

Gadamer, Nietzsche y Derrida

Cercanías y diferencias

Resumen: Gadamer, nacido en 1900 –año de la muerte de Nietzsche–, fue gracias a su atenta longevidad testigo excepcional de los avatares de la obra de Nietzsche y del protagonismo que ella fue ganando a través del siglo XX. Si bien en su juventud no tuvo una fase nietzscheana y se vio pronto expuesto a la interpretación heideggeriana de Nietzsche, Gadamer fue distanciándose de ésta al captar que solo gracias al «radicalismo crítico» nietzscheano la hermenéutica alcanzaba por fin completa universalidad y profundidad. La filosofía de Gadamer y la de Nietzsche tienen sin duda notables cercanías y notables diferencias. Los dos autores buscan mostrar en la experiencia del arte el carácter de acontecer transformador propio del comprender. A los dos los acerca también la historicidad constitutiva del ser humano. Y, ante todo, el reconocimiento de la valencia ontológica de la interpretación, actividad fundamental de la existencia en la que se articula el fluir del sentido de lo que es. A los dos los separa, sin embargo, el peso de la tradición sustancial frente a la renovación interpretativa y la cuestión de si la interpretación es una conversación sin fin con la historia en el horizonte de una co-pertenencia que desborda a toda subjetividad o, ante todo, despliegue arbitrario de voluntad de poder. Las cercanías y diferencias de Gadamer y Nietzsche nos llevan, finalmente, a abordar el diálogo intenso y especial de Gadamer y Derrida, desplegado en el no lugar de los poemas de Paul Célán. La deconstrucción apuesta por un juego como movimiento de significación que no cesa de *différer*, en tanto para la hermenéutica las palabras hablan en su capacidad de

Abstract: Gadamer, born in 1900 –the year Nietzsche died–, was, thanks to his outstanding longevity, witness to the ups and downs of Nietzsche’s work and to the attention it gained during the 20th century. Although Gadamer did not have a nietzschean phase and he was suddenly exposed to Heidegger’s interpretation of Nietzsche, he departed from it understanding that hermeneutics could at last achieve complete universality and depth only through Nietzsche’s “critical radicalism”. Gadamer’s and Nietzsche’s philosophies have, without a doubt, remarkable similarities and differences. Both authors seek to show in the artistic experience the transforming character of the happening so characteristic of the understanding. Both are brought together by the constitutive historicity of the human being, and, above all, by the acknowledgement of the ontological value of interpretation – existence’s essential activity that articulates the flow of the sense of what exists. They are brought apart, however, by the weight of the substantial tradition about the renewal of interpretation and the question of whether interpretation is an endless conversation with history in the horizon of a competition that surpasses all subjectivity or an arbitrary display of the power of will. The similarities and differences between Gadamer and Nietzsche lead us to consider the intense dialogue between Gadamer and Derrida that unfolded in the non-place of Paul Célán’s poems. Deconstruction bets to a game as significant movement that does not cease to *différer*, while for hermeneutics words speak about their own capacity to resonate an

hacer resonar un fondo indecible que les da por vía de negación su fuerza significativa.

unspeakable background that gives them, by denial, their signifying strength.

Palabras clave: Interpretación, hermenéutica, genealogía, deconstrucción, interrupción.

Keywords: Interpretation, hermeneutics, genealogy, deconstruction, interruption.

Me congratulo de compartir con ustedes en este I Congreso Internacional de Filosofía Hermenéutica, iniciativa feliz del colega Rafael Cúnsulo, la celebración de los primeros cincuenta años de *Verdad y Método* en plenos Andes argentinos, situación hermenéutica poco previsible desde Heidelberg en 1960. Nuestra celebración habría alegrado mucho a su autor, quien en su visita a Bogotá hace treinta años recordó con especial agrado su participación en el Congreso Mundial de Filosofía de Mendoza en 1948, en donde presentó una ponencia justamente sobre "Los límites de la razón histórica", núcleo germinal del que pronto sería famoso libro. En el encuentro mendocino, que mucho significó en aquel momento para los filósofos alemanes por ser el primero de su clase al que eran invitados después de la segunda guerra mundial, Gadamer hizo también la experiencia hermenéutica de vinos para él nuevos que ampliaron notablemente su horizonte de comprensión degustativa, ya de por sí muy amplio en esa materia. El maestro simpatizó con una América Hispana tan receptiva a la filosofía alemana, que desde el colorido de su mestizaje continuaba aún el tránsito a la modernidad y era muy sensible a un pensamiento a la luz del cual comprender es básicamente cosa de pertenencia a legados y no de ejercicio de método universal alguno.

Filosofar, para Gadamer, era algo que se hacía mejor entre amigos. Porque entre amigos no es necesario simular que se sabe lo que no se sabe. Es propio de amigos también dialogar, dar con la palabra común para la cosa que interesa en común, sin que este diálogo pueda por ello asimilarse a certamen grupal identitario alguno. ¡No! Dialogar es también y ante todo incurrir a sabiendas en un riesgo. El riesgo de que uno cambie y se vuelva otro. Hasta para ser más lo que ya se es. Lo cual vale tanto de individuos como de teorías, pues las teorías viven sólo en la discusión y en el cotejo interpretativo. Sin el diálogo con enfoques y planteamientos diferentes, las teorías están condenadas a prisión perpetua en sus propios presupuestos, privadas del aire de la renovación interpretativa, único que le da movilidad temporal al sentido de obras y legados. Esto vale tanto más para una filosofía hermenéutica que ve al lenguaje como ejercicio dialógico y muestra que el motor de la experiencia es la otredad, única capaz de conmover nuestros prejuicios y ampliar formativamente nuestro

horizonte. Es en este ánimo de encuentro que me voy a ocupar de cercanías y diferencias en momentos dialógicos de Gadamer con Nietzsche y con Derrida.

