

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2000

DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
2000

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 18
2000

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica del Norte, Católica de Valparaíso, Central de Chile, de Concepción, de Chile, de Los Andes, del Mar, Diego Portales, Finis Terrae, de la República y de Valparaíso.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval", se llevó a cabo la impresión de esta obra.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. - 0170 - 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 - Valparaíso

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2000

DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1999 - 2001)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés,
Jorge Correa Sutil, Jesús Escandón Alomar, Pedro
Gandolfo Gandolfo, Fernando Quintana Bravo, Nelson
Reyes Soto, Agustín Squella Narducci y Aldo Valle
Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene
su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspon-
dencia puede ser dirigida a la casilla 211-V, Valparaíso.

PRESENTACION

Este número del Anuario de *Filosofía Jurídica y Social* corres-
ponde a 2000 y aparece a inicios del segundo semestre de 2001, año este
último en que la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social cum-
ple 20 años de existencia.

En efecto, nuestra Sociedad fue fundada el año 1981, en
Valparaíso, y celebrará su vigésimo aniversario en el mes de diciembre
de 2001, ocasión en la que contaremos con la presencia de Eugenio
Bulygin, Presidente de la Asociación Internacional de Filosofía del
Derecho y Filosofía Social, de la cual nuestra corporación es una de sus
secciones nacionales a lo largo del mundo.

Por lo dicho previamente, el número próximo del *Anuario de Fi-
losofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2001, el cual esperamos en-
tregar en el primer semestre de 2002, será el número de aniversario de
la sociedad, esto es, aquel que dará cuenta de nuestros 20 años de exis-
tencia.

En cuanto al presente número del Anuario, en él, luego de la
habitual sección *Estudios*, se incluye una sección *Ponencias*. En esta sec-
ción se reproducen las ponencias que fueron presentadas en la IV Jor-
nada Chilena de Filosofía del Derecho, que fue organizada por nuestra
Sociedad y por la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. La
mencionada jornada fue convocada con el título "*El derecho en la pers-
pectiva de los cambios culturales*".

ciones dirigidas al monarca, cuando se les abría la puerta que les estaba destinada, debían seguir un largo proceso de tipo burocrático que involucraba a varios secretarios y ayudantes.

Saramago nos quiere decir algo bien claro cuando sitúa al rey junto a la puerta de los obsequios y no al lado de la puerta de las peticiones.

Al situarse junto a la primera de esas puertas, el monarca ciertamente ganaba, puesto que así estaba en mejores condiciones de recibir, acariciar y guardar los obsequios que le eran traídos. Pero, a la vez, el rey perdía, y mucho, porque la tardanza en responder a las peticiones aumentaba el descontento y las protestas del pueblo, lo cual tenía efectos negativos en el flujo de los obsequios que eran llevados al monarca.

Utilizando esas imágenes de Saramago, al Estado y a los poderes públicos que lo conforman hay que sacarlos de la puerta de los obsequios —dejando posiblemente allí sólo al servicio encargado de recaudar los impuestos— y llevarlos a las puertas de las peticiones y las decisiones.

Es en la intersección que forman la puerta de las peticiones y la de las decisiones donde debe estar el Estado.

Por lo demás, cuando los pueblos consiguen ligar bien ambas puertas consiguen tener ese bien que se llama democracia.

Un bien, entre otras cosas, porque la democracia, con todas sus imperfecciones —que las tiene—, es lejos la forma de gobierno que mejor examen ha rendido históricamente en el reconocimiento, consagración y protección efectivas de los derechos humanos.

En consecuencia, quien dé valor a esos derechos continuará teniendo una muy buena razón para preferir la democracia como forma de gobierno de la sociedad.

P O N E N C I A S

UNIVERSALIDAD HERMENEUTICA
Y LECTURA DECONSTRUCTIVA:
¿ES POSIBLE UN ENTENDIMIENTO? *

RAUL MADRID RAMIREZ**

1. *La deconstrucción como método de lectura*

En el ámbito cultural hispanoparlante, la doctrina comentadora o crítica sobre las teorías deconstructivistas se ha producido con una influencia significativamente menor de lo que puede observarse, por ejemplo, en el mundo alemán o anglosajón (1), que ha adoptado sus debates y problemáticas haciendo gala de una intensidad que ni siquiera se ha producido en la "escena francesa", origen del concepto tal como ha pasado a la discusión filosófica (2). En este sentido, conviene realizar en primer lugar una aproximación general al significado y características del procedimiento de lectura conocido como "deconstrucción", con el objeto de poder situarla en línea de comparación con la metodología

* El presente trabajo forma parte de una investigación sobre las consecuencias jurídicas del postestructuralismo de Derrida, Baudrillard y Foucault, Proyecto FONDECYT n° 1980779, del cual el autor es investigador principal.

