estructura *especulativa*, que lo pone a uno mismo en relación con uno mismo mediante el rodeo que es el lenguaje. Especulativo significa “reflejarse a sí mismo en una especie de suplantación continua. Es como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de uno sólo” (Gadamer, 1999, p.557). Este reconocimiento del papel mediador del esquema lenguájico da al traste con la autotransparencia de la conciencia, propia de la metafísica de la presencia. Además, rompe con la idea misma del dato (*datum*), ya que no se presenta nada sin la mediación del lenguaje, a la vez que supera la univocidad y la certeza última del sentido, puesto que en cada palabra, en cada *sentido*, resuena la totalidad del lenguaje; cada palabra deja resonar *otros sentidos*. En consecuencia, nada es completamente neutro, mudo o estático, puesto que todo mundo pasa por el lenguaje:

El mundo intermedio del lenguaje aparece frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de un concepto positivista de los hechos como la verdadera dimensión de la realidad (Gadamer, 1999, p.327).

El carácter intermedio del lenguaje, su sentido de ser “la mediación primaria en el acceso al mundo”, no debe dar a entender, aunque podría inicialmente ser visto así, que él es un intermediario entre los hechos brutos y nuestra conciencia. La forma correcta de comprenderlo es en el sentido en que sólo tenemos noción de la realidad en el lenguaje. Medio, en este caso, tiene la connotación de *allí donde tienen lugar*. En realidad, estamos inmediatamente del lenguaje, pero el lenguaje es él mismo un rodeo, porque el lenguaje es conversación (apertura esencial a lo otro). El lenguaje para Gadamer encuentra su realización en el lenguaje vivo, es decir, en el diálogo y la conversación: * “el lenguaje tiene su verdadero ser en la conversación, el ejercicio del mutuo entendimiento”. Si tener mundo implica comportarse respecto a ese mundo, el mundo adquiere sentido para nosotros *en conversación*, sentido que es plurívoco, sino fluido y variable. Contingente. Veamos en qué consiste el rodeo de la conversación y por qué éste rompe con la univocidad metafísica de sentido.

Uno de los pilares fundamentales de la ruptura hermenéutica con la univocidad de sentido del lenguaje es el reconocimiento de su carácter conversacional. La enorme fuerza “transgresora” atribuida a la conversación en la propuesta gadameriana es una consecuencia directa de su estructura lógica, que no es otra cosa que la dialéctica de la pregunta y la respuesta.** La conversación introduce inmediatamente una apertura esencial, una ruptura de toda certeza última: la apertura de sentido. Sentido que se resuelve (aunque nunca de manera definitiva) en la conversación, y no fuera de ella.

Precisemos un poco la lógica de la pregunta y la respuesta. *La pregunta*, de un lado, sugiere siempre una apertura de sentido, en tanto que supone el estar abierto a que el ser de lo preguntado sea “así o de otro modo”. En otros términos, el preguntar abre una constelación de sentidos; pone al descubierto la cuestionabilidad de lo preguntado en cuanto a su sentido “actual”. Esta noción constitutiva de lo conversacional permite a Gadamer afirmar que “una conversación que quiera llegar

* La lógica del diálogo explica la forma de “la lingüisticidad de nuestra orientación en el mundo” (Gadamer, 1985, 17). En otro lugar, Gadamer sostiene que el lenguaje “sólo existe en la conversación, y las palabras en la conversación no se dan como palabra suelta, sino como el conjunto de un proceso de habla y respuesta” (Gadamer, 1986, p.358).

** La conversación es la mutua referencia de la pregunta y la respuesta (Gadamer, 1999, p.447).

a explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esta cosa a través de la pregunta” (Gadamer, 1999, p.440). Ahora bien, la constelación de sentidos abierta por la pregunta es finita. El *planteamiento* de la pregunta, el hecho mismo de ser planteada como tal, introduce un sentido, que no es un *cierto* sentido determinado, sino justamente la constelación de sentidos que se abre.* En otros términos, la pregunta determina que se abra cierta constelación y no otra, porque apunta en cierta dirección. La pregunta otorga, entonces, sentido a la respuesta a la vez que abre las posibilidades de sentido. Por su parte, la *respuesta* consiste en fijar un sentido dentro de la apertura. De alguna manera, responder es interpretar el sentido que aparece con la pregunta, es decir, determinar una forma particular de dar coherencia a la constelación en una forma específica. En términos de Gadamer, “El logos que desarrolla este ser quebrantado es en esta medida siempre ya respuesta, y sólo tiene sentido en el sentido de la pregunta” (Gadamer, 1999, p.439).