1. Gadamer y la universalización de la interpretación por parte de Nietzsche

En cosas de Nietzsche a pesar de no ser ni investigador especializado “ni”, en sus propias palabras, “profundo pensador de rango propio como Heidegger, que se construyó su propio Nietzsche”, fue Gadamer, nacido seis meses antes de la muerte de Nietzsche y gracias a su activa longevidad, testigo excepcional de los avatares de su pensamiento y del protagonismo central que éste fue ganando a todo lo largo del siglo XX. Su ser testigo comenzó de manera poco prometedor a los dieciséis años cuando, contra la prohibición expresa del padre, leyó *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y el mal*, sin que la lectura llegara a entusiasmarle, lográndose así el “efecto paradójico” de que, a diferencia de lo que fue normal para su generación, él no pasara por una fase nietzscheana, que por aquel entonces “resultaba muy prematura y rebasaba ampliamente mi horizonte”¹. Era, no obstante, la época de la *Kulturkritik* en la que Nietzsche, junto a Marx y Kierkegaard, inspiradores de cosmovisiones que eclipsaron a la filosofía neokantiana de entonces, hacían furor en salones y plazas alemanas y tenían gran influencia en la coyuntura expresionista. Vinieron luego, tras interregno bastante largo, las interpretaciones filosóficas de la obra de Nietzsche por parte de Bäumler, Löwith, Jaspers, Heidegger y los abusos nacional-socialistas con las ideas del “descubridor de la voluntad de poder”. De la importante carencia de Nietzsche en su vida se fue haciendo más consciente Gadamer primero en la cercanía a Max Scheler y a Nicolai Hartmann, luego a Heidegger, a Löwith y a Leo Strauss, quien en carta muy citada le señaló que, a pesar de ser Nietzsche la figura decisiva en la discusión contemporánea de la hermenéutica, no aparecía para nada en *Verdad y Método*, cuyos planteamientos críticos se orientaban por Dilthey y no por Nietzsche, como sí lo hacían los de Heidegger².

Determinante para Gadamer fue el temprano encuentro con Heidegger que le absorbió en entusiasmo por un nuevo Aristóteles y por la *Hermenéutica de la facticidad*, que en materia de crítica a la cultura de la época, podía rivalizar

¹ H.-G. GADAMER, “Nietzsche - der Antipode”, *Gesammelte Werke* 4, Tübingen, 1987, pp. 448-449.

² “Correspondence concerning Wahrheit und Methode - Leo Strauss und Hans-Georg Gadamer”, en *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978).

en más de un respecto con obras de Nietzsche. Al inicio del propio camino se da ya pronto, sin embargo, distancia frente al maestro. Además de apartarse de la lectura que Heidegger comienza a hacer de los clásicos griegos, Gadamer echó de menos en *Ser y Tiempo* “la experiencia que uno hace en el otro, en su resistencia y contradicción” y buscó “abrir el círculo hermenéutico y el uso que de él hace Heidegger hacia el movimiento dialógico”³. Tampoco vio él en la tradición algo a demoler, para poder penetrar hasta la supuesta originariedad oculta que yacía bajo ella, y sí, más bien, un bastión que las generaciones van erigiendo en torno a los grandes logros del pensamiento. Y mientras que contra el olvido total del ser Heidegger llegó a esperar del destino un nuevo comienzo radical de la historia del ser, Gadamer se remitía a los fenómenos y nociones tradicionales aún no totalmente olvidados del diálogo, de la razón práctica y de la capacidad de juicio. A pesar de tales diferencias, la relación de Gadamer con Heidegger, en quien vio siempre al compañero de viaje, será de la mayor lealtad. Valga anotar que Gadamer adhirió a la interpretación heideggeriana de Nietzsche, asumiendo que ella por fin resolvía la aparente irreconciliabilidad de las doctrinas de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo, ya que, al atribuir a Nietzsche el olvido total del ser como última y extrema posición de la metafísica, se alcanzaba –al mismo tiempo– el desenlace dramático de la contradicción de la autoconciencia consigo misma⁴.

Gadamer jamás se sintió tentado a reclamar para sí acceso privilegiado a la verdad, a la manera de su maestro. Libre de toda pretensión de profeta y con su talante de sobriedad y bonhomía, salió al encuentro de la generación alemana de posguerra empeñada en desacralizar el *pathos* germano-griego de la filosofía académica de entonces. Su productiva longevidad le permitió, además, discutir sus atisbos con contemporáneos suyos, que se renovaron hasta la cuarta generación; discutiendo con ellos, terminó convertido en el propio intérprete de sus ideas. A él, como a pocos, le fue dado hacer de la mirada perspicaz de los viejos una fuerza intelectual y crear una filosofía tardía, en la que la vitalidad inquebrantada del pensar y la distancia soberana frente a la actualidad, convergieron en fascinante provocación. Se entiende así cómo el encuentro con la filosofía francesa de los años setenta, cuando Derrida, acogiendo impulsos de Nietzsche, Heidegger y Lévinas, planteó la *deconstruction* que iba a resultar en crítica y en complementación de la hermenéutica, junto

³ H.-G. GADAMER, “Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule”, en: *Hermeneutik im Rückblick*, G. W. Bd. 10, Tübingen, 1955, p. 198.

⁴ H.-G. GADAMER, “Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustras”. *Gesammelte Werke*, Tübingen, 1987, p. 460.

con el empeño interpretativo de estudiantes suyos como Vattimo, movilizaron en Gadamer un renovado interés por Nietzsche que le llevó a participar en debates y a darle amplia cabida a la interpretación en sus últimos trabajos. Consciente de los límites de la propia situación hermenéutica creyó, sin embargo, que la discusión en torno a Nietzsche y Heidegger era ahora para “gente más joven y con nuevas energías que les permita ver mejor las cosas”⁵. Empero, como bien dijo Habermas en la celebración del centenario del filósofo, “la praxis argumentativa desplazadora de paradigmas del festejado, lo muestra joven y dispuesto a discutir como siempre”⁶.