** Profesor en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

1. En España cabe destacar los casos de Patricio Peñalver y Cristina De Peretti. En Chile, debe mencionarse a Patricio Marchant.

2. La causa de este "éxito", por lo menos en el caso de la lengua inglesa, debe buscarse en la recepción del procedimiento deconstructivo por los Departamentos

hermenéutica, materia esta última que sí se ha desarrollado suficientemente en el área cultural hispana.

Antes de que la palabra "deconstrucción" fuera introducida en el ámbito especulativo por Derrida (en el contexto del debate con Husserl) (3), sólo era utilizada por los gramáticos, para quienes indicaba el análisis de la *construcción* de una frase, la cual no aparece sino al momento de descomponerla en sus partes más simples, es decir, de des-construirla. Derrida reconoce que la elección del término se debe en parte al dominio de la escena intelectual de la época por parte del estructuralismo, pues "deconstrucción" parecía prestar una cierta atención a las estructuras: "deconstruir era asimismo un gesto estructuralista, en cualquier caso, era un gesto que asumía una cierta necesidad de la problemática estructuralista. Pero era también un gesto antiestructuralista; y su éxito se debe, en parte, a este equívoco. Se trataba de deshacer, de descomponer, de desedimentar estructuras..." (4).

De una manera muy general, puede decirse que los supuestos en que se apoya la deconstrucción derridiana son los siguientes:

a. El mundo del espíritu es texto. El neokantismo derridiano se expresa en la subscripción tácita de la división entre el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu, es decir, el universo de la causalidad física y el de la libertad, que se constituye en propiamente humano. La

de Literatura de las universidades norteamericanas, quienes en muchos casos vieron en él un instrumento metodológico muy útil para recomenzar la lectura de los textos clásicos (y no tan clásicos). Sobre esta cuestión, véase el debate entre Rodolphe Gasché, "Deconstruction and Criticism", en *Inventions of the Difference*, y Jonathan Culler, *Sobre la deconstrucción. Teoría y práctica después del estructuralismo*, Cátedra, Madrid, 1998. Gasché representa el segmento doctrinario que se opone a una desviación metodológico-literaria de la deconstrucción, mientras que Culler defiende dicho criticismo.

3. Lyotard también utiliza la palabra "deconstrucción", con un sentido parecido al derridiano. Cf. Jean François Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, París, 1971.

4. Jacques Derrida, *Carta a un amigo japonés*, publicado en *Le Promeneur*, XLII (1985), y recogido en *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, París, 1987. Utilizamos aquí la versión española incluida en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Ediciones Proyecto a, Barcelona, 1997, p. 25.

verdad —si puede hablarse todavía de esta noción— subsiste sólo en el plano de su identidad con la verificación, es decir, del mundo causal. Por esto es que se equivocan quienes interpretan a Derrida como un autor que niega la existencia física de los entes o la sujeción de la vida cotidiana a ciertas reglas derivadas de esta *physis*; lo que dice simplemente es que ninguna de estas consideraciones tiene dimensión filosófica.

El universo espiritual (y aquí detectamos la influencia husserliana) se encuentra en relación con una conciencia. Es en torno a ella que todo puede ser agrupado en unidades de sentido. Por tal causa, la realidad en su conjunto (en cuanto dialécticamente orientada a esa conciencia) se convierte en *texto*; es decir, en una serie de signos que tienen un valor cognoscitivo por referencia a esa conciencia, no por referencia al objeto físico o corpóreo que, por decirlo así, lo sustenta desde el punto de vista de la realidad material. Este es el ámbito de las ciencias humanas, que queda constituido como tal desde Kant y en virtud del pensamiento de Heidegger y del propio Gadamer, quien centra la cuestión en el plano del lenguaje.

b. El texto está compuesto por signos, es decir, por unidades de significación que no son substanciales, pues su peculiaridad consiste más bien en una diferencia que una semejanza (5). De acuerdo con ello, las unidades básicas del texto no son entidades, sino relaciones de diferencia, detrás de las cuales no puede imaginarse ninguna posibilidad de apoyar un significado fijo o duradero en núcleos ónticos dispensadores de ese sentido. Derrida se sumerge en la búsqueda de ese no-fundamento de la diferencia, hasta desarrollar los conceptos de "différance" (6) y "trace" (7).