El sentido, que sólo tiene lugar *en conversación*, se fija y se desfija en el devenir de la lógica propia del lenguaje (pregunta-respuesta). El sentido, como se presenta en el lenguaje, *lo dicho*, debe entonces comprenderse como una respuesta (interpretación) a alguna pregunta (apertura de sentido). Y en cuanto tal, es siempre un sentido provisional, aunque *verdadero* en una situación histórica determinada, pues la comprensión es histórica, esto es, es heredera de una tradición y se proyecta hacia la repetición o transformación de la herencia en el futuro. La historicidad de la comprensión implica la historicidad de la conversación, dado que la comprensión sólo tiene lugar en la conversación. La *provisionalidad* del sentido, en cuanto que el sentido es siempre sentido *comprendido*, proviene de que la comprensión es siempre nueva y vieja; siempre comprendemos de manera diferente, con herramientas parcialmente heredadas del pasado. Por otra parte, la *verdad* del sentido, tiene que ver con el origen griego del término, con el concepto de *aletheia* que, además de significar desocultamiento, se usa también en relación con las expresiones *autenticidad* o *no-falsificación*. La verdad de sentido es entonces su apertura (aquello que ilumina) y las captaciones (interpretaciones) auténticas y dicentes. La comprensión auténtica es aquella que se abre de *buena voluntad* a la comprensión del sentido abierto. Buena voluntad que adopta la forma concreta de una apertura “sincera” a lo otro, de un auténtico querer comprender lo otro (ya sea otra persona, una obra, el pasado, otra cultura, etc.).

En consecuencia, la dialéctica de la pregunta y la respuesta muestra que el lenguaje supone siempre la presencia activa e indispensable de *lo otro*. Lo otro se debe entender, en términos generales, como la *distancia* consigo mismo (lo cual constituye un quiebre radical con el subjetivismo), y como la *distancia de*, o la renuncia a, la idea de totalidades cerradas y acabadas (de sentido o subjetivas),

*** En un primer momento, la constatación del necesario sentido de todo preguntar se encuentra en la forma cotidiana como preguntamos. Es obvio que una pregunta carece de sentido cuando no introduce una orientación, caso en cual es imposible dar una respuesta.

lo cual comporta, a su vez, la introducción del “podría ser de otra forma”, que quiebra la univocidad de sentido del lenguaje.

Señalamos arriba que nos orientarnos comprensivamente *en el lenguaje*, esto es, *en conversación*. Podríamos, entonces, traducir nuestra orientación comprensiva en el mundo en los términos de la *experiencia de la distancia*.* Según dice Gadamer en *Entre fenomenología y dialéctica*, lo fundamental de la experiencia de la distancia es reconocer la alteridad de lo otro o del otro, y su objetivo filosófico principal es explicar la experiencia de la otredad. La distancia introduce *la extrañeza* como factor clave de toda comprensión. Reconocer la extrañeza, salirse de la familiaridad, equivale a reconocer que toda interpretación es *esencialmente* provisional.**

Dicha dialéctica supone al mismo tiempo el encuentro de lo distante, o la conocida “fusión de horizontes”. La conversación produce una comunidad de sentido en el encuentro de un yo con un tú, que no se presentan como subjetividades preconstituidas, sino que más bien se dejan llevar por el camino de ponerse de acuerdo en la cosa. La noción de “sentido unitario” (Gadamer, 1999, p.364), que es otra forma para designar este fenómeno, no podría ser reflejo de lastre metafísico alguno, en tanto que el acuerdo que entonces se produce es siempre, de nuevo, provisional y esencialmente incompleto. En efecto, Gadamer precisa la imposibilidad hermenéutica de la completa fusión de horizontes: “La reflexión hermenéutica enseña que esta tarea nunca se realiza del todo, por razones esenciales, y que eso no demuestra la debilidad de nuestras experiencias (hermenéuticas)” (Gadamer, 1985, p.21).