Puesto que Gadamer terminó convencido de que “ciertamente tenía sentido preguntarse cómo es que desde la muerte [de Nietzsche] hasta ahora, su figura y su energía de pensador han logrado imponerse con tanta fuerza”⁷, resulta interesante el recuento que, en vista del auge continuado de la hermenéutica, hizo Gadamer en 1972 de la historia moderna de ésta, historia que coincidía para él con el auge creciente del fenómeno de la interpretación, que desembocó en la universalización de la hermenéutica⁸. El punto de quiebre en esta historia, anticipado ya por la *querelle des anciens et des modernes*, fue la irrupción en Europa de la conciencia histórica, hecho capital también para Nietzsche, cuya filosofía es, en buena parte, confrontación del historicismo. Hablamos tanto del rompimiento que se dio en tiempos de la Revolución Francesa como del subsecuente fraccionamiento de Europa en culturas nacionales y del consecuente distanciamiento frente a todo el legado del imperio cristiano, el cual, al perder su vigencia sobreentendida, terminó reducido a objeto de saber histórico. La historia hasta entonces maestra de la vida, se hizo extraña en tanto que se incrementaba la conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de toda opinión, acabando con la ingenuidad que permitía encerrarse en la complacencia de una tradición única y enjuiciar el pasado desde las instituciones y los ideales con los que uno convivía. El europeo moderno fue asumiendo de esta manera una actitud reflexiva frente a la historia, comportamiento que para Gadamer “se llama interpretación”⁹.

⁵ H.-G. GADAMER, “Nietzsche y la metafísica”, *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid, Trotta, 2002, p. 172..

⁶ J. HABERMAS. “Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?”, en *Neue Zürcher Zeitung* 12/13 (2000) 49.

⁷ H.-G. GADAMER, *Nietzsche y la metafísica*, p. 170.

⁸ Hermeneutik als praktische Philosophie, en: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* Bd. I Hrsg. Manfred Riedel, Freiburg 1972, pp. 325-344.

⁹ H.-G. GADAMER. *El problema de la conciencia histórica*, Madrid 2001, p. 43.

La interpretación parte de la extrañeza de aquello que se busca comprender y puesto que la tradición en su conjunto se había tornado extraña, la interpretación terminó cobijando al conjunto de la historia. A la universalización de la extrañeza respondió así la universalización de la interpretación: en vez de ocuparse la hermenéutica, como siempre lo había hecho, de salvar la distancia que separaba a los textos de las situaciones en las que se les comprende, pasó a ocuparse de la distancia de todo lo legado y se convirtió en hermenéutica universal de rasgos filosóficos para develar el universo del mundo histórico. Sucedió que en la época post-romántica se descuidaron estos aspectos y se respondió a la enajenación de la conciencia histórica con la movilización de una capacidad crítica, de sesgo científico-filológico, que se propuso excluir todo elemento subjetivo en el trato con los textos; hubo entonces que esperar a que la cultura europea en su conjunto se viese expuesta al “radicalismo crítico de Nietzsche” para que la hermenéutica alcanzara por fin completa universalidad, y ahora también profundidad¹⁰. Gadamer subraya que la versión nietzscheana es la que determina el auge y la nueva amplitud de la interpretación, que ya no se limita a la superación del extrañamiento de lo histórico y a la exposición de lo que los textos auténticamente quieren decir, ya que ha pasado a abarcar todo encubrimiento, toda desfiguración y toda enajenación de sentido a manos de intereses pasados y presentes, indagando por detrás de lo dado para sacar a luz sus presupuestos.

La crítica radical nietzscheana no sólo develó las ilusiones de la conciencia y de la autoconciencia, superando con ello ampliamente la duda cartesiana, sino que cuestionó también la validez teórica de la objetividad científica. La modernidad acendrada data por ello de la “influencia de Nietzsche que fue creciendo lentamente en todos los ámbitos fenoménicos de la cultura y tuvo una profundidad que no solemos comprender suficientemente”¹¹. Esa influencia, esencialmente ligada a la categoría interpretación con connotaciones de crítica desenmascaradora, le dio su impronta a buena parte del siglo XX; de ahí que el término interpretación, en palabras de Gadamer, haya tenido “como pocos la rara fortuna de expresar de forma simbólica la actitud de toda nuestra época”¹². Gadamer, como vemos, reconoce sin rodeos la importancia de la crítica a la cultura que convirtió a Nietzsche en epítome de su tiempo, distanciándose así del desconocimiento de ella por parte de Heideg-

¹⁰ H.-G. GADAMER. “Hermeneutik als praktische Philosophie”, p. 334.

¹¹ H.-G. GADAMER. “Hermeneutik als praktische Philosophie”.

¹² H.-G. GADAMER. *El problema de la conciencia histórica*, p. 43.

ger, empeñado celosamente en hacer de Nietzsche el culmen de la metafísica y en desdeñar toda reflexión sobre coyunturas y épocas culturales, movido por su repudio del neokantismo y de los valores como estructura *a priori* de la producción cultural, cosas todas ellas a las que adhirió por la época de su habilitación profesoral con Rickert. ¡Contra nada se es más implacable que contra los pecados de la propia juventud! En cambio, la claridad de Gadamer en cuanto a que la filosofía hermenéutica se despliega en tiempos que llevan la impronta de Nietzsche, resulta auspiciosa para el diálogo de las dos vertientes teóricas de la interpretación.