5. Este concepto —la teoría diferencial del signo— está tomado de Saussure.

6. Cf. el artículo "La différance", incluido en Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, París, 1972. Existe versión española: *Márgenes de la filosofía* (C. González Marín, trad.), Cátedra, Madrid, 1988.

7. Cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, París, 1967. Existe versión española: *De la gramatología*, (O. del Barco y C. Ceretti, trad.), Siglo XXI argentina editores, 1971, primera parte.

El signo, descrito en estos términos, está también cruzado por la tradicional dualidad significado/significante, pero la diferencia entre uno y otro ya no es sostenible en la línea de los opuestos puros que reclamaba, según Derrida, el pensamiento metafísico. En realidad, el significante y el significado son mutuamente lo que denomina "indecidibles" (*), es decir, instancias *impuras* en las que existe algo del uno en el otro y viceversa, de manera que no es posible formular entre ellos una distinción tajante que los separe de un modo clarificador y les permita desempeñar el papel de contrarios. La consecuencia de esto se encuentra en la pérdida del significado como punto de partida originario, autorizado y referencial, y su disolución en un conjunto de significantes cuyas constantes autoremisiones hacen perder el rastro del sentido, puesto que, en el pensamiento metafísico, uno de los opuestos llevaba siempre e invariablemente el privilegio y la jerarquía (en el caso del signo, el significante no era otra cosa que la representación institucional del sentido, una especie de espejo que reflejaba —buena o malamente— la realidad exterior, el modelo u origen de todo reflejo posterior y derivado).

c. La deconstrucción, por lo tanto, consiste en un acto de lectura de los signos de un texto que ya no puede apelar a un significado propio o auténtico, que jerarquice los sentidos secundarios y que sirva para desechar interpretaciones que se alejen de ese sentido original cuya desaparición acaba de decretarse. La deconstrucción es un acto único, completamente singular y completamente irrepetible, de modo que cada vez que el sujeto (el lector) se aproxime a ese texto, realizará un nuevo proceso deconstructivo que no tiene nada que ver con el o los efectuados antes, los cuales carecen de efecto vinculante o normativo alguno para efectos de la dispensación del sentido. En otras palabras, la deconstrucción es la negación de la universalidad metodológica, desde el momento mismo en que no puede constituir un método: no existe otro punto de unión entre las distintas lecturas deconstructivas realizadas por un sujeto (o por muchos) que el propio texto (con su *numerus*

8. Sobre este concepto, véase el desarrollo que Derrida formula en *La diseminación*, Editions du Seuil, París, 1972. Existe versión española: *La diseminación* (José Martín Arancibia, trad.), Editorial Fundamentos, Madrid, 1997 (7a. ed.), *passim*.

clausus de sentidos por diseminarse), pues incluso el sujeto no puede ya seguir siendo ni existiendo al modo de una sustancia autoidéntica. Esta es la razón por la cual la deconstrucción no es un proceso de descubrimiento y encadenación de las distintas piezas dispersas de un rompecabezas; si así fuera, cada una de ellas encajaría en una unidad de sentido que dependería de su posición relativa dentro de un cierto teleologismo que las convertiría, justamente, en prescriptivas y jerárquicas, es decir, en un conjunto de reglas universales. Sostiene Derrida: "para ser muy esquemático, diré que la dificultad de *definir* y, por consiguiente, también de *traducir* la palabra 'deconstrucción' procede de que todos los predicados, todos los conceptos definitorios, todas las significaciones relativas al léxico e, incluso, todas las articulaciones sintácticas que, por un momento, parecen prestarse a esa definición y a esa traducción son asimismo deconstruidos o deconstruibles, directamente o no, etc. Y esto vale para la *palabra*, para la unidad misma de la *palabra* deconstrucción, como para la de toda *palabra*... toda frase del tipo 'la deconstrucción es X', o 'la deconstrucción no es X', carece *a priori* de toda pertinencia: digamos que es, por lo menos, falsa... una de las bazas principales de lo que, en los textos, se denomina 'deconstrucción' es, precisamente, la delimitación de lo onto-lógico y, para empezar, de ese indicativo presente de la tercera persona: *S es P*" (**). Esta es la causa por la que el protocolo deconstructivo no puede ser expuesto al modo tradicional; no puede formularse una definición, en sentido esencialista, ni tampoco proceder a una universalización abstracta de sus distintos movimientos o partes, como si se tratara de una instancia metodológica. La deconstrucción —como anunciábamos antes— no puede ser considerada un "método", aunque en una primera mirada podría, aparentemente, homologarse a él, en la medida en que parece *consistir siempre* en el desmantelamiento de las oposiciones conceptuales presentes en el texto, en el dejar de lado los sistemas jerárquicos de pensamiento que lo estructuran, que pueden por lo tanto —al liberarse— ser reinscritos dentro de un orden distinto y nuevo de significaciones textuales. Derrida rechaza lo anterior porque es, precisamente, la idea de un concepto