La incompletud de la fusión de horizontes, y la consecuente imposibilidad de comprender “totalmente” algo, se explica por el carácter interpretativo* de la comprensión, lo cual es la raíz de la movilidad del sentido. “Comprender es ya interpretar”, dice Gadamer. En otros términos, comprender es siempre fijar un sentido dentro de un universo de sentidos. Como lo anotamos antes, la experiencia de la comprensión no es la captación de una presencia con sentido propio, sino que

* Gadamer reevalúa la noción de distancia *en el tiempo*, señalando que lo hermenéuticamente relevante no es tanto el tiempo como la distancia. Esto no quiere decir que la dimensión temporal deje de ser importante para cierto tipo de juicios y de apreciaciones (como por ejemplo el juicio estético con respecto al arte contemporáneo). Ahora bien, la distancia *en el tiempo*, comprendiendo al tiempo en su dimensión ontológica (*tiempo como finitud*), es la condición de posibilidad de toda comprensión, en tanto que reconocer la propia finitud es la condición de posibilidad de la captación de lo otro (Hegel). Por otra parte, el tiempo es un factor interpretativamente productivo porque abre cada vez más posibilidades de sentido. El tiempo es productivo, más que por la acumulación de interpretaciones, porque, “gracias a él” se comprende cada vez de manera diferente (historicidad de la comprensión).

** Insistamos: la esencia del lenguaje, y por tanto de los conceptos que son lenguaje es la conversación.

el sentido tiene lugar en la conversación; se llega a él y no simplemente se descubre. En tales términos, el sentido surge de “un proceso que traspone lo fijado en el texto a un nuevo enunciado y debe concretarse de nuevo” (Gadamer, 1985, p.25).

Es pertinente aclarar que en la hermenéutica de Gadamer aquello que se nos presenta para ser interpretado recibe el nombre de *texto*** (todo aquello que nos interpela que ofrece múltiples posibilidades de sentido y que nos llama a condensar alguno). Un texto aparece cuando una comunicación fluida se interrumpe porque tiene lugar algo que no se deja captar en una comprensión inmediata y exige, por tanto, el ejercicio hermenéutico. En otras palabras, decimos que hay texto allí donde algo exige ser interpretado. No es entonces algo dado *antes de la comprensión*, sino que surge justo cuando nuestra comprensión primaria del mundo “falla”. El texto, apertura de sentido, sólo existe como tal (en cuanto comprendido) en la comprensión (“el ser que puede ser comprendido es lenguaje”). Al existir como comprendido, es decir, al ser interpretado, el texto “se multiplica” en términos de sentido. En palabras de Gadamer, el texto, especialmente el estético (la obra de arte), experimenta un “incremento entitativo que es el que confiere a la obra su plena actualidad”. El texto (o enunciado abierto a la interpretación) se indetermina en su sentido y adquiere en la comprensión una concreción de sentido. “Este es el verdadero proceso de diálogo: el contenido se articula haciéndose un bien común” (Gadamer, 1985, p.25). Esta noción lleva el asunto de la conversación más allá de la intersubjetividad y la pone en el lugar de toda relación interrogativa (lenguajica). En términos generales, lleva la dimensión del otro o lo otro, al texto, y lo hace la esencia de la experiencia del comprender.