2. Nietzsche, Gadamer y la historicidad de lo humano

La visión del pensamiento nietzscheano que tiene aún parte de la hermenéutica actual sigue condicionada por la interpretación que Heidegger hizo de él. Siendo supuestamente el último de los grandes pensadores metafísicos es lógico que Nietzsche no revista mayor interés para un pensamiento que pone en tela de juicio las bases de la tradición metafísica. El deconstructivismo, por su parte, movilizó argumentos inspirados en recursos conceptuales de Nietzsche para develar en el seno de la filosofía de Gadamer un fuerte empeño restaurador de la metafísica; Nietzsche, de nuevo, como pensador a contracorriente de la hermenéutica contemporánea. Es hora, por tanto, de ventilar malentendidos, de sopesar diferencias y de explorar afinidades para que avance enriquecida la discusión actual, abriéndose al horizonte que esté a su altura. Empresa para la cual vale bien como referencia el ensayo “El pensamiento nietzscheano del arte a la luz de la conciencia estética”¹³, que escribió hace ocho años Jean Grondin. Apoyándose en acápites de *Humano, demasiado humano* sobre el arte y el artista, Grondin –gran conocedor del tema ‘verdad hermenéutica’– pone allí de relieve que Nietzsche y Gadamer concuerdan en que el arte nos da ojos para la vida, y en la centralidad que otorgan en sus reflexiones sobre el arte a la tragedia, al olvido de sí mismo y a la transformación del espectador. Los dos pensadores buscan mostrar en la experiencia del arte el carácter de acontecer dionisiaco propio del comprender y lo confrontan con el dominio y la transparencia de sí mismo que despliega la verdad metódica del saber moderno, de manera que ambos terminan librando una y la misma

¹³ J. GRONDIN. “Nietzsches Kunstdenken im Lichte des ästhetischen Bewusstseins”, en: H. Seubert (Dir.). *Natur und Kunst in Nietzsches Denken*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, Collegium Hermeneuticum, Bd. 8, 2002, pp. 37-44.

batalla por encima de las diferencias que los separan. A las diferencias no se las puede ignorar, anota Grondin, pues sin ellas no se podría hablar jamás de un encuentro real. Tal podría muy bien ser el lema de mi presentación.

Otra importante cercanía de Gadamer y Nietzsche, circundada también de diferencias, es la de la historicidad constitutiva del ser humano y de su mundo.¹⁴ Ya al inicio de *Humano, demasiado humano* Nietzsche, al retomar atisbos de la *Segunda Consideración Intempestiva*, nos recuerda que la falta de sentido histórico es carencia fundamental de los filósofos que olvidan que “todo ha devenido, que no hay *datos eternos* lo mismo que no hay verdades absolutas. Y que de ahora en adelante es necesario por tanto el *filosofar histórico* y con éste la virtud de la modestia”¹⁵. Este nuevo filosofar se basa en la posibilidad de dejar de entender al mundo como un cuadro definitivo cuya esencia se imagina en un trasmundo metafísico; y de lo que se trata ahora es de indagar retrospectivamente, a partir de los “datos” inmediatos, la historia del juego de interpretaciones y re-interpretaciones que se encuentra a la base de lo que llamamos realidad como sentido que fluye en incesante cambio.

La dinámica de la interpretación tiene para Nietzsche raíces instintivas. Ante los diversos estímulos brotan las fuerzas motrices de los seres vivos activa o reactivamente; la repetición frecuente de algunos estímulos provoca determinadas respuestas por parte de las fuerzas que gradualmente se convierten en hábitos, los cuales una vez fortalecidos hacen innecesaria la presencia del estímulo. Instintos justamente llama Nietzsche a las fuerzas que en razón de su experiencia se han habituado a responder en una misma forma a ciertos estímulos. Los instintos, a su vez, se vuelcan sobre lo que acontece y lo interpretan de manera que tome la forma que a ellas les convenga para su satisfacción; así conforman su realidad los seres vivos. El sentido que gana el mundo va siendo determinado por los instintos vitales que a cada momento se apropian del acontecer azaroso y abierto.

Tales son los fundamentos de la *genealogía*, que Nietzsche matiza con estudios históricos, filológicos y psicológicos. Aplicada al fenómeno de la moral la genealogía, una vez desmontada la explicación metafísica inveterada, pone al descubierto su procedencia y discurrir históricos. Como cuando muestra que “La *coacción* precede a la moralidad, más aún, ésta misma es durante un

¹⁴ Remito al lector al trabajo de L. E. GAMA “Genealogía y Hermenéutica: los caminos abiertos del pasado”, en: *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad*. Miguel Rujana, compilador. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2002.

¹⁵ F. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. Madrid, Akal, 1996, Vol. I, Primera Parte, 2, p. 44.

tiempo coacción a la que uno se somete para evitar displecer. Más tarde se convierte en costumbre, luego en libre obediencia, finalmente casi en instinto: entonces, como todo lo desde ha mucho habitual y natural, se la asocia con el placer y se la llama *virtud*"¹⁶. Reparemos en que la mayoría de las interpretaciones que articulan la realidad se despliegan de manera inconsciente, según hábitos incorporados a la especie, razón por la cual tomamos de ordinario al mundo como algo ya dado. El tipo de interpretación que hace la genealogía es, por el contrario, consciente de su propio carácter interpretativo y de su papel crítico y transformador hacia otras posibilidades del ser humano.

Gadamer, por su parte, muestra al inicio de la descripción de lo que es la comprensión humana, que la condición primera de ésta es la pertenencia a tradiciones. "La hermenéutica tiene que partir", leemos en *Verdad y Método*, "de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido"¹⁷. No obstante, pertenecer a una tradición no significa estar fundido con ella. Mientras que sólo podemos comprender lo que se nos habla desde una tradición si estamos vinculados a ella, es igualmente cierto que el esfuerzo hermenéutico prospera sólo si esa vinculación se da de manera consciente y crítica, es decir, si somos conscientes de la incidencia de los prejuicios en nuestro tener que ver con las cosas. De ahí que el verdadero sitio de lo hermenéutico se dé, según Gadamer, en la *polaridad de familiaridad y extrañeza*, polaridad que esplende vigorosa en el preguntar, que deja en suspenso la validez de los prejuicios que arriesgamos en el juego de la comprensión y que aflora al activarse la conciencia de la historia efectual cada vez que asumimos la propia situación hermenéutica. Hay, sin duda, cierta cercanía de la reflexión hermenéutica en torno a la tradición con la genealogía nietzscheana en su empeño de sacar a la luz hábitos y tradiciones que condicionan nuestro interpretar, las más de las veces inconscientemente. En ambas, cuenta mucho el hacer consciente la incidencia de la tradición en la comprensión interpretativa, si bien de diferente manera.