9. Jacques Derrida, *Carta a un amigo japonés*, pp. 26-7.

subsumible en el método (es decir, el supuesto de que siempre puede obtenerse el significado en la forma de un concepto propio y autoindéntico) lo que se busca deconstruir. La actitud metodológica supone un principio y un fin —en una perspectiva marcadamente teleológica—, una estrategia ordenada y *universal* con la que pueden enfrentarse una serie de casos o situaciones a partir de las cuales ese mismo método proviene. Como dice Christopher Norris, concebir la deconstrucción como un método supone dejar de lado una actividad específica y detallada de lectura en favor de una idea generalizada de dicha actividad, que comprendiera todas las diferencias y aplicaciones puntuales que caen bajo su extensión ⁽¹⁰⁾.

El que no sea un método podría llevar a pensar que acoge esa especie de libertad interpretativa y general que caracteriza al pensamiento que se apoya en la ausencia de limitaciones metodológicas, mediante el recurso de echar fuera todo vestigio de rigor crítico. Esta es la forma en que se la ha entendido muchas veces en Norteamérica, como se exponía antes. No puede negarse que existen algunos textos de Derrida que explotan este juego de interpretación ilimitada, pero en otros (más significativos) existe un *trabajo* riguroso de deconstrucción. Puede que este trabajo de deconstrucción acabe teniendo el efecto de minar lo que se entiende por riguroso en filosofía y literatura, pero tal cosa no se logra mediante el abandonar los protocolos de la argumentación, o por abandonar la base conceptual hacia donde éstos han sido conducidos, sino más bien por el abuso de la falta de reglas, en sentido amplio, que deriva en la simple arbitrariedad. La deconstrucción no es una excusa para esta arbitrariedad crítica. Esta posición resulta más bien un fruto de la dimensión operacional que se le ha dado en ámbitos literarios, y puede que también se origine en la intención de crear vínculos con las tesis de Foucault, para quien “interpretar” se parece más bien a un “cortar” en la realidad, sin que el filo de la inteligencia se encuentre nunca con núcleo sólido alguno que impida su paso y le fuerce a reconocer una cierta limitación por causa del objeto. De interpretaciones como ésta proviene la crítica —bastante extendida en algunos sectores,

10. Christopher Norris, *Derrida*, Harvard University Press, 1989, p. 20.

y consecuencia de la desafortunada ignorancia de los planteamientos derridianos— de que se trata de una nueva sofística que busca reducir todas las disciplinas intelectuales a formas infinitas de juego retórico.

2. *Universalidad versus singularidad*

En el decir de Grondin, la hermenéutica de Gadamer y la teoría deconstructiva de Derrida constituyen, hoy por hoy, las dos corrientes predominantes de la filosofía continental ⁽¹¹⁾. Justamente esta circunstancia fue lo que impulsó a realizar en 1981, en el Instituto Goethe de París, un encuentro Gadamer-Derrida, es decir, una especie de “aclaración” intelectual entre los dos grandes movimientos filosóficos de fin de siglo ⁽¹²⁾. Era imposible esperar que estas dos tradiciones se mantuvieran siempre paralelas, sin llegar a discutir sus fronteras y sus posibles territorios comunes; ello no sólo por la circunstancia de hallar en Heidegger su herencia común, sino también por la común e indesmentible raíz fenomenológica. Debe señalarse que, en realidad, quien ha estado interesado en *dialogar* la cuestión en ese momento y desde entonces ha sido Gadamer ⁽¹³⁾ y no Derrida, el cual, a diferencia de su contradictor, no ha vuelto a escribir desde 1981 nada directamente relacionado con el tema. Como dice Antonio Gómez en la presentación del debate al público hispanoparlante, se trata de “un largo diálogo de Gadamer con un Derrida semiausente, y una serie de contribuciones que miran a Gadamer desde Derrida explicando la inevitable ausencia de éste” ⁽¹⁴⁾. Nues-

11. Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991. Existe versión española (con prólogo de Gadamer escrito para la versión francesa), por la que citamos aquí: *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Angela Ackermann, trad.), Herder, Barcelona, 1999, pp. 192-3.