La experiencia hermenéutica opera dentro de la lógica de la negatividad, en el sentido en que tiene lugar cuando lo otro me interpela como aquello diferente de mí mismo. Eso otro, con lo cual fundo mi horizonte, conserva “un potencial de alteridad que está más allá de todo consenso en lo común”, que nunca se deja absorber plenamente, y cuya absorción jamás es en realidad el objetivo de la auténtica comprensión. Su objetivo es más bien ascender hacia generalidades prácticas, es decir, hacia la generalidad del punto de vista que proviene de la experiencia de poder salir de sí mismo y comprender al otro, para luego reconocerse en tal alteridad: “estar-en-conversación significa salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro” (Gadamer, 1986, p.356). Lo otro es esa figura irrenunciable e imprescindible que impone entre lo dicho y sí mismo un rodeo productivo: es en “la mera presencia del otro en quien encontramos ayuda, aún antes de que él abra la boca, a des-cubrir y a abandonar la propia clausura” (Gadamer, 1999, p.324).

* La interpretación consiste en “elegir”, de un horizonte de posibilidades de sentido, un sentido que se actualiza “a costa” de olvidar los demás. Berner sostiene que la interpretación es una explicitación de la comprensión (Ver Berner, 2007, p.53).

** Para un recuento general de la noción de texto, ver (Gadamer, 1999, p.332).

Al lenguaje le es esencial la apertura introducida por el rodeo de la conversación, gracias a lo cual “el lenguaje se despliega en posibilidades de sentido y resonancia siempre nuevas y siempre ampliadas de nuevo por su nuevo receptor” (Gadamer, 1999, 553). El carácter conversacional del lenguaje muestra un sentido siempre provisional aunque verdadero, siempre móvil, nómada.

CONCLUSIÓN

El punto de llegada de Gadamer es una conclusión compartida con Derrida al menos en dos sentidos. De un lado, la mediación, el rodeo introducido por la presencia del otro para la comprensión, coincide con aquella función de la archiescritura de abrir “a la vez, en una sola y misma posibilidad, la temporalización, la relación con el otro y el lenguaje” (Derrida, 1998, p.14). Para Derrida, como para Gadamer, nunca se comprende inmediatamente. Allí radica justamente la agudeza de la crítica al logocentrismo y de la hermenéutica. Y de otro, más profundo, los dos autores coinciden en el rechazo a un sentido unívoco y presente que pudiera ser captado inmediatamente: concuerdan en afirmar la naturaleza nómada del sentido. En un caso el sentido huye, en el otro se mueve, cambia. La movilidad y huída del sentido, que yo he querido llamar metafóricamente el *nomadismo del sentido*, es un punto común al proyecto gadameriano y a la deconstrucción derridiana. Creo que la validez de esta apreciación ha quedado suficientemente sustentada.

Podríamos, no obstante, preguntarnos lo siguiente: en la medida en que Derrida pone el énfasis en la inasibilidad del sentido, ¿No sería más coherente asumir que él sencillamente renuncia a la idea de sentido? Aunque eso puede encontrar sustento en el recelo del filósofo francés para adoptar términos tan cargados de tradición metafísica como *sentido*, considero que ésa no es la forma más acertada, dentro de la propia lógica de la *différance*, de comprender el problema. La deconstrucción no pretende invertir la prioridad ontológica dentro de las parejas de opuestos metafísicas, sino justamente eliminar toda prioridad. En esos términos, eliminar por completo, y renunciar radical y tajantemente el sentido, esto es, tomar partido por el *sinsentido*, sería una alternativa tan metafísica como la que se pretende desmontar. Dentro del movimiento de la *différance*, sólo se difiere aquello que se persigue, sólo se deshace aquello que se hace. En términos metafóricos, sólo lo sólido se desvanece en el aire. Así, la captación y cristalización provisional del sentido no es la antítesis del sentido diferido, sino su complemento, la otra cara de la moneda. Quizás el ejemplo del poema, al que Derrida en su disertación escrita con ocasión de la muerte de Gadamer (donde señala sus múltiples cercanías), pueda servir para aclarar un poco esta idea. El poema es un texto, eminente en sentido gadameriano, que exige ser traducido a la vez que impone una barrera

insuperable para toda traducción que sólo se experimenta en el acto mismo de traducir. De la misma manera, el nomadismo del sentido sólo se experimenta en el acto mismo de ser fijado. De nuevo, el haz de la *différance* es un punto de referencia ilustrativo. Derrida declara que su intención es “indicar que la agrupación propuesta tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará que los diferentes hilos y las diferentes líneas de sentido –o de fuerza- partan de nuevo, así como estará preparado para *anudar otros nuevos* (énfasis mío)” (Derrida, 1998, p.1).