La comprensión hermenéutica despega al romperse nuestra familiaridad con algo que al irse extrañando, nos interpela. Lo otro y las rupturas que la otredad desencadena sacuden nuestros hábitos de percepción y nos mueven a cuestionar lo ya juzgado y a poner en juego nuestros prejuicios, es decir, a lo que Gadamer siguiendo a Hegel, llama *hacer experiencias*. Esplende allí,

¹⁶ F. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. I, 99, pp. 89-90.

¹⁷ F. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. p. 365.

entonces, la dinámica “aperiente” del preguntar. En el caso de un texto que nos lega la tradición y que al interpelarnos nos plantea preguntas, Gadamer ilustra muy bien esa dinámica al indicar que:

“La reconstrucción de la pregunta a la que se supone que responde el texto se da ella misma dentro de un hacer preguntas con el que nosotros mismos intentamos buscar la respuesta a la pregunta que nos plantea la tradición. Pues una pregunta reconstruida no puede encontrarse nunca en su horizonte originario”.¹⁸

Mediante preguntas que llevan a otras preguntas se va recorriendo el horizonte en el que emergió lo que nos ha legado la tradición y que ahora se cuestiona, horizonte que “contiene también necesariamente otras respuestas posibles”¹⁹ y que, lejos de cerrarse en el pasado, es un campo de posibilidades aún vivas, susceptibles de ser movilizadas en nuestro presente.

Puesto que en el despliegue del preguntar no podemos pretender alcanzar el horizonte originario en el que surge el elemento de tradición en cuestión, Gadamer y Nietzsche coinciden en distanciarse de la veneración casi cultural del origen que cultivó el historicismo decimonónico. Lo que cuenta no es el sueño romántico de sumergirnos en el horizonte del origen puro, saltando en afinidad empatizante por sobre el tiempo, sino la revitalización de las preguntas que animan a lo transmitido en nuestro presente. Esto es lo que Gadamer, asumiendo en plenitud la movilidad en el tiempo y el espacio del inquirir humano, llamó “fusión de horizontes”: el horizonte de la propia situación se desplaza con nuestras preguntas, que se enriquecen, se amplían y transforman en el encuentro con los horizontes de otras preguntas y de otros modos de preguntar. El acontecer experiencial formador de la comprensión es, en este respecto, creativo y juega, sin duda, papel central en nuestra orientación en el mundo. Hay aquí otra cercanía de genealogía y hermenéutica, especialmente con el Gadamer tardío que acentúa el potencial crítico de su filosofía frente a quienes le reprochan el conservadurismo de ésta.

Ya en la *Consideración Intempestiva* y en *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, Nietzsche insiste en la necesidad de restaurar la continuidad entre el saber de la historia, reducido entonces a ejercicio científico, y la práctica vital de la cultura, vista entretanto como reminiscencia

¹⁸ F. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. p. 452.

¹⁹ F. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. p. 448.

museal por el pequeño burgués del siglo XIX. Cabe mencionar a este propósito que, dentro de las fuerzas orgánicas de que está dotado el hombre para instalarse interpretativamente en medio del acontecer caótico, Nietzsche en *La ciencia jovial*²⁰, le asigna creciente importancia a la veracidad, al instinto de verdad y conocimiento, que ha llegado a “convertirse en un trozo de vida misma” y ha quedado “demostrado como un poder sostenedor de la vida” que crece continuamente; se trata de una fuerza desmitificadora, riesgosa en principio para la estabilidad de la existencia, que termina sacando a la luz “aquellos errores sostenedores de la vida” que durante mucho tiempo hicieron creer en el fundamento trascendental de todo lo que es. Se da así el choque de la veracidad con aquellos errores básicos, hace ya mucho establecidos, que son también vida y poder entre los hombres: tal es la lucha que libran en el filósofo las dos instancias sostenedoras de la vida en nuestros tiempos de nihilismo. Y puesto que la fuerza del conocimiento reside “en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida”, Nietzsche se hace la pregunta final de “¿hasta qué punto tolera la verdad hacerse cuerpo?”, pregunta a la que sólo puede responder el experimento de hacer cuerpo el saber, tanto del azar de todo lo que acontece sin fundamento y meta, como de nuestra fuerza interpretativa contrapuesta a él, tanto más poderosa cuanto más se hayan plegado hasta volverse habituales nuevas interpretaciones a la gran razón del cuerpo²¹. Para las nuevas interpretaciones y valoraciones que definan los nuevos rumbos de la cultura, queda la indicación orientadora de lo que Nietzsche llama *unidad de estilo*, unidad superior de vida que restaura la salud de culturas afectadas por la historia y permite que ellas recuperen sus instintos²².

También Gadamer se propone superar la escisión que se da entre un saber de la historia reducido a método científico y la conciencia de la historia efectual. A la ruptura y a la contraposición resultante, sin embargo, la entienden nuestros dos filósofos de maneras diferentes. Para Nietzsche, el saber histórico se contrapone a las posibilidades de crecimiento vital de las culturas, en tanto que para Gadamer se da una “oposición abstracta” “entre tradición e investigación histórica”, las cuales en verdad “forman una unidad efectual cuyo análisis sólo podría hallar un entramado de efectos recíprocos”²³. Pero no es sólo que la comprensión se dé siempre desde la pertenencia a tradicio-

²⁰ F. NIETZSCHE, *La ciencia jovial*, Trad. J. Jara. Caracas, Monte Ávila Editores, 1990, I, 110, pp. 104-106.

²¹ Ver, L. E. GAMA, “Genealogía y Hermenéutica...”, pp. 196-202.

²² F. NIETZSCHE. *Antología*. Barcelona, Ed. J. Llinares Chover, Península, 1988, p. 74.