12. Las actas fueron publicadas originalmente en alemán: *Text und Interpretation*, Munich, 1984. Existe también versión española por la que citaremos aquí: *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida* (Antonio Gómez Ramos, ed.), Cuaderno Gris, Madrid, 1998.

13. Su último título sobre el particular ha sido “La hermenéutica tras la huella”.

14. Ob. cit., p. 11.

tra opinión sobre el particular es que Gadamer no parece comprender la posición derridiana, y se empeña en mostrarle —a un Derrida que le ha hecho ya sospechoso de logocentrismo— de qué modo el *comprender* puede ser a la vez universal y mantener ciertos puntos de contacto con la deconstrucción (es decir, intenta convencerle dándole la razón).

Ya en el segundo volumen de *Verdad y Método* (publicado en 1986), Gadamer afirma que “además de sus propios intentos (de Heidegger) por abandonar el ‘lenguaje de la metafísica’ con ayuda del lenguaje poético de Hölderlin, me parece que sólo ha habido dos caminos transitables, y que han sido transitados, para franquear una vía frente a la autodomesticación ontológica propia de la dialéctica. Uno de ellos es el regreso de la dialéctica al diálogo, y de éste a la conversación. Yo mismo intenté seguir esta vía en la hermenéutica filosófica. El otro camino es el de la deconstrucción, estudiada por Derrida”⁽¹⁵⁾. Esta afirmación nos lleva al primer trabajo del encuentro⁽¹⁶⁾, en el que Gadamer sostiene, frente a Derrida, el valor de la comprensión hermenéutica, mostrando la dependencia intrínseca que existiría entre texto e interpretación. Derrida contestó con un escrito mucho más breve (no más de dos páginas) titulado “Las buenas voluntades de poder”, en que le formula a Gadamer tres preguntas, cuyo núcleo gira en torno a si la “buena voluntad” para entender, cuestión que constituye —como es sabido— uno de los presupuestos hermenéuticos, es o no sospechosa de metafísica: ¿no es acaso la voluntad de entender una extensión, una continuidad con la voluntad de poder, tan característica de la era logocéntrica? El entender supone una asimilación, una apropiación del otro, que derivaría casi inexorablemente en una nueva metafísica de la voluntad. Se podría argumentar que esta objeción ya está resuelta en *Verdad y método*⁽¹⁷⁾, por cuanto Gadamer habría intentado allí, precisamente para evitar caer en esa “voluntad metafísica”, orientarse hacia el

15. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1992, volumen II, p. 355.

16. “Texto y deconstrucción”.

17. Cf. pp. 295 ss.

modelo de diálogo platónico; la verdad del diálogo no sería objeto de apropiación, sino más bien de “participación”, lo cual —piensa Gadamer y sus epígonos— no implicaría un dominio metafísico del saber. La propia estructura de la participación, sin embargo, desarma esta objeción, por cuanto no existe mejor ejemplo de apropiación que ella; simplemente que se produce de un modo a la vez jerárquico y teleológico, en tensión hacia aquello que se participa, que no es otra cosa que la dispensación del sentido. Nos parece que (a) Derrida lleva la razón en la pregunta, y que (b) no es éste el camino para desestabilizar los postulados deconstructivos, o bien encontrar sus puntos comunes con la hermenéutica.

El segundo punto de esta imputación derridiana (es decir, que la actividad y la metodología hermenéutica pertenecen a la tradición, al logocentrismo y a la metafísica de la presencia —que es justamente lo que se ve clausurado por la gramatología y la deconstrucción—), radica en que no puede haber confusión entre deconstrucción y hermenéutica en la medida en que esta última busca la carga de significaciones no *presentes* de un texto, en cuanto surgen en los distintos momentos históricos de su lectura. El sentido se despliega así como un fondo no presente de las presencias significativas, sobre el tejido de la memoria y de la espera (*espera* que no es otra cosa que la confianza en el devenir de lo presente), apareciendo de ese modo el lenguaje como aquello que dice o expresa el sentido de las presencias. La deconstrucción, por el contrario, es más bien una consideración del fondo mismo de virtualidades de toda significación⁽¹⁸⁾, en el que no existen *esencias* sino que son previamente perfiladas en el juego de la *différance*. En este sentido, la hermenéutica tiene relación con la voluntad, la voluntad de comprender, pues, como dice Gadamer, “leer y comprender significan restituir la información a su *autenticidad* original”⁽¹⁹⁾. El término “autenticidad” expone esta relación con lo voluntario, y con la “buena” volun-

18. Cf. Mariano Peñalver, “Entre la escucha hermenéutica y la lectura deconstructiva”, en *Diálogo y deconstrucción...*, p. 113.