Podríamos comprender la relación entre deconstrucción y hermenéutica con una imagen eminentemente derridiana. Siendo dos caras de la misma moneda, la hermenéutica se desliza en la deconstrucción y ésta se difiere en la hermenéutica. Participan a la par en el juego de la *différance*.

Aunque su deslinde con la metafísica es evidente, que la relación de los dos filósofos con el lenguaje metafísico no es ingenua. Para ambos, el punto central es una distancia de fondo y no tanto una separación meramente “retórica”. Posturas convergentes que cuadran perfectamente con la idea compartida del sentido nómada.

Para Gadamer, una frase brota de un horizonte de sentido y su sentido sólo se comprende en él, es decir, toda proposición es una respuesta a una pregunta (explícita o tácita) formulada por un otro (texto o tradición). En estos términos, las proposiciones o palabras consideradas tradicionalmente como metafísicas no lo son *per se* sino en función de la pregunta para la cual son respuesta, lo son en virtud de su lugar en un diálogo, cuyo medio es siempre el mismo lenguaje común. Lo que cambia según ese *lenguaje* sea metafísico o antimetafísico es *simplemente* su uso, que sólo se define en virtud de su papel en el diálogo.* El lenguaje metafísico es por tanto “la acuñación de términos extraídos del lenguaje vivo y pensados metafísicamente... Tal es el único sentido aceptable de la expresión ‘lenguaje de la metafísica’: la conceptualidad formada en su historia” (Gadamer, 1986, p.353). Los usos del lenguaje metafísico son el resultado de un diálogo de los filósofos con su tradición, o lo que es lo mismo, de la filosofía consigo misma; “El lenguaje de la metafísica es y será el diálogo, aunque el diálogo dure siglos y siglos” (Gadamer, 1985, p.20), en el cual los usos vienen determinados por los contextos conversacionales-históricos, y no por esencialidad alguna de los términos:

* La influencia de Wittgenstein en este punto es evidente. Sin embargo, la carga wittgensteiniana del concepto de “usos del lenguaje” no debe llevarnos a comprender mal la idea que Gadamer tiene en mente. Entre Gadamer y Wittgenstein hay una diferencia fundamental en cuanto al uso y es que para el primero éste se define en conversación (que es, como vimos, una apertura constante), mientras que para el segundo se determina en función del juego en el que se usa (el juego es un universo parcialmente cerrado con reglas propias, etc.). La diferencia es sustancial: la conversación no es un juego más, es el ser del lenguaje.

La metafísica no tiene un lenguaje propio... Lo que hay son unos conceptos de la metafísica cuyo contenido se define por el empleo de las palabras, como ocurre con todos los vocablos. Los conceptos que utiliza el pensamiento no están regidos por una regla fija e inmutable, al igual que ocurre con las palabras de nuestro lenguaje cotidiano. El lenguaje de la filosofía, por mucha carga tradicional que soporte... intenta siempre efectuar una fluidificación de todas las ofertas lingüísticas (Gadamer, 1985, p.19).

Derrida, de otra parte, advierte su dificultad de distanciarse por completo de la terminología metafísica, y explica que el uso del “lenguaje metafísico” tiene para él únicamente un sentido de “comodidad estratégica”, comodidad comunicativa, y reconoce que “La *différance* sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son aún, en tanto que nombres, metafísicos” (Derrida, 1998, p.20). La *différance* es un planteamiento particularmente agresivo contra aquel lenguaje de la metafísica que recurre siempre en última instancia a parejas de opuestos. Sin embargo, Derrida es conciente del alcance de su crítica cuando dice que el movimiento de *différance* contiene en sí todas las diferencias y todos los opuestos (Derrida, 1998, p.3), y que en tanto que las contiene, “en cuanto a la *différance*... estas oposiciones no tienen la más mínima pertinencia” (Derrida, 1998, p.9). Afirmar que las oposiciones no tienen pertinencia “en cuanto a la *différance*” pone de presente una perspectiva relativa a la *différance*. Supone entonces que el problema no son las oposiciones *en sí mismas*, sino en tanto vistas desde tal perspectiva. La deconstrucción derridiana no pretende dismantelar el valor práctico –e incluso filosófico- de esas oposiciones, sino poner en evidencia la precariedad de los órdenes de prioridad metafísicos. Derrida sabe que no puede separarse del todo de este lenguaje metafísico cuyo “fundamento” es dismantelado por la *différance*, pero también sabe que, inscrita en el juego de la *différance*, la utilización de esas palabras adquiere otro “sentido”. Todo lo cual es una consecuencia de que