²³ H.-G. GADAMER. *Verdad y Método I*, p. 351.

nes, sino que también todo comprender lo histórico está referido a la situación histórica del que comprende; es también por la unidad de teoría y praxis que la comprensión histórica tiene, según Gadamer, carácter de experiencia. La cual, como toda experiencia hermenéutica, está animada por la negatividad que nos permite captar que no hayamos visto bien las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de ello. De la conmoción de nuestros prejuicios resulta la movilidad ampliadora del propio horizonte, que se funde entonces con los horizontes de momentos históricos pasados, cuyos horizontes son móviles también. Este proceso formativo de la experiencia nos vive transformando, en tanto nos hace conscientes de nuestra finitud.

En cuanto a la continuidad de pasado y presente, medular en la comprensión de lo histórico, Gadamer mostró en la conferencia “La continuidad de la historia y el momento de la existencia” que esa continuidad no es:

“una certeza incondicionada sino que es, por el contrario, una tarea impuesta siempre a la conciencia experiencial humana... Transmisión y tradición no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos. Al respondernos y al suscitar así nuevas preguntas demuestran ellas su propia realidad y su vigencia”²⁴.

Se trata no de repetir los contenidos de tradición, sino de abrirlos y apropiarlos en diálogo vivo con nuestro tiempo. La hermenéutica despliega así una eminente función orientadora en materia de cultura y de legados.

A pesar de la afinidad con Nietzsche, hay en este punto de nuevo diferencias de fondo en lo que concierne a las tareas frente a la historia. Puesto que para Nietzsche la realidad se instaura a partir de la actividad interpretativa de las fuerzas instintivas de los individuos, éstos pueden cambiar el estado de cosas mediante el control de sus necesidades instintivas y la introducción y generación de nuevas fuerzas interpretantes. Para Gadamer, en cambio, dado el peso sustancial que le otorga a las tradiciones, a veces parece que los individuos se desdibujan en el horizonte de ellas y sólo pueden jugar un papel en su discurrir en cuanto reaccionan y acogen impulsos que se dan en el seno de las tradiciones mismas. Tal es la impresión que deja el pasaje en *Verdad y Método* donde se lee que “el preguntar es más un padecer que un hacer. La

²⁴ H.-G. GADAMER. *Verdad y Método II*, p. 143.

pregunta se impone; llega un momento en que ya no se la puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada”²⁵. Podría pensarse que la instancia decisoria fuese aquí la productividad de la *distancia en el tiempo*, que en otro paso importantísimo del libro decide “la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica”, cual es la de distinguir los prejuicios verdaderos de los prejuicios falsos²⁶. El pensamiento tardío de Gadamer, sin embargo, cambió notablemente en esta materia al centrar la actividad crítica en torno a la acogida dialógica del otro y de lo otro.

La aproximación que hemos tratado de bosquejar hasta aquí en torno a la historicidad, subraya la importancia de que se ‘cruzen los cables’ de reflexión crítica del lado de la hermenéutica y del lado de la genealogía, a efectos de renovar la presencia interpelativa de las dos corrientes en la discusión actual. Al abordar la filosofía de Gadamer en diálogo con Nietzsche, se gana una mayor receptividad al peso de la interpretación en la experiencia hermenéutica, peso que tendió a soslayar la concentración desproporcionada de *Verdad y Método I* en el tema de la comprensión, hasta el punto de hacer olvidar por momentos que la comprensión sólo se da interpretativamente; este diálogo nos sensibiliza a la dinámica creativa y liberadora que genera la fusión incesante de horizontes, y por tanto, de perspectivas, en la que se despliega la movilidad de la existencia que se cifra en el “carácter inconcluso de toda experiencia de sentido”, ya que lo que es jamás se puede comprender del todo²⁷. Saber de esta movilidad de la comprensión interpretativa permite, al mismo tiempo, una visión menos rígida de los legados, como realidad de la historia efectual, y disipa el aura determinista que, según críticos de Gadamer, circunda al concepto de tradición, olvidando que ésta vive tan sólo de su permanente renovación interpretativa.

Para Nietzsche y para Gadamer, la interpretación tiene valencia ontológica: más que un medio ocasional para acceder al sentido extraño o extrañado de un texto, más que recurso complementario del conocimiento, interpretar es la actividad fundamental de la existencia, en la que se articula el sentido de lo que es. Así, en tanto que para Gadamer el sentido del acontecer, lejos de ser único y definitivo, se va desplegando en el diálogo interpretativo en que consiste el comprender a través de la historia, así tam-

²⁵ H.-G. GADAMER. *Verdad y Método I*, p. 444.

²⁶ H.-G. GADAMER. *Verdad y Método I*, p. 369.

²⁷ H.-G. GADAMER. *Verdad y Método I*, pp. 322-323.

bién para Nietzsche la realidad, lejos de ser sustancia metafísica tiene más bien la transitoriedad de una estructura que se genera y se sostiene en la acción recíproca de lo aleatorio del acontecer y de la fuerza interpretativa de los instintos. Semejante comunidad ontológica fundamental, que permite asumir cabalmente la temporalidad, se ve seriamente cuestionada a partir de la pregunta de Nietzsche en cuanto a si la interpretación sea en verdad posición de sentido y no hallazgo de sentido, como lo asumía la convención hermenéutica, pregunta que, como bien anota Gadamer, “decide del rango y del alcance de la hermenéutica”²⁸. ¿Se trata acaso de ontologías diametralmente opuestas? ¿De que la una sitúe a la interpretación en el horizonte del lenguaje, como una conversación sin fin con la historia en el horizonte de una co-pertenencia que desborda toda subjetividad, en tanto que la otra no sea más que la vuelta a la metafísica de la subjetividad, para la cual la interpretación es tan sólo despliegue arbitrario de voluntad de poder?