19. Hans-Georg Gadamer, “Texto e interpretación”, en *ibid*, p. 28. La cursiva es nuestra.

tad, es decir —como se decía antes—, con la intención de comprender. La “comprensión” que se encuentra detrás del intento hermenéutico es claramente un gesto logocéntrico, que se apoya en las razones de la voluntad para reapropiarse del sentido. Como dice Peñalver: “la de construcción es, en suma, una lectura que se consuma en una reescritura del texto por sí mismo. La deconstrucción es una operación activa sobre el texto, sobre lo ‘real’, que no pretende, como la comprensión hermenéutica, recolectar y apropiarse los posos de sentido depositados en el fondo que acompaña a todo texto y que emergen en su lectura...” (20). En consecuencia, mientras la hermenéutica consiste en un gesto de reapropiación del significado, que es lo mismo que una recuperación de la presencia, la deconstrucción, desde el *parergon*, encuentra la multiplicidad de los sentidos diseminados por la ausencia del sentido originario, es decir, por la archiescritura.

Nos queda por desarrollar el punto que, probablemente, es el más importante a la hora de formular la distinción entre hermenéutica y actividad deconstructiva. Nos referimos al problema de la universalidad. Atendamos al propio Gadamer: “todos conocemos esto, por ejemplo, en el intento de traducir, en la vida o en la literatura o bajo cualquier modalidad, ese sentimiento extraño, desasegado y torturante que uno padece cuando no encuentra la palabra justa. Cuando la tiene, cuando ha encontrado la expresión justa (no siempre es una palabra), cuando está seguro de poseerla, entonces se ‘alza’, se ‘ha puesto de pie’, entonces tenemos de nuevo apoyo en medio del oleaje del proceso lingüístico, cuya infinita variabilidad hace perder la orientación. Lo que estoy describiendo es el modo de experiencia humana del mundo en general. Yo lo califico de hermenéutico. Porque el proceso así descrito se repite constantemente y nos es familiar. Es siempre un mundo que ya se ha interpretado a sí mismo, un mundo ya cohesionado en sus relaciones, en el cual entra la experiencia como algo nuevo que trastoca lo que habían guiado nuestras expectativas, y que al trastocarse se reordena de nuevo. El malentendido y la extrañeza no son lo primero, ni la evitación del malentendido es la tarea primordial sino que, a la inversa, en

20. M. Peñalver, ob. cit., p. 114.

asentamiento en lo familiar y en el consenso permite la salida a lo extraño, la recepción de lo ajeno, y por ende la ampliación y el enriquecimiento de nuestra propia experiencia del mundo. *Así debe entenderse la pretensión de universalidad que corresponde a la dimensión hermenéutica*” (21).

Hay que tener presente que la palabra “universal” no es unívoca en Gadamer, quizás precisamente por ese afán de escapar de la lógica proposicional cuyo efecto es desmembrar el lenguaje en unidades estáticas de sentido. El primer aspecto de esta universalidad puede hacer referencia a que la “nueva” hermenéutica, a diferencia de la tradicional, circunscrita a las ciencias del espíritu; es decir, el problema filosófico-hermenéutico no puede limitarse a la cuestión de definir la metodología propia de las ciencias del espíritu. La búsqueda y comprensión del lenguaje, como dice Grondin, no es sólo una cuestión metodológica, sino un rasgo fundamental e imprescindible de la facticidad humana (22). Es decir, la hermenéutica como un aspecto universal de la filosofía (23).