La filosofía vive *en* y *de* la *différance* como paso desviado y equívoco de un diferente a otro, de un término de la oposición a otro. Podríamos así volver a tomar todas las parejas en oposición sobre las que se ha construido la filosofía (ver metafísica) y de las que vive nuestro discurso para ver ahí no borrarse la oposición, sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la *différance* del otro, como el otro diferido (Derrida, 1998, p.13).

Aunque nos hayamos concentrado en el problema de la metafísica, hay otros otros puntos de contacto entre la hermenéutica y la deconstrucción que podrían ser buenos ejemplos de la cercanía que hemos querido probar, como “el oído interno o interior”, la tensión familiaridad-extrañeza propia de la comprensión y el paralelismo entre interpelación e interrupción en cuanto a la apertura y la

* Ver, de Gadamer (1986) “Destrucción y deconstrucción” y de Derrida (2004) “Uninterrupted Dialogue: between two infinities, the poem”.

ruptura. Ambos autores la han reconocido,* con tal radicalidad que Gadamer llegó a afirmar que “sólo ha habido dos caminos transitables, y que han sido transitados” en el sentido de superar la metafísica substancialista o de la presencia: la conversación y la deconstrucción.

Considero suficientemente ilustrado el punto. Aquello que he querido llamar sentido nómada es plausiblemente un punto de encuentro entre las posturas filosóficas aquí examinadas. La naturaleza del sentido es, en palabras de Gadamer que presumiblemente Derrida suscribiría, “ser una cosa y la misma cosa y ser a la vez distinto” (Gadamer, 1999, p.566). Esta es la paradoja que se le plantea al lenguaje después de reconocer su naturaleza conversacional, después del reconocimiento de la *différance*. El lenguaje es el ser que es siempre otro y el sentido es siempre sentido nómada, que se asienta ocasionalmente, nunca para quedarse quieto, y que no puede fluir más que a condición de solidificarse.

Creo proyectar con este planteamiento consecuencias para un pensamiento político antimetafísico, ni dogmático ni fatalista. Me satisface, por el momento, haber probado que la renuncia al sentido no es una postura filosóficamente sustentable en la hermenéutica ni en la deconstrucción. Mucho más interesante y promisoria que una renuncia fácil a todo gran proyecto resulta la idea de que nuestras convicciones son frágiles justamente porque estamos comprometidos con ellas, y que no podemos aspirar a una auténtica apertura a lo otro si la movilidad de nuestras propias certezas no se apoya sobre la base de una sincera radicalidad Φ

REFERENCIAS

Berner, Christian (2007), *Au Détour du sens*, Paris, Ed. Du Cerf.

Derrida, Jacques (2004), “Uninterrupted Dialogue: between two infinities, the poem”, *Research in Phenomenology*, N°34, p.8.

Derrida, Jacques (1998) “La Différance”, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.

Derrida, Jacques (1998), *De la Gramatología*, México: Siglo XXI.

Gadamer, Hans Georg (1999), *Verdad y Método I*, Salamanca: Sígueme.

Gadamer, Hans Georg (1986), “Destrucción y Deconstrucción”, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme.

Gadamer, Hans Georg (1985), "Entre Fenomenología y Dialéctica. Intento de una autocrítica", *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme.

Risser, James (1997), *Hermeneutics and the voice of Other*. Albany, SUNY Press.