Hay que tener cuidado, eso sí, de no contraponer a la rica diversidad de perspectivas vitales en Nietzsche, y a la profusión de interpretaciones que de ellas brotan un Gadamer que fetichiza a “una unidad totalizante de sentido” de observancia hegeliana, la restauración de cuya férrea continuidad en casos de transitoria interrupción sería el propósito de todo comprender. Esta estrategia desemboca, sin embargo, en una crasa contraposición de comprensión e interpretación, referidas la una a un sentido unitario sustancial homogéneo y la otra a su materialización finita, contraposición que desconoce lo que, al decir de Gadamer, es “la unidad indisoluble de pensamiento y lenguaje”²⁹, “cuya enigmática intimidad motiva la ocultación del lenguaje en el pensamiento”³⁰. El planteamiento termina desconociendo la eminente apertura de la experiencia hermenéutica con el argumento de que “en el comprender se trata siempre de la presunción o anticipación de una completitud de sentido que aún la tradición en su totalidad”³¹.

La anticipación de cabalidad o de completitud, por una parte, es la expectativa de que sólo sea comprensible lo que represente un todo coherente, una unidad cabal de sentido³²; en ella se prejuzga, con intención afín a la del

²⁸ H.-G. GADAMER. “Texto e interpretación”, en *Verdad y Método II*, p. 328.

²⁹ H.-G. GADAMER. *Verdad y Método I*, p. 483.

³⁰ H.-G. GADAMER. p. 467.

³¹ L. E. GAMA. “Muchas perspectivas o un único horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer”, en C. B. GUTIÉRREZ (ed.) *No hay hechos, sólo interpretaciones*. Bogotá, Ediciones Uniandes, 2004, p. 33.

³² H.-G. GADAMER. *Verdad y Método I*, p. 363.

principio de caridad que volvió a movilizar Davidson, no sólo que los textos expresen cabalmente una idea sino, además, que lo que dicen sea verdad cabal en tanto no se demuestre lo contrario. *Verdad y Método* se ocupa del tema a propósito de la circularidad hermenéutica, dado que la anticipación de sentido que guía la comprensión de un texto y la familiaridad con el asunto de que se trata, se determinan desde la comunidad que nos une con ciertas tradiciones –comunidad que, al encontrarse siempre en proceso de formación y de revisión por parte de quienes, comprendiendo interpretativamente prosiguen y determinan el rumbo de las tradiciones, discurre necesariamente en la contratensión de familiaridad y extrañeza–. La productividad del comprender interpretativo espelnde allí como acaecer siempre nuevo y diferente.

Lo de aunar a la tradición en su totalidad resulta, por otra parte, de una lectura sesgada del gran horizonte “único”, noción con la que Gadamer trata tendencialmente de abarcar la profusión de horizontes, siempre en movimiento y en continua fusión unos con otros, que han hecho y hacemos los seres humanos al andar en los múltiples proyectos en que andamos, y de bosquejar el espacio creciente de libertad que ganamos incesantemente al irnos formando a través de la experiencia. Ese gran horizonte es el de la insondable “profundidad histórica de nuestra autoconciencia” y, por serlo, está siempre en movimiento. ¿Cómo ver en él “totalidades de sentido ahistóricas y universales”³³, absolutos, por tanto que harían nugatoria la creatividad que impulsa la experiencia hasta la claridad vivida del saber que no se sabe y de la vitalidad crítica que ella genera? La filosofía hermenéutica conoce, sin duda, relaciones de pertenencia global –que no totalidades– de otro orden. Tal la maravilla de que cada palabra, sin que pueda decirlo, deje resonar al conjunto de la lengua a la que pertenece y aparecer en su conjunto a la visión de mundo presente en ella³⁴. Puesto que el decir que da a entender lo que uno quiere expresar mantiene lo dicho en unidad con una infinitud de cosas no dichas, las palabras, más que ser copia de la realidad dejan que hable una relación con el conjunto de lo que es³⁵. Ser y acaecer, ser en la diferencia, ser y representarse: el fundamento ontológico especular hace posible el discurrir de la experiencia, animado por el atisbo renovado en la falibilidad y finitud humanas propio de la comprensión interpretativa, que a la par que nos permite superar lo que te-

³³ L. E. GAMA, “Muchas perspectivas o un único horizonte”, p. 33.

³⁴ H.-G. GADAMER. *Verdad y Método I*, p. 549.

³⁵ H.-G. GADAMER. *Verdad y Método I*, p. 561.

níamos por verdadero, amplía nuestra apertura a lo diferente, sin llegar jamás a la comprensión definitiva de sentido alguno.

3. El diálogo ininterrumpido de Gadamer y Derrida

Estamos así en la cercanía de planteamientos deconstructivos que se hacen eco del “diálogo improbable”, como se ha dado en llamar al de Gadamer y Derrida. Pues en tanto que Gadamer, según se dice, creyó en la unidad de sentido del texto que el intérprete de manera cada vez distinta vuelve a comprender, Derrida cuestionó toda atribución a un texto de un sentido único y global que el intérprete vuelva a mediar; tal fue la base del terco antagonismo, del malentendido sin fin en el que todos nosotros llegamos a creer. Contradiendo abiertamente semejante lugar común, y a pesar de que en el vocabulario de Derrida no existió el término “diálogo”, los dos pensadores mantuvieron un *diálogo ininterrumpido* –así lo afirmó de manera rotunda Derrida en la conferencia que bajo ese título dio el día en que Gadamer hubiera cumplido 103 años, el 11 de febrero de 2003, en la Universidad de Heidelberg–. Hay buenas razones para ello. Gadamer, en su lectura de la poesía, terminó acercándose mucho a tesis deconstructivistas, ya que en ella alcanzó el dominio de la indecidibilidad, y al atisbo en la imposibilidad de la traducción. Derrida, por su parte, reclamó verdad para la deconstrucción, verdad como lo imposible que tiene, no obstante, que ser pensado; lo que equivalía para él a la responsabilidad, frente al otro, de traducir sin cesar su intraducible ser único.

Derrida se remitió en la conferencia a las últimas líneas de *Destrucción y deconstrucción*, allí donde Gadamer afirma que:

“El diálogo que continuamos en nuestro propio pensamiento [...] debería buscar siempre a su interlocutor – especialmente si este interlocutor es radicalmente otro. El que me encarece la deconstrucción e insiste en la diferencia, se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final de él”³⁶.