La universalidad también debe entenderse, desde el punto de vista del lenguaje, frente a la diversidad de las lenguas, en el sentido de que la razón no está confinada a ninguna de ellas. Ello equivale a afirmar que la universalidad del lenguaje, de ese lenguaje no confinado a las ciencias del espíritu, va unido necesariamente a la universalidad de la razón (24). Esto no quiere indicar que dicho lenguaje posea una vía de expresión preexistente para todo lo que habría que decir, sino más bien que dicha universalidad consiste en la *búsqueda* de ese lenguaje, de la expresión. Y es justamente en esta dimensión lingüística universal

21. Gadamer, *Verdad y método*, vol. II, pp. 222-3. La cursiva es nuestra.

22. Ob. cit., p. 176.

23. Es lo que, en la tercera parte de *Verdad y método*, denomina el “giro ontológico de la hermenéutica”.

24. Este es el punto que suscita la crítica de Habermas, quien busca recuperar la universalidad para la crítica de las ideologías, limitando la hermenéutica a la legitimación de formas de actuar unidas a las tradiciones. Cf. *Teoría de la acción comunicativa*, volumen I. Existe versión española en Taurus, Madrid, 1992.

en la que se verifica la existencia humana en general, y su entender. No puede pensarse la universalidad de la hermenéutica si no se le concede al lenguaje un papel central en el transcurso del pensamiento filosófico. Se trata de un deseo, de una voluntad inacabable de comprensión, de la palabra interior que dialoga y que está en tensión hacia el decir, que no puede completarse por cuanto no existen palabras que nos identifiquen y que abran de un golpe nuestra plena inteligibilidad. Es la percepción de esa finitud consubstancial, unida a la voluntad de expresarse, lo que provoca la "salida hacia lo extraño", la búsqueda del otro, la alteridad. Este diálogo es lo que, de manera universal, provoca el enriquecimiento de nuestra experiencia del mundo. La universalidad hermenéutica, pues, se funde con el objeto general del discurso filosófico, se transforma en la búsqueda de las condiciones de posibilidad de dicha comprensión.

¿Cuál es la posición deconstructiva frente a esta pretensión de universalidad manifestada en la hermenéutica? La respuesta podría abordarse desde varios puntos de vista; nosotros escogeremos dos para desarrollar en estas notas. El primero de ellos está vinculado con la ampliación de las fronteras de la hermenéutica como metodología de las ciencias humanas para extenderse de forma general al pensamiento filosófico. Para Derrida, esta caracterización será completamente logocéntrica, por cuanto reproduce el mecanismo de la superación (*Überwindung*) que reinscribe lo superado y al que supera dentro de la misma lógica de los opuestos que el filósofo argelino ha desestabilizado a través del mecanismo de la lógica del suplemento, que convierte en indecible la estructura binaria de la realidad. La misma división tradicional entre "ciencias empíricas" y "ciencias humanas" se ve afectada por esta indecidibilidad, no siendo posible en consecuencia distinguir de manera limpia o taxativa entre los dos ámbitos. Es justamente este emborronamiento de las fronteras epistemológicas lo que abre la posibilidad deconstructiva, una actividad que no es interpretativa y que se expresa por su más inefable singularidad e irrepitibilidad. La deconstrucción es el encuentro único entre un texto y un otro que no espera nada, a diferencia de la hermenéutica, en la que se encuentra la esperanza de una presencia deseada: "el que intenta comprender un texto hace siempre un proyecto. Anticipa un sentido del conjunto una

vez que aparece un primer sentido en el texto: este primer sentido se manifiesta porque leemos ya el texto con ciertas expectativas sobre un determinado sentido" (25). Esa espera universal es incompatible con la peculiaridad radical del acto deconstructivo; no existe en ella una recolección del sentido que se manifieste de un modo general a través de la (buena) voluntad, la voluntad de comprender, la cual supone una visión en perspectiva, una apropiación progresiva de los núcleos de sentido más originarios que nos permiten observar, como en un todo, la figura, el campo y los detalles. En la deconstrucción se verifica, al revés de esta peregrinación *arquetípica*, una reescritura del texto *desde sí mismo*, al modo de la mimesis blanca del Pierrot de Mallarmé (26). El significante, liberado, no remite más que a sí, en un pasadizo de espejos "desde el interior del propio texto, extrayendo de la antigua escritura todos los recursos estratégicos [concepto técnico-derridiano que indica la ausencia de teleología] y económicos de la subversión" (27).

No puede haber en este acto de total singularidad atisbo alguno de universal. Porque la universalidad es, en definitiva, el gesto, el rostro o el acto del sentido, de la búsqueda del significado, de la espera proyectiva desde *ese a priori* de la voluntad que Gadamer considera constitutivo del movimiento hermenéutico. Esta es la razón por la cual —volviendo al encuentro sostenido por los dos autores— Derrida parece desentenderse del tema, mientras que Gadamer se esfuerza por hacerse *comprender*.