Apoyado en semejante afirmación de la otredad, Derrida sostuvo que el fracaso del encuentro de 1984 en París “resultó ser tan exitoso que dejó un rastro vivo y provocador, con un futuro más grande que el de un diálogo lleno

³⁶ H.-G. GADAMER. *Verdad y Método II*, p. 359.

de acuerdo y de armonía”³⁷. Algo parecido ocurre con las lecturas de Celan que hicieron Gadamer y Derrida, las cuales dejan toda una serie de cuestiones sin decidir, indecibles, a manera de rupturas que abren y liberan el proceso infinito de la lectura. No podemos olvidar, por lo demás, la importancia de la interrupción en la obra de Gadamer; las interrupciones de tradiciones y legados son allí ocasión natural para la actividad hermenéutica. Así también piensa Derrida la amistad con el maestro alemán al final de la conferencia: un diálogo ininterrumpido que, más allá de la primera interrupción, atesoró la memoria de ésta, anticipando la muerte del amigo a quien el sobreviviente lleva en sí. “Die Welt ist fort, ich muss Dich tragen”. El mundo se acabó, tengo que llevarte –como había dicho Celan–. “El mundo tras el fin del mundo”³⁸.

El diálogo con Derrida y la deconstrucción sólo es posible si se despeja para él un espacio distinto del discurso dialéctico, incapaz de acoger en su cerradez unitaria al advenimiento del otro y de lo otro en tanto que otros, teniendo en cuenta que tanto a la hermenéutica gadameriana como a la filosofía deconstructiva les concierne intensamente la otredad radical, siempre eliminada por la violencia homogeneizante de la búsqueda de sentido. Fue justamente en razón de la otredad que Gadamer planteó la apertura hermenéutica de la dialéctica en forma de diálogo vivo, en tanto que la deconstrucción se empeñó en librarse de la urdimbre sistémica de la dialéctica armonizante y superadora de diferendos. De ahí que el espacio de encuentro que ahora se avista sea un espacio de suspensión, un no lugar, en sentido habitual, en el que se interrumpe la afirmación de sentido: tal es para Gadamer el ámbito del preguntar que mantiene en vilo al diálogo, en tanto que para Derrida es el de la *différance* que anima la escritura³⁹.

Espacio no habitual semejante sería el del texto, nombre derridiano para lo otro, para lo que desborda a toda experiencia, que bien le haría justicia a la noción gadameriana de *texto eminente*, de “texto en un grado especial”⁴⁰. Eminente porque a diferencia de todo texto referido a una unidad de sentido, ostenta una negatividad total que le impide entrar en proyecto alguno de sentido y suspende toda mediación interpretativa. La textualidad eminente

³⁷ J. DERRIDA. “Uninterrupted dialogue: Between two infinities, the poem”, en *Research in Phenomenology*, 34, Leiden 2004, pp. 3-19.

³⁸ J. DERRIDA. “Uninterrupted dialogue:...”, p. 8.

³⁹ Seguimos aquí la lúcida argumentación del capítulo 4, *L'enjeu textuel* de la tesis doctoral *Herméneutique et Déconstruction. À la limite d'une rencontre impossible: le text*, de D. Muñoz González, sustentada en la Université Paris 8 St. Denis y aún no publicada.

⁴⁰ H.-G. GADAMER. *Verdad y Método II*, op. cit. p. 339 ss.

consiste en el mero "auto-presentarse", que ocurre siempre de manera distinta a través de imágenes lenguájicas en las que habla lo indecible. La verdad del *texto eminente* se despliega de esta manera en su capacidad de mantenerse en los límites de lo decible. Queda, eso sí, la diferencia de que mientras que para Gadamer texto en sentido estricto es tan sólo el texto poético, hay texto para Derrida donde quiera que se afirme sentido dejando pasar desapercibido el no al sentido que proclama la escritura. Textualidad es aquí *différance*, negatividad radical no susceptible de apropiación.

A la negatividad del texto corresponden así dos diferentes concepciones de lenguaje. Derrida sostiene que el lenguaje es ya siempre escritura, movimiento diferencial y diseminante sin fin, dentro del cual cada significante es apenas la huella de otro y éste, a su vez, de otro en sustitución recíproca, movimiento que desborda toda normatividad unitaria de sentido. Las palabras del *texto eminente* gadameriano, por el contrario, no hablan en razón de la referencialidad de su significado sino gracias a su capacidad de hacer resonar un fondo indecible que por vía negativa les da su fuerza mostrativa. El lenguaje es un juego especular que, a partir del fondo silencioso del todo de la lengua, muestra imágenes del mundo en las que resuena ese fondo de manera siempre nueva y distinta en medio de las cambiantes circunstancias de especularidad.

La dimensión lúdica, central tanto para Derrida como para Gadamer, se entreteje así con el despliegue de la otredad. Es una misma fascinación la que ellos comparten por las dos vertientes. La *différance*, según Derrida, que es aplazamiento y diferencia, se conforma en el juego sin fin de la escritura, al cual hay que entregarse sin nostalgia del sentido para mantenerlo abierto en función de lo otro. El juego, según Gadamer, es la manera de ser del diálogo, que es el lenguaje, en el cual vivimos arriesgando lo ya juzgado frente a lo otro, a lo diferente, que en el ejercicio del preguntar es lo que mantiene abierto el horizonte de la experiencia humana. Se trata, en ambos casos, de un acaecer que en su fluir incesante escapa a nuestro control.

Al privilegiar en Gadamer el aspecto de la interrupción de sentido, por sobre el motivo más obvio del entenderse dialógico, se abre un espacio que hermenéutica y deconstrucción parecen compartir y que, al permitir una acentuación diferente de atisbos y nociones, deja entrever otro comienzo para el "diálogo ininterrumpido" en el que él y Derrida se involucraron, y aporta una nueva luz para la presencia continua de Nietzsche en la filosofía de la comprensión interpretativa.

Carlos B. GUTIÉRREZ ALEMAN