3. Conclusiones, en general y para el Derecho

De acuerdo con lo dicho, resulta poco menos que imposible imaginar puntos de *entendimiento* entre ambos modelos. Decimos expresamente "entendimiento", para recordar las palabras de Gadamer refi-

25. Gadamer, *Verdad y método*, vol. II, p. 65.

26. Cf. Jacques Derrida, *La doble sesión*, en *La diseminación*.

27. Cf. Jacques Derrida, "Del materialismo no dialéctico", entrevista con Kadhim Jihad, en *Diario 16*, 3 de agosto de 1986, p. 4.

riéndose a Derrida: "y sin embargo, parece que hasta ahora no he conseguido que nos entendamos mutuamente. El entendimiento no implica, para nada, la coincidencia. Al contrario, allí donde existe coincidencia, no hace falta entendimiento. Se busca o se alcanza siempre el entendimiento sobre algo determinado acerca de lo cual no existe coincidencia" (28). Da la impresión de que ese *entendimiento* tampoco es posible, al menos desde postulados derridianos, porque es precisamente en la base de esa (im)posibilidad donde crece y se afirma la apertura al protocolo de la deconstrucción. Puesto que no se trata de una cuestión material sobre el ponerse de acuerdo en esto o lo otro, sino de una negación del proceso mismo de esa intersubjetividad sobre bases reconocibles y ordenadas que ofrezcan la imagen de un mundo del espíritu (es decir, de un *texto*) construido sobre modelos o referentes que dispensen de suyo y por sí mismos el significado. Por esto es también que resulta vanal la posible objeción formulada en parte por Gadamer y explícitamente por algunos de sus epígonos consistente en que Derrida quiere ser *comprendido* y debe *comprender* a la hora de contestar las objeciones que se le formulan. No es ese el ámbito en el que se plantea la singularidad de la deconstrucción. Es obvio que en el plano de la realidad física, en la que una persona habla a otra, ambos buscan la mutua comprensión. Derrida jamás negaría una cosa como esa, y sería absurdo hacerlo. Lo que ocurre es que, en el universo del texto, es decir, del encuentro de sentido fuera del ámbito de las determinaciones naturales e incluso físicas, Derrida sostiene que no existe ni puede existir un entendimiento que apele a autoridad alguna fundada en principios, esencias o fines —significados— que subsistan al margen de la relación entre el texto y su otro. En este sentido, probablemente la crítica de Gadamer habría sido asumida con más éxito por parte de su contradictor si, en vez de insistir en la posibilidad de esa comprensión, hubiera puesto en duda el postulado de esa separación derridiana entre significante y significado, sin perjuicio de la cuestión previa sobre si, dada la tradición intelectual del pensamiento de Gadamer, tal cosa podía ser formulada o no.

28. Hans-Georg Gadamer, "La hermenéutica tras la huella", en *Diálogo y deconstrucción*, p. 231.

NORMAS, CASTIGOS Y PREMIOS EN LA TEORÍA JURÍDICA DE BOBBIO

MAX SILVA ABBOTT *

SUMARIO: 1. La concepción tradicional de la sanción en la Teoría general del Derecho. 2. Función represiva y función promocional del Derecho. 3. Las sanciones positivas. 4. Conclusión.

1. La concepción tradicional de la sanción en la Teoría general del Derecho

Influido muy de cerca por la Teoría Pura del Derecho, Bobbio hace suya la distinción entre *validez*, *eficacia* y *valor* al referirse a las normas jurídicas. La validez es así, la existencia de una norma dentro del ordenamiento jurídico, la eficacia, su vigencia fáctica, y su valor, la calificación moral que se hace de su contenido, en virtud de su mayor justicia o injusticia. Congruentemente con las premisas del positivismo jurídico, este último aspecto se ve reducido a la mera subjetividad de cada uno o, como se la llama usualmente, a la 'ideología' (1). En conse-

* Profesor de Fundamentos Filosóficos y Filosofía del Derecho en la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Doctor (C) en Derecho por la Universidad de Navarra.

1. Cfr. BOBBIO, NORBERTO, *Teoría general del Derecho*, Madrid, Debate, 1991, traducción de Eduardo Rozo Acuña, pp. 33-51; *El positivismo jurídico